

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2092>

The Killing of Oneself in the Dispute for Sovereignty

El darse muerte en la disputa soberana

Hernán Neira
Universidad de Santiago de Chile
Chile
hernan.neira@usach.cl
<https://orcid.org/0000-0003-3198-7242>

Recibido: 02 - 11 - 2020.
Aceptado: 22 - 01 - 2021.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Killing oneself or assuming the risk of death in the name of an ethical-political aim, avoiding the infliction of moral or physical wounds on others, has been a recurrent fact throughout history. The instability of the individual resulting from such actions can submit the state or other power to a stupefaction that weakens the exercise of its will. Self-sacrifice of this kind does not always seek to create a counter-power. Indeed, its effectiveness may come from the fact that it does not attempt to create a counter-power and generates a situation that is not the opposite of the previous one, but rather different, with its results getting closer to those desired. Some political self-sacrifices are more appropriate to displace the relationship with the state than to confront it. In the context of threatened state sovereignty, I analyze who is at the heart of political-ethical self-sacrifice, the meaningful nature of the act, some of the individualistic prejudices that obscure its interpretation, and its relationship to other forms of killing oneself.

Keywords: ethical-political suicide; hunger strike; state sovereignty; civil disobedience; Thoreau; Gandhi.

Resumen

El darse muerte o el asumir un riesgo de muerte en nombre de un motivo ético-político, evitando la producción de heridas, morales o físicas, contra terceros, ha sido recurrente en la historia. La inestabilidad del individuo que se deriva de esas acciones puede someter al Estado u otro poder a una suerte de estupefacción que debilita el ejercicio de su voluntad. No siempre el autosacrificio del tipo mencionado busca crear un contrapoder. Es más, su eficacia puede provenir de que no lo intente y genere una situación no opuesta a la previa, sino distinta, con resultados más cercanos a los deseados. A algunos autosacrificios políticos les es más propio el desplazar la relación con el Estado que enfrentarse a él. En el contexto de una soberanía estatal amenazada, analizo quién está en el corazón del autosacrificio ético-político, la naturaleza significativa del hecho, algunos de los prejuicios individualistas que oscurecen su interpretación y su relación con otras formas de darse muerte.

Palabras clave: suicidio ético-político; huelga de hambre; soberanía estatal; desobediencia civil; Thoreau; Gandhi.

¿Qué es el sacrificio ético-político?¹

Es el hecho de darse muerte o de asumir un riesgo de muerte en nombre de un motivo ético-político, evitando la producción de heridas, morales o físicas, contra terceros. Caben en esta categoría algunos suicidios ético-políticos, el ayuno y la huelga de hambre, cuyas formas, en este trabajo, están representadas en las figuras de dos esclavos germánicos descritos por Séneca, por los ayunos de Gandhi, por el suicidio de Quang Duc, el de Mohamed Bouazizi, y por la huelga de hambre de Celestino Córdova.² El propósito de esas acciones es someter al Estado u otro poder político a una suerte de estupefacción que debilite o incluso anule el ejercicio de su voluntad, es decir, una estupefacción que atenúe su soberanía, lo que no equivale siempre a establecer otra nueva y que se oponga a la primera, ni a exaltar el poder individual de quien se ha sacrificado, según sostiene Karen Fierke (2013, p. 207). Una voluntad de obtener reparación o justicia no es indispensable para estas prácticas, pero muchas veces les acompaña; lo principal es dejar al Estado en una condición de turbación para actuar. El suicidio y la huelga de hambre ético-políticos suponen, además, una voluntad de modificar una condición supraindividual, modificación de la cual no se recibirá beneficio personal inmediato. Dejar al Estado estupefacto puede ser un objetivo en sí mismo, en cuanto inhibe o corrige una acción considerada injusta, o bien una condición para impulsar reivindicaciones del grupo de origen. Darse muerte y entrar en huelga de hambre son formas singulares de autosacrificio, concepto que incluye a ambos y que usaremos aquí con frecuencia.³ El suicidio soberano se caracteriza por el hecho de que la decisión de darse muerte no se origina en un estado patológico y es fruto de una consideración racional sobre uno mismo y las condiciones en que se vive. El suicidio con fines ético-políticos es una forma de suicidio soberano, pero no todo suicidio soberano es político. El autosacrificio es una forma específica de suicidio soberano, pero, mientras este no supone siempre tener un una finalidad posterior, aquel

¹ Este artículo es parcial del proyecto Fondecyt 1181322 (República de Chile): *Comprender el suicidio político: soberanía del Estado y estabilidad del individuo*.

² La llevada a cabo en 2020, pues ha realizado otras.

³ Existen diversas formas de sacrificio ético-político que no hemos podido considerar aquí; no pretendo exhaustividad.

es instrumento para obtener un fin, muchas veces político o geopolítico. La noción de “suicidio soberano” refiere a la naturaleza del acto de darse muerte, no a poner en el tapete una reivindicación o levantar una soberanía paralela a la del Estado.

El autosacrificio suele ser una opción en un conflicto asimétrico, donde la tensión militar de tiempos anteriores no ha sido resuelta pero las armas han sido depuestas en un desplazamiento y sustitución de las tensiones bélicas por otras (civiles o policiales). Aunque pueda originarse en una antigua tensión militar, el autosacrificio reafirma que el conflicto está en terreno civil, al mismo tiempo que pone de relieve su escandalosa permanencia. La acción de autosacrificio por ayuno o por suicidio no destructivo de terceros se apoya en una no violencia contra otros, que más busca cambiar una situación que abandonar este mundo, hecho que la distancia de un suicidio soberano o de un suicidio patológico. Angela Boitano sostiene que la huelga de hambre y el suicidio con fines políticos, aunque distintos, son “una renuncia a lo valioso (la vida) y que se inscribiría bajo la fórmula [...] del: ‘preferiría no hacerlo’” (Boitano, 2018, p. 42), concepto que se inspira en la contumacia del personaje Bartleby de Herman Melville ([1856] s. f.).

Se puede establecer una tipología simplificada y no exhaustiva de las formas de darse muerte o practicar la huelga de hambre en situaciones ético-políticas. De las cuatro formas que veremos aquí, nos centraremos en la última, si bien debe considerarse que estas modalidades no tienen siempre contornos exactos y es posible una superposición de límites. El primer tipo requiere del morir como requisito previsible y altamente probable, o incluso seguro, del autosacrificio, condición para alcanzar un objetivo de destrucción de un oponente; esta acción política implica además la muerte de terceros, incluso de víctimas civiles no involucradas en el conflicto. Sin la muerte propia y de terceros ese objetivo sería inalcanzable.

El segundo tipo es el escape de las obligaciones justa o injustamente impuestas o la transgresión de los deberes con el Estado o con la religión, un escape contrario a los intereses y a la soberanía estatal o religiosa. En el libro IX de *Leyes*, Platón describe las penas que corresponden al suicidio, donde se produce identidad entre la víctima y el victimario (872d-873d). Van Hooff sostiene: “en las *Leyes*, el suicidio [*self-killing*] es el clímax en la terna de homicidios directos contra el propio pueblo”

(2011, p. 186).⁴ En efecto, en la medida en que quien se da muerte tiene deberes con el Estado, los componentes políticos de este suicidio son innegables. Por su parte, Aristóteles, en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, afirma: “el morir por huir de la pobreza o del amor o de algo doloroso, no es propio del valiente sino más bien del cobarde” (1116a). El mismo párrafo vincula la valentía con un valor cívico o político (*politiké*), pues los ciudadanos soportan peligros, ya sea por los castigos o infamia, ya sea por el deseo de gloria, siendo esto último elogiado (cfr. 1116a). La capacidad de soportar el peligro y las exigencias de la vida social jerarquizada serían, para Aristóteles, una virtud política y no solo moral. Quien se autosacrifica en un contexto de conflicto asimétrico puede ser víctima de la atribución de una patología por parte del poder del que escapa, que niega así todo heroísmo y desvaloriza la acción. Ahora bien, quien se da muerte por motivos ético-políticos contraría esa pretensión del poder al que se opone y ejerce un acto que corresponde a su voluntad. Actúa sabiendo que el autosacrificio puede llevar a la muerte y que, con ella, quedará privado del ejercicio de la voluntad, pero sabe que de esa privación se puede desprender una transferencia positiva de valor a la reivindicación tácita o explícita que suele acompañar a tal acto. De esa privación se origina la acusación de padecer una patología, que es eje del reproche que levanta Spinoza contra el suicidio en la *Ética* ([1677] 2004).

Platón y Aristóteles parecen hablar más bien de los libres cuando se refieren al suicidio. Séneca, en cambio, en el libro VIII de las *Cartas a Lucilio*, destaca que el suicidio también es una posibilidad para los humildes, y expone dos ejemplos de esclavos que optan por la muerte para evitar un destino peor: morir luchando contra las fieras en un espectáculo público.⁵ El primero, germánico, aprovechando un descanso en el entrenamiento matinal, se excusó para evacuar y, en las letrinas, se atragantó con el palo y la esponja destinado a otros menesteres; el segundo, al ser llevado en un carro para presentarse al circo, introdujo su cabeza en los radios de la rueda, que se la cercenaron (VIII, ep. 70, §§ 20-23). A través de esos actos se liberan de esa imposición y pierden su condición de sometidos. Unos, libres, escapan a la posible muerte

⁴ Salvo que se establezca que se está empleando una traducción ajena, las traducciones del inglés y del francés son mías.

⁵ Filosóficamente puede ser más relevante analizar el suicidio de los esclavos descritos por Séneca que el suyo.

que supone sobrellevar las cargas del Estado; otros, esclavos, escapan, con una muerte anticipada, cierta y escogida, a la muerte próxima en el espectáculo que impone una nación extranjera y tirana. La imposibilidad de presión que impone a su señor, público o privado, el esclavo que se suicida desestabiliza al individuo, no solo en cuanto es él mismo, sino en cuanto es un entretejido de relaciones sociales y legales. Con ello, deja perplejo al Estado, que no logra realizar el fin que buscaba por medio del cautivo. El autosacrificio de los esclavos descrito por Séneca es más que sustraerse al Estado, pues se le impone un cambio en el programa y escenografía que tenía previsto para aquellos.

El tercer tipo de autosacrificio ético-político se caracteriza porque se está dispuesto a morir en la acción y no se busca la muerte de terceros, pero se está dispuesto a que ambas situaciones ocurran para cumplir el objetivo. Tal el caso del capitán John Brown en la serie de acciones armadas para liberar esclavos negros en la década de 1850 a 1859, en Estados Unidos (cfr. Kansas State Historical Society, s. f.). El hecho de que las acciones llevadas a cabo por John Brown diesen lugar a la muerte de varias personas, sin habérselo propuesto como objetivo, no disminuye el riesgo corrido por él. En su discurso ante la corte que le condenó a muerte, al recibir la sentencia sostuvo: “si se considera necesario que deba perder mi vida por la promoción de los fines de la justicia y que mezcle mi sangre con la de mis hijos, y con la de los millones de esclavos de este país esclavo [...] digo: sea” (Brown, 1859). En un contexto distinto, el fundador del Partido Pantera Negra, Huey Percy Newton, utiliza el concepto de *revolutionary suicide*, definido como el precio que se debe pagar por el autorrespeto, pero eso no significa que “yo y mis camaradas tengamos un deseo de muerte; significa lo opuesto [...] la primera lección que debe aprender un revolucionario es que es un hombre condenado” (Newton, [1973] 1995, p. 6), oración, esta última, que alude a Bakunin.⁶ Newton se sitúa entre el caso de Brown y el que discutiré a continuación porque, al aceptar que otras personas puedan sufrir daños en un autosacrificio, se separa del concepto riguroso de este, que tipificamos en el próximo párrafo. El capitán Brown y Newton contribuyen a dar el contorno del autosacrificio que describimos en este trabajo, con el que tienen algunos aspectos en común, pero el hecho de aceptar el daño a terceros establece una diferencia.

⁶ La idea proviene de Sergei Netchaïev, autor del *Catecismo del revolucionario* (2022 [1868]), que Newton confunde con el *Catecismo revolucionario* de Bakunin.

En cuarto lugar aparece el tipo de autosacrificio de los ayunos ético-políticos reiterados que implican la autoinhibición de dañar a terceros, ni moral ni físicamente, así como una voluntad no suicida. Es el tipo de autosacrificio que fue practicado por Gandhi. En 1933, en una carta al artista Bireswat Sen, Gandhi explica: “se equivoca al pensar que mi ayuno [*fast*] era un suicidio. Un suicidio es cuando un hombre realiza un acto con la intención de terminar con sus existencia terrenal. Nunca tuve esa intención” (Gandhi, [1933] 1972, carta 488). Cabe destacar que la palabra *fast* o *fasting*, usada por Gandhi para designar en inglés lo que él practicó, significa “ayuno” o “abstinencia alimentaria”, especialmente la que se da en un marco ético-religioso (bajo la hipótesis de instrucción divina en el contexto del hinduismo), lo que incrementa, por su vínculo con la cultura vernácula, la acogida por parte de la población de ese ayuno, acogida que será un eficaz instrumento de lucha pacífica anticolonial. En la concepción de Gandhi, la muerte a la que se expone quien practica el ayuno no proviene de la acción de terceros ni de la de sí mismo, sino de la inacción de uno en relación con los alimentos y de la decisión de la autoridad de no cesar la injusticia con quien ayuna. Aquello es, técnicamente, resistencia pasiva. En sentido estricto, solo este cuarto tipo cumple de forma plena con la definición dada inicialmente.

Esbozada esta tipología esquemática, conviene examinar el carácter polémico del autosacrificio, incluso del cuarto tipo. Una de las primeras disputas en torno al autosacrificio político opone la interpretación que le dan quienes lo practican —frecuentemente en situación de debilidad ante un poder superior— a aquella que da el Estado u otro poder que se siente amenazado por ese autosacrificio. Los primeros suelen entenderlo como un martirio que sobrepasa al individuo que muere; el segundo, como una patología mental o un fallo de individuación en una persona o un grupo de personas (Gambetta, [2005] 2009). Uno de los puntos culminantes de la polémica se expresa en la oposición que realiza Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* entre, por un lado, la “pagana” Lucrecia, que se suicida tras ser violada por Sexto Tarquinio y es culpable, para Agustín, de haberse dado muerte (I, 19, 2, p. 100), y, por otro, las “vírgenes cristianas”, que se suicidan y evitan así ser violadas por las tropas del rey bárbaro Alarico. Ahora bien, en la interpretación agustiniana, estas actúan por mandato divino (I, 26, p. 112) mientras que aquella por debilidad del pudor (*pudor infirmitas*) (I, 19, 3, p. 101). Ninguna violación y ningún suicidio es idéntico al otro, pero lo relevante es aquí la expresión del contexto significativo,

social y religioso en que un hecho adquiere sentido; para Agustín, las *cristianas* son mártires e inocentes mientras que la *pagana* es culpable de suicidio. Por eso, en la valoración del autosacrificio, la simple distinción entre una supuesta voluntad suicida o ausencia de ella está dotada de componentes valóricos, en los que ninguno de ambos hechos está provisto de propiedades “ontológicas”, sino significativas y, en especial, significativas ético-políticamente: la existencia de una voluntad de muerte, su naturaleza y vínculo con una patología o, en cambio, con un proceso de lucha colectivo no es una constatación ontológica, sino un campo de debate cuyo contorno y contenido es inaugurado por ese mismo autosacrificio.

También en un contexto cristiano, catorce siglos más tarde, el capitán John Brown se inspira por concepciones religiosas. Perder la vida, para él, fue una necesidad que se deducía de seguir el mandato divino contenido en la Biblia, en especial en Mateo 7:12 y Hebreos 13:3: “Me atreví a actuar bajo aquella instrucción” (Brown, 1859), declara a la corte al conocer la sentencia de muerte. Gandhi consideraba que un ayuno realizado al margen de ese contexto religioso, al margen de la *satyagraha*, correspondería a lo que popularmente es llamado “huelga de hambre”, que se iniciaba sin preparación espiritual previa (cfr. Gandhi, 1965, p. 7).⁷ Pero no hay consenso sobre la necesidad de un criterio religioso para distinguir el ayuno de la huelga de hambre. Esta última fue practicada en 2020 por el machi Celestino Córdova, quien declara, como sus familiares, algunos motivos espirituales para llevarla a cabo:

[...] es una herramienta extrema que tienen los privados de libertad para poder exigir el cumplimiento de una demanda. En este sentido, nos parece aberrante que en pleno siglo XXI se tenga que exponer la vida de esa manera para exigir la aplicación de un derecho [...]. Este tremendo sacrificio espiritual de 107 días que realizó nuestra autoridad ancestral [Celestino Córdova] fue mandado así, desde el mundo espiritual (Córdova *et al.*, 2020).⁸

⁷ Gandhi realizó cinco ayunos en Sudáfrica y veintinueve en India, algunos secos (cfr. Sabarmati Ashram Preservation and Memorial Trust, 2022).

⁸ Condenado por incendio con resultado de muerte (cfr. *c/ Celestino Cerafín Córdova Tránsito*, 2014), el juicio no careció de controversia, pero su discusión no

Incluso sin equivalencia exacta entre el término *fast*, utilizado por Gandhi, y el concepto de “huelga de hambre”, ambas prácticas tienen componentes que permiten tratarlas en común sin que la inspiración laica o espiritual altere algunos de sus elementos esenciales. En el ayuno de inspiración religiosa y en la huelga de hambre está en cuestión qué vida hay que llevar, pero no como hecho biológico ni como hecho individual, sino como un hecho que va más allá de lo biológico y de lo individual, entrecruzándose con lo colectivo. La valoración espiritual queda más bien reservada a quien la lleva a cabo y a la interpretación que su comunidad cultural le dé, que puede diferir de la interpretación que le den terceros. A pesar de la eventual inspiración espiritual del ayuno, este y la huelga de hambre no manifiestan la separación tajante que insinúa Gandhi y pueden ser colocados en un contexto más amplio: la disposición al riesgo de morir por causas político-morales. Han sido prácticas reiteradas de las partes débiles en confrontaciones políticas y morales la huelga de hambre, el ayuno y la exposición al riesgo de muerte; el aspecto religioso muchas veces se mezcla y se entrelaza con tensiones éticas y políticas. La inspiración laica o espiritual del riesgo suicida asumido no altera algunos de los aspectos esenciales de esas acciones.

En el autosacrificio queda en entredicho lo que Rossello llama (con otros fines) la “complicidad” entre la soberanía moderna y el humanismo (2017, p. 14). Discutiendo algunas opciones metafísicas de Carl Schmitt, Rosello (2017, p. 3) plantea que en el campo de la teoría de los derechos humanos se ha esgrimido el humanismo contra la soberanía estatal, con lo que se reproduce la afinidad entre ambos conceptos, pues el humanismo estaría implicado en los supuestos metafísicos de esa misma soberanía. Conviene inspirarse en esta indicación para el análisis de la relación entre el darse muerte con fines políticos y el Estado, pues puede entenderse que, con el darse muerte o exponerse al riesgo de muerte ético-políticos, se establece una soberanía paralela y opuesta a la del Estado. Ayuno y huelga de hambre colocan a otro, a veces el Estado, en una perplejidad que le obliga a negociar o le impide actuar. En ambos casos de autosacrificio, la vida no es un valor en sí, ni un valor fijo, ni máximo, ni que carezca de intercambiabilidad. En el autosacrificio, la opción por la humanidad del ser humano es sometida a alteración y desplazamiento; esa humanidad, en el concepto que se origina en Kant

puede ser llevada a cabo aquí.

(cfr. [1786] 1964a y [1784] 1964b), posee el atributo de ser un fin último y, al mismo tiempo, de que cada uno de sus miembros tiende a él. En cambio, la disponibilidad de la propia vida en el autosacrificio da cuenta de un entramado en el que el ser humano, entendido como un ideal de individualidad y fin de sí mismo, es solo una de las posibilidades que se ofrecen a cada persona. El autosacrificio desestabiliza físicamente al individuo y se opone, con un acto, a la pretensión de que permanecer y luchar por su existencia sea el fin último, como lo piensa Spinoza al condenar el suicidio. El concepto de dignidad (*Würde*), común en las distintas versiones de la ética elaboradas por Kant, carece de los instrumentos necesarios para la comprensión de un hecho tan relevante como algunos de los autosacrificios con fines ético-políticos, que escapan a la idea de la vida humana “racional” como un fin en sí.

Metafísicamente, suicidio y autosacrificio tienen una naturaleza distinta a la de la soberanía: no se trata solo o exactamente de una oposición entre un ser humano y el Estado, ni de una afirmación del individuo contra este. La idea de que el autosacrificio equivalga a una oposición con cierta igualdad entre dos términos no es exacta. Quien se autosacrifica sin dañar a terceros sale del plano de la equivalencia o del equilibrio de dos términos antitéticos, pues actúa por exposición de la debilidad de sí mismo y, con ello, desplaza su vínculo con otro poder, abriendo la posibilidad de que el resultado sea salir de una situación de confrontación directa, pero ineficaz. El individuo que se autosacrifica se desestabiliza y no puede establecer ninguna contrasoberanía. Las opciones y los casos aquí mencionados no restablecen ninguna forma de humanismo; el autosacrificio pocas veces se orienta por el valor del humanismo. La contrasoberanía, si llega a ser establecida, lo será por medio del traslado y del asumir responsabilidades por la comunidad de origen o por los aliados de quien se autosacrifica, pero el autosacrificio no la establece. En ellos está en juego, más que la vida, un tipo de vida, y esta no siempre la individual, sino la de un grupo con el que se tiene vínculos morales. Con algunos autosacrificios se pone en el tapete que no hay *una* vida que merezca ser vivida de cualquier manera ni a cualquier precio, sino múltiples, y que no todas desean permanecer, según una valoración contextual de la vida cuyo eje es provisto por quien se autosacrifica y por la comunidad con la que este se vincula.

Huelga de hambre y suicidio son sacrificios con fines ético-políticos, pero no un “hecho en sí”, algo inmutable y cuya estabilidad supere la interpretación social que cada contexto y cada época les brinda; el

autosacrificio no es, consecuentemente, una esencia, y sus contornos se configuran y refiguran a lo largo tanto de la historia empírica como de la historia de la filosofía. Las características del autosacrificio son, en gran medida, objeto de expresión ritual, donde la apelación a la tradición y la autoridad, humana o divina, histórica o presente, desempeña un papel central. La voluntad de sacrificio no es anterior a la ritualización, sino que se constituye en ella y por ella. La acción autosacrificial con finalidad política no se da *en* un contexto, sino que contribuye a crearlo. Los conceptos de “ritualización” (Fierke) y de “drama” (Boitano) aplicados al autosacrificio son adecuados a condición de aceptar, también, que el *guión* del suicidio y de la huelga de hambre con fines ético-políticos no son fruto de un autor que se asemeje a un demiurgo, sino que la autoría es colectiva y se produce en la misma representación. El autosacrificio participa en la creación y manutención del contexto en que tiene lugar. La opción por la huelga de hambre crea un contexto distinto de aquel del suicidio, pero ambos son opciones de escenificación que se diferencian más por su grado que por su naturaleza. El suicidio suele comenzar con una ideación, planificación y anticipación de las acciones propias y del oponente político (cuando lo hay), lo que puede desarrollarse en meses o años. La imagen del suicidio como un evento instantáneo es una simplificación que no da cuenta del largo proceso y trabajo por medio de los cuales tiene lugar. La huelga de hambre puede llevar a una muerte lenta, pero puede también tener efectos mortales tan rápidos como un suicidio.⁹ No es necesariamente el transcurso de tiempo lo que diferencia ambas formas de autosacrificio, pues la duración de este no es lo esencial. En el caso de los suicidios ético-políticos, es un proceso que siempre requiere maduración, elaboración y distintos grados de escenificación: Quang Duc convocó a la prensa con anterioridad; Allende anunció su “sacrificio” por la radio pocas horas antes de suicidarse. Además, distinguió entre autodefensa y sacrificio: “*El pueblo debe defenderse, pero no sacrificarse. El pueblo no debe dejarse arrasar ni acribillar, pero tampoco puede humillarse*” (Allende, 1973).

Instantáneo o lento, el autosacrificio es un surgimiento más cercano a una irrupción que a una historia “racional”, más una representación única o *répétition* que a una obra escrita que se presenta reiteradamente en un escenario. Conviene entender el concepto de “representación”

⁹ Según sea seca o no, la condición climática, la condición de salud inicial, etc.

con inspiración en el concepto deleuziano de *répétition* (cfr. Deleuze, [1968] 2008). En francés, esta palabra tiene un significado al menos doble: “reiteración” y lo que en castellano, en las artes escénicas y musicales, se llama “ensayo”, en el que se prepara la puesta en escena. La *répétition* deleuziana se relaciona con lo que no puede ser sustituible ni intercambiable; en el caso del autosacrificio, se trata de una *répétition* no solo porque una vida que está en juego sea siempre única, sino porque el contexto y su eficacia son creados por ese poner en juego una vida que debe resolverse por su cese o continuidad en un presente único, irrepetible y casi siempre imprevisible. El rito del suicidio o de la huelga de hambre es una *répétition*, un acontecimiento único, no un volver a presentar. El autosacrificio político no siempre es historia, si entendemos por esta una narración con secuencia lógica; es más bien lo que muchas veces irrumpe en la historia. El contexto único y de asimetría entre relaciones de poder es parte esencial del autosacrificio; la representación, entendida como *répétition*, es pieza clave en la creación del contexto desde el cual será interpretado el autosacrificio.

Acción directa, resistencia y a-soberanía

Aunque frecuentemente asociado a Thoreau, el concepto de “desobediencia civil” no fue descrito por él; el texto *Civil Disobedience* fue publicado inicialmente bajo el nombre de *Resistance to Civil Government*, donde se refiere a la *action from principle* (acción por o según principios), que es descrita principalmente por sus efectos. Thoreau asocia la desobediencia a la resistencia sin mediar intermedio:

Acción por principio —la percepción y la ejecución de lo correcto—, cambia las cosas y las relaciones; es algo esencialmente revolucionario [...] Existen leyes injustas: ¿debemos contentarnos de obedecerlas, o trabajar para enmendarlas, y obedecerlas solo cuando lo hayamos logrado, o debemos transgredirlas desde el principio? (Thoreau, 1849, p. 197).

La idea de *action from principle* tendrá una inflexión, una década después de la publicación de *Resistance to Civil Government*, en *A Plea for Captain John Brown* (1860). En este se constata cierto desplazamiento hacia la aceptación de una violencia defensiva, desplazamiento tal vez debido a que la apología hecha por Thoreau del capitán apuntaba no a un fin teórico, sino a evitar una previsible condena a muerte. Es un texto

político que se sitúa en un contexto que busca una reacción de clemencia ante la inminencia de la ejecución de una persona con quien Thoreau tenía simpatías ideológicas.¹⁰

La teoría de la resistencia pasiva de Gandhi se inspira en Thoreau, por medio de *Resistance to Civil Government* y *Walden*, según el mismo líder indio explicó en 1929.¹¹ En la línea establecida por Thoreau de no aguardar a alcanzar una mayoría para actuar, Gandhi describe, en el discurso pronunciado en Aslali en 1930, la acción directa como una transgresión de la ley que puede tener consecuencias negativas, que son aceptadas por quien lo pone en práctica, incluso al punto de morir por ello (cfr. Gandhi, 1930), aunque no se encuentra en él la ya vista validación de la violencia hacia la que se desplaza Thoreau. Tanto en Thoreau como en Gandhi la desobediencia civil se da en un contexto de conflicto político que puede costar la vida a uno mismo o a terceros, por lo que se trata de una afirmación con consecuencias inmediatas, hecho que puede incidir en la definición que esos autores le dan. En Thoreau y Gandhi se expresa la disposición a no vivir según ciertas formas o bajo ciertas injusticias y a preferir la muerte antes que mantenerse en ellas o ser su cómplice. En ambos casos la muerte no es autoinfligida, sino que la acción que da lugar a ella, si ocurriera, es iniciativa de un tercero, casi siempre un oponente político o moral.

Por medio de Gandhi, Thoreau también influye en Martin Luther King y la teoría puesta en práctica por este de la acción directa:

Preguntaréis: “¿Por qué acción directa?” [*direct action*] [...]. “¿Acaso no es el de la negociación el camino mejor?” Tenéis razón para abogar por la negociación. De hecho, esto es lo que realmente se propone la acción directa, no-violenta: trata de crear una crisis tal, y de originar tal tensión, que una comunidad que se ha

¹⁰ La defensa que hace Thoreau del capitán fue leída el 30 de octubre de 1859 en Concord y repetida el 1 de noviembre en Boston. La pena de muerte le fue comunicada al capitán John Brown el 2 noviembre de 1859 y ejecutada un mes después (cfr. Thoreau, 1860).

¹¹ “My first introduction to Thoreau’s writings was I think in 1907 or late when I was in the thick of passive resistance struggle. A friend sent me Thoreau’s essay on civil disobedience. It left a deep impression upon me. [...] His ‘Walden’ and other short essays all of which I read with great pleasure and equal profit [...]” (Gandhi, [1929] 1970, p. 553).

negado constantemente a negociar se ve obligada a hacer frente a este problema. Trata de dramatizar tanto la cuestión, que ya no puede ser desconocida bajo ningún concepto. [...] La meta de nuestro programa de acción directa radica en crear una situación tan plétórica de crisis que desemboque inevitablemente en la salida negociadora (King, [1963] 2019).

La institución obligada a negociar muchas veces es el Estado-nación en que se vive o el Estado-nación colonial, cuya soberanía se desplaza y debilita. Eso facilita que surja un contrapoder, pero el autosacrificio no es en sí un contrapoder. El autosacrificio es un acto, una *performance*, más que una argumentación o una tesis, pero no un acto solo individual, y da cuenta de que el autosacrificio y las emociones ligadas a él se vinculan con nuevas formas de resistencia política incluso internacionales (como piensa Fierke). Ello altera un tablero constituido conforme con un derecho internacional que solo acepta a Estados y organismos internacionales como sujetos de acción política internacional. Además, el autosacrificio aparece de distinto modo en las comunidades que *ya* han perdido su soberanía, de forma que se da en contextos donde la relación entre interior y exterior, así como el ser un actor individual autónomo, ya han sido puestos en cuestión (cfr. Fierke, 2013, p. 7). Agrega que la campaña no violenta de Gandhi puso en el tapete la pregunta por “las reglas de quién, la soberanía de quién, y la seguridad de quién” (2013, p. 9), caso en que movilización por principios reemplazó la movilización militar. Por eso, el tema no debe ser tratado solo, o no siempre, desde el punto de vista del suicidio soberano individual, ni de las heridas mutuas propias de la guerra, ni bajo la oposición amistad/enemistad, ni desde el punto de vista de la relación asimétrica entre dos poderes que se produce en la tortura. Esa sola constatación distancia el análisis del autosacrificio de algunas hipótesis individualistas, incluso si el autosacrificio es visto como una capacidad individual positiva (cfr. Hume, 1777) o negativa (cfr. Durkheim, 1897).

Fierke (2013, p. 39) afirma que el autosacrificio está incorporado a un sistema histórico de significados y que implica tres componentes: el ritual, que afecta a las realidades y percepciones sociales y está caracterizado por su formalidad; el tradicionalismo, que incluye repetición de actividades provenientes de otros períodos, y, finalmente, la invariancia, que suele suponer un autocontrol físico e invoca una

autoridad tradicional. La mayoría de las expresiones de auto sacrificio que examina Fierke se relacionan con sistemas culturales y religiosos más amplios, que dan significado al “martirio” (2013, p. 43);¹² es más: la forma espectacular del autosacrificio hace que se emparente con la *performance* teatral (cfr. 2013, p. 44). En conjunto, la decisión de un individuo de realizar un autosacrificio debería, según la autora, ser reestructurada en términos sociopolíticos, por lo que sería necesario tomar distancia respecto de la idea de que la racionalidad es propiedad de los individuos; ciertas reglas del juego colectivas serían una condición necesaria para entender la acción individual, cuya intencionalidad superan. La aproximación hacia el autosacrificio como un hecho individual es un juicio, o más bien un prejuicio, doble: por un lado, es un juicio antropológico sobre la naturaleza y condición política de algunos seres humanos en la época actual; por otra, un juicio político sobre la naturaleza, también política, del acto de autosacrificio. Quienes realizan un sacrificio ético-político, además, muchas veces alcanzan el nivel de agente político internacional; tal fue el caso de Gandhi, entre otros, cuya incidencia en la política exterior británica está bien documentada. Por eso, atribuir el sentido individual o colectivo o la noción de martirio o de suicidio a un autosacrificio es ya una valoración conforme a ciertas reglas de significado y no una naturaleza propia del acto. El involucramiento o rechazo inevitable del investigador respecto de algunos de los valores desde y con los cuales se realiza el autosacrificio impide la neutralidad, por lo demás siempre ilusoria, de toda afirmación o incluso descripción de la acción de un agente ético-político.

Inestabilidad del individuo y autosacrificio

El conflicto de interpretación descrito en relación con la distinción agustiniana de que la pagana Lucrecia se suicida por sobrevaloración de su honor, quizás dañado por una posible acusación popular de *pudor infirmitas*, a pesar de ser inocente, y, en cambio, las vírgenes cristianas lo hacen por mandato divino (I, 26, p. 112) da cuenta de que darse muerte ético-políticamente plantea problemas de interpretación y de gobierno al Estado o a poderes que buscan institucionalizarse, ya sea religiosos o laicos. Estos problemas se deducen de la inestabilidad del individuo

¹² Por ejemplo, los casos, en Irlanda del Norte, de Bobby Sands entre 1980 y 1981; en Polonia, Jerzy Popieluszko, en 1984; en Vietnam, Quang Duc, en 1963; en Túnez, Mohamed Bouazizi, en 2010; secundariamente, Gandhi.

que el autosacrificio pone en el tapete. Sin embargo, suponer que esa inestabilidad se limita a enfrentar los derechos del individuo con los de una institución es insuficiente para comprender el autosacrificio. El conflicto de estabilidad individual generado por el autosacrificio da cuenta, también, de un conflicto que no es psicológico, sino el de una tensión con algún poder externo, sea o no de ocupación colonial.

El autosacrificio es difícilmente entendible en el plano de una filosofía que establezca una oposición de principio entre individuo y colectividad. Por eso, ni Hume ni Durkheim son suficientes para entender el fenómeno del autosacrificio político, aunque pueda ser considerado una subespecie del suicidio y, dentro de este, de suicidio soberano (concepto que Durkheim hubiese rechazado). En efecto, Hume explica el suicidio a partir de una disposición plena de la vida propia (*Of Suicide*, Mil 584) motivado por escapar a una condena o una imposibilidad de soportar males en un individuo que ya no es de utilidad pública, lo que para el autor escocés no implicaría invadir terrenos en los que estén en juego los derechos de la sociedad o de la divinidad (cfr. Mil 582-587). En el autosacrificio político, la disposición de la vida de cada cual está en relación no solo con la vida biológica, sino con cierto tipo de vida propia y de la comunidad con que se está vinculado. Este aspecto repugna a Durkheim (1897), quien interpreta el autosacrificio como una anomalía, ya sea por exceso o defecto de la individuación en relación con la influencia de la sociedad sobre esta. Ese prejuicio individualista le impide ver que en muchos autosacrificios ético-políticos no hay un individuo aislado que, separado de la sociedad, se auto sacrifique, sino que el ejecutor del acto se forma y se constituye en esa comunidad, que es la que da sentido a la representación de dicho acto. El eco de Durkheim y su exaltación de un tipo de individualismo occidental se escucha aún hoy en la interpretación del darse muerte político como una forma de patología mental, pieza importante en el argumento que tiende a la legitimación colonial bajo el supuesto de que hay algunas sociedades inferiores (cfr. Gonthier, 1998). Contrariamente a lo que piensa Durkheim, el autosacrificio no es una falla del individuo, sino una forma de relación.

En el pensamiento de Judith Butler, la constitución de la subjetividad por medio de la relación, incluso de dominio, está cargada de componentes ontológicos, pues el individuo se constituye como tal en esa relación. En *The Psychic Life of Power*, Butler explica que el poder actúa en el sujeto al menos de dos maneras. La primera, porque hace

posible al sujeto; la segunda, porque el poder es tomado y reiterado en la “propia” acción del sujeto. En el actuar, el sujeto eclipsa las condiciones de su propia emergencia, eclipsa poder con poder. Butler agrega que el poder es un efecto deseado en el sujeto (1997, p. 14). La sujeción es una subordinación que el sujeto se ofrece a sí mismo, pero la sujeción produce al sujeto, producción y sujeción que es precondition de la acción de este; con ello, la sujeción es la garantía de la resistencia (1997, p. 14). Butler concluye que la base de relaciones de sujeción y dominación son correlativas: también la dominación requiere de la sujeción, lo que no impide que la subjetividad adquiera un aspecto óntico en la medida en que constituye tanto al ser del individuo como la relación social y política que lo define como tal. El sacrificio ético-político desarticula la constitución del sujeto que lo practica y también desarticula al Estado, tanto porque este pierde apoyo inmediato en aquel como por el hecho de que el poder ya no tiene quién lo reitere y pueda darle continuidad histórica. El sacrificio aquí estudiado debilita o anula el ejercicio de la soberanía estatal sin constituir una contraparte.

Siendo el ser humano sociable, una separación completa entre vida “individual” y vida “social” es una ficción, efímera, si la consideramos desde la perspectiva de la historia de la filosofía occidental, y restringidísima territorialmente, si la consideramos desde una perspectiva filosófica extraeuropea. Ni siquiera hay consenso en el Occidente filosófico sobre tal separación. Ya en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en la explicación previa al texto principal, Rousseau afirma que nunca ha existido un estado natural en el que el ser humano haya vivido aislado, fuera de sus vínculos sociales, y que ese planteamiento es solo una necesidad intelectual para comprender el estado actual (cfr. Rousseau, [1755] 1970a). Para Lévi-Strauss, esa inspiración da cuenta de la dificultad de separar al individuo de la sociedad en que vive y de separar la vida biológica de vida cultural, por lo que sostiene que “el hombre es un ser biológico al mismo tiempo que social” ([1948] 1981, p. 3). Para él, resulta contradictorio referirse a un estado de la evolución del ser humano en el cual los humanos, en ausencia de toda organización social, no hayan desarrollado formas de actividad que son parte de la *cultura*. En esta concepción, la cultura no se yuxtapone a la vida ni la substituye: “en un sentido, substituye a la vida, en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de nuevo orden” ([1948] 1981, p. 4). Esto no significa que no haya alguna oposición entre vida biológica y cultural, pues eso

sería, para Lévi-Strauss, negarse a comprender los fenómenos sociales; establecer la oposición es necesario, no para mantenerla a ultranza, sino para comprender su inseparable conexión. Un niño no existe sin los cuidados biológicos y culturales de su madre; ella es parte de su *condition naturelle* individual (cfr. [1948] 1981, p. 5), lo que da cuenta de que no es posible esperar tipos de comportamiento precultural (cfr. [1948] 1981, p. 6).

Hay un lazo entre el individuo y la sociedad, entre este y los valores de la sociedad en que vive. La vida social se constituye tanto en la cooperación y la dependencia como en las relaciones jerárquicas o de oposición, y ambas se complementan y se requieren. Cooperación, dependencia, jerarquía y oposición no son condiciones separables y que se agreguen a un individuo ya existente y ajeno a esas circunstancias, sino que estas lo constituyen en lo que llegue a ser, y su ser constituye esas relaciones. Marie Garrau y Alice Le Goff han mostrado, en relación con la teoría del cuidado (*care*) y de la dependencia personal, en especial de discapacitados y enfermos, el carácter ambiguo o incluso positivo de la dependencia, poniendo el acento en que esta no es exclusiva de quienes sufren, sino propia de la existencia humana. La dependencia, para ellas, hace posible la capacidad de acción y no solo la limita, lo que habría sido, según las autoras, insuficientemente visto en las teorías sociales dominantes del vínculo social (Garrau y Le Goff, 2010). De modo semejante, el individuo que se autosacrifica no obtiene su capacidad de acción solo de sí mismo, sino del entramado social en que se formó y encuentra, de los apoyos y ausencia de apoyos que le ha dado su cultura y su comunidad. El juicio político, muchas veces negativo, que cae sobre la dependencia o sobre la dependencia jerárquica no debiera fundarse tanto en esa misma noción, sino en que este componente de toda relación social muchas veces sea el instrumento para transformar cooperación en explotación, para establecer clases sociales que se perpetúan intergeneracionalmente según quién ocupe qué lado de una relación social, o para mantener una condición neocolonial con violencia geopolítica tácita o explícita. No se da nunca una vida *puramente* biológica, completamente desnuda, ni completamente individual, desprovista de vínculos y antecedentes sociales, por precaria que sea, o, lo que es lo mismo, tampoco hay un suicidio político puramente individual. El autosacrificio no es un caso de simple vulnerabilidad ni de dependencia, sino expresión del el entramado supraindividual de la vida.

El autosacrificio solo se entiende en un *entramado* de vida, pero tiene la característica de intensificar voluntariamente la vulnerabilidad y de poner de relieve la dependencia. El autosacrificio transfiere un aspecto de la responsabilidad de la vida propia a terceros, pero de tal forma que hace reserva del derecho de poner término a la transferencia y a la vida, con lo cual, paradójicamente, reafirma la responsabilidad de quien realiza el acto y la retira a terceros. El autosacrificio da y retira responsabilidades. Con ello cuestiona e, incluso, en situaciones singulares, subvierte uno de los principios que fundan al Estado: el cuidado de las personas. El Estado, al ser privado del decidir a quién vuelve precario o da muerte, disuelve su anclaje en las personas a las que se ha comprometido a cuidar y mandar.

Toda dependencia y todo dominio pueden ser o incentivados o suspendidos con la disposición a la muerte por la inestabilidad del individuo. Ahora bien, la dependencia no es, naturalmente, lo mismo que el dominio, pero tienen aspectos semejantes por ser interrelación y por el hecho de que ambas contribuyen a constituir al ser humano en sociedad. La disposición a la muerte modifica la condición política en que se vive, incluso si tal no es el propósito de quien la manifiesta. Con ello, el ejercicio de la soberanía por parte de la autoridad política queda en entredicho: el dominio estatal que se desea ejercer se vuelve ineficaz y la soberanía estatal pierde apoyo, pierde agarre en el objeto de su actividad. La misma disposición que manifiesta un ciudadano dispuesto a morir por el Estado y que da a este su vigor puede volverse una amenaza si se está dispuesto a darse muerte cuando el Estado le requiere, ya sea para una participación corporal en una actividad decidida por el Estado, ya sea cuando no se está conforme con el trato que el Estado le da. Darse muerte es una acción; resistir pasivamente con el ayuno, también. Negarse al requerimiento político no necesariamente supone poner en tela de juicio la soberanía del Estado; alguien puede negarle su disponibilidad por pacifismo, por no abandonar a alguien dependiente, sin poner en tela de juicio, de forma general, la legitimidad del dominio político que el Estado ejerce. Esa situación es distinta de negar por completo el estar disponible al Estado, o bien, negarse al requerimiento cuando este pregunta por actos que una persona ha realizado. Responder a ello con la inestabilidad individual o la muerte es negar el dominio que el Estado pueda tener sobre una persona, y negarlo de forma absoluta, lo que es un límite a la jurisdicción y a la soberanía de este, aunque no se levante un poder alternativo.

Conclusión: Arquímedes sin punto de apoyo

El autosacrificio político es temido al menos por tres razones, una privada y dos públicas. Temen, privadamente, los cercanos a quien se propone practicarlo, por la vida de este y por los dolores de la ausencia futura de ese ser querido, si tuviera éxito en su propósito. Temen, más distantes, los poderes públicos, porque ignoran cómo enfrentar la disposición a la inestabilidad del individuo, al que no saben si tratar como a un enemigo o como a un partisano, y porque el suicidio acarrea la disolución del objeto que justifica la existencia de esos mismos poderes y la pompa y remuneraciones que beneficia a quienes están a cargo de él.

Pero sería un error asociar el autosacrificio ético-político con el acto de un enemigo o intentar comprenderlo desde la teoría de la guerra. La guerra es una forma de disputa de soberanía, pero el autosacrificio que se impone no herir a terceros se vive en el borde exterior de la soberanía y, por tanto, en el borde exterior de la guerra, y busca no involucrarse en un conflicto de *ese* tipo, pero incidir en la disputa. Ya sea por conveniencia táctica, ya sea por convicción, la huelga de hambre y el suicidio ético-político del cuarto tipo de la tipología antes establecida subentienden que es posible una alternativa distinta a la simple confrontación, a diferencia de las armas, que hablan con otro lenguaje. Por eso, quien se autosacrifica nunca es un enemigo, ni convencional (agente declarado de una potencia hostil) ni partisano (agente sin uniforme de una potencia enemiga), según la nomenclatura de Schmitt. Para él ([1962] 2017, p. 47), en la guerra partisana se unen dos procesos, que consisten, por un lado, en la resistencia de la población a una invasión, y por otro, en la utilización de esa población por terceras potencias. Según Schmitt, con ello el partisano, el irregular, se ha convertido en figura central. “La guerra fría se burla de todas las distinciones clásicas entre guerra y paz, paz y neutralidad, entre política y economía, entre militar y civil, entre combatiente y no combatiente; lo único que mantiene es la distinción entre amigo y enemigo” ([1962] 2017, p. 48). El partisano tendría cuatro características. La primera: es un luchador irregular (no lleva uniforme) (cfr. [1962] 2017, p. 21). La segunda es que se caracteriza por el intenso compromiso político (*intensive politische Engagement*). La tercera, que dispone de una amplia movilidad, pero *siempre* está vinculado a una organización regular. Y, finalmente, la cuarta: tiene una naturaleza “telúrica” ([1962] 2017, p. 26). Es razonable sostener que quien se autosacrifica por motivos

ético-políticos cumple las características primera, segunda y cuarta. La tercera, en cambio, no parece corresponder al autosacrificio político contemporáneo, pues quien lo practica, en la actualidad, no suele estar vinculado a una organización *regular*, o al menos no está vinculado a una organización militar regular, pero sí puede estarlo a organizaciones civiles medianamente formales. La asignación de la tercera característica al partisano, por parte de Schmitt, podría, hoy, llevar erróneamente a considerar a quien se autosacrifica como un enemigo, además irregular, con quien no hay relaciones jurídicas. Schmitt afirma que no se puede comprender al otro si se reprime de la conciencia científica el fenómeno de la hostilidad entre los hombres (cfr. [1962] 2017, p. 26), pero yerra al no considerar que el otro puede ser también incomprensible, y excluye el fenómeno del autosacrificio, que anula, al menos parcialmente, la teoría de la guerra y del enemigo esbozada por él. El autosacrificio puede ser considerado una característica antropológica.

El partisano también está dispuesto a realizar un sacrificio político-militar, pero entre este y quien, sin ser partisano, se autosacrifica hay diferencias esenciales: quien se autosacrifica es un irregular, pero un irregular civil. Comparten la disposición a morir, pero la destrucción del poder enemigo por medio de la destrucción o amenaza indiscriminada a las personas que son portadoras de ese poder o a civiles asociados a este no está en los planes del autosacrificio, sino más bien paralizar al contrincante, que muchas veces no es considerado enemigo, sino opositor, agudizando el conflicto pero manteniéndolo en un plano civil. Por eso, aunque cumpliera la tercera característica que Schmitt atribuye al partisano (dispone de amplia movilidad, pero *siempre* está vinculado a una organización regular), quien se autosacrifica sin buscar la destrucción del opositor no es un militar y no pueden aplicarse a él las normas de la guerra, sino las civiles, ya sean las del Estado en que vive o las reglas de los Convenios de Ginebra si el autosacrificio del tipo del que tratamos aquí se da en situación de guerra (por ejemplo, colonial). Es necesario separar el análisis del autosacrificio político de una teoría de la guerra convencional o no convencional, no por su ausencia de convencionalidad, sino porque no es guerra y sus partícipes son civiles. Por esa razón, ni los planteamientos de *El concepto de lo político* ([1932] 1988) ni aquellos de la *Teoría del partisano* permiten comprender las figuras de sacrificio ético-político descritas en este trabajo: ambos textos de Schmitt se constituyen sobre la base de la soberanía y un concepto de “enemigo” que debe mucho a la filosofía platónico-aristotélica, es

decir, una suposición de que el enemigo es con quien no hay relaciones jurídicas (cfr. *República*, 471a-c; *Política*, 1252b-1284). Algo semejante puede decirse del análisis que considera el autosacrificio exclusivamente desde el punto de vista de la soberanía política o ajeno a la historia político-cultural del contexto en que se da. El autosacrificio ético-político se da en el plano de las relaciones civiles o se esfuerza por trasladarlas a este cuando esas relaciones son precarias o negadas por la guerra u otro conflicto. Tampoco trata al Estado o a sus representantes como enemigos ni contrapone una soberanía a otra, pues la autoaniquilación más bien elimina la soberanía propia: por eso el autosacrificio no destructivo de terceros zapa la instalación de la lógica militar por parte del contrincante y, al mismo tiempo, la del poder civil al que se opone, cuya capacidad de decisión confunde.

En la dialéctica del amo y del siervo descrita en la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel ([1807] 1986) recalca la importancia de la disponibilidad para la muerte como requisito de la salida de la servidumbre. La relación que establece Hegel entre ambas es fenomenológica y propia de un espíritu que no pertenece al ámbito psicológico, sino que más bien es eje del devenir ontológico y ético de ese mismo espíritu. Si el individuo se constituye en esa relación ontológica, también el Estado; el Estado es lo que es gracias a que encuentra alguna forma de apoyo. La *manutención* de la relación colonial es condición del colonialismo, que siempre supone dos grupos de polos: el del colonizado y el del colonizador. Para salvar el dominio, es necesario conservar al dominado en su calidad de tal: la estabilidad ontológica del dominado es una de las principales funciones y condiciones del dominio político, y a la vez un requisito para hacerlo posible. El dominio, en algunos casos, destruye al dominado, y con ello la relación de dominio, pero esa situación, aunque grave y recurrente, no es probablemente mayoritaria en la historia, al menos desde que existe la historia colonial.

Durante la conquista y colonización de América, muchas de las denuncias hechas por frailes contra los civiles y militares que destruían a la población indígena tenían la condición doble de que, por una parte, reflejaban una preocupación sincera por el sufrimiento personal y político de las comunidades y, a la vez, que esa destrucción y deshumanización de los nativos anulaba la posibilidad de cumplir la evangelización exigida por las Bulas de Donación o por otras. La bula *Sublimis Deus* comprendió la necesidad, *religiosa* más que política o económica, de que los indios fuesen considerados humanos y libres; sin la manutención

teórica y práctica de la humanidad indígena no había cumplimiento del propósito, a la vez evangélico y de aculturación, que este requería. Los encomenderos, en cambio, se sublevaron contra las Nuevas Leyes de Indias en Perú y México, poniendo en peligro, por explotación laboral y otras formas de semiesclavitud tácita, la subsistencia de los indígenas colonizados y, con ello, poniendo en peligro la colonización misma. La condición colonial tiene por requisito la manutención y reproducción del indígena como mano de obra y de servicio. La introducción de negros en América da cuenta de un importante fracaso en la colonización, cuyo programa económico hunde y renueva. La muerte y el suicidio de algunos indígenas en tiempos de la colonia impide el cumplimiento de una tarea política colonial, como lo también lo impidió el suicidio de los esclavos que describe Séneca: en una condición colonial, hay motivos políticos para temer que la inestabilidad del colonizado sea tal que este desaparezca:

[...] con matarlo [Pedro de Valdivia al cacique Tanjalongo],¹³ no pagaba lo que debía ni el mal daño que por su causa habíamos recibido, y con cortarle los pies le sería más castigo y los indios, viendo que aquel cacique estaba en la casa en su tierra por consentidor e inventor del alzamiento le habían cortado los pies y otros diez caciques muertos, estarían temerosos y no cometerían traición. Este es un género de castigo que para los indios es el más conveniente y no matarlos (De Vivar, [1558] 1987, c. XLIX).

Valdivia, con su poder, intimida a los indígenas, lo que requiere mantener con vida a Tanjalongo; si este se hubiese dado muerte, hubiese replicado la acción de los esclavos que describe Séneca y el conquistador español hubiese perdido el punto de apoyo en el miedo, condición de su poder, no sobre el cacique preso, sino sobre los mapuches todavía no dominados. Ahora bien, no conviene entender que ese apoyo sea solo la presión del Estado sobre un individuo: la presión sobre Tanjalongo tiene la finalidad política de ejercerse sobre la comunidad a la que este pertenece. Valdivia no actúa en relación con un individuo ni su acto es personal; lo que busca es representar y mantener el poder

¹³ Cacique del Valle del Aconcagua, se rebeló en 1541 contra la ocupación dirigida por Pedro de Valdivia en lo que hoy es Santiago de Chile.

colonial mediante la presión sobre un individuo: Valdivia actúa como representante de un poder público ante un poder público encarnado en Tanjalongo. En situaciones políticas contemporáneas, la relación tiende a ser menos orgánica o jerárquica: algunos individuos que se sacrifican por motivos ético-políticos no tienen ni necesitan vínculos de dependencia orgánica con las instituciones culturales o tradicionales que dan sentido a su acto.

El darse muerte con fines ético-políticos no opone siempre la soberanía del individuo a la del Estado; el darse muerte con fines políticos puede dislocar o desplazar esa oposición e incluso el concepto mismo de “soberanía” aplicado al individuo. La relación entre la soberanía del Estado y la de una persona ha sido puesta de relieve en numerosas oportunidades: la noción de “cuerpo político” está asociada a la de “soberanía” en Hobbes y en Rousseau, y la capacidad de acción de la persona tiene como modelo la del Estado, y viceversa, tanto más en la Modernidad, hecho descrito, entre otros autores, por Derrida en su trabajo sobre la soberanía (2008). El darse muerte reduce la presión y por lo tanto la capacidad de acción del Estado, pero es necesario interrogar qué sucede al disminuirla.

La presión tiene al menos dos partícipes, que son el Estado y el sujeto (objeto); sobre este quiere aquel ejercer soberanía, soberanía cuya comprensión, como el ejercicio de la voluntad (general u otra, según distintos autores), parece adecuadamente definida en el libro II de *Du contrat social* (Rousseau, [1762] 1970b). El darse muerte con fines políticos disminuye ese ejercicio, incluso puede anularlo, y puede hacer vana la voluntad del Estado porque le quita apoyo y vuelve inútil esa capacidad de proteger y castigar que, al menos en la Modernidad, es uno de los fundamentos de su soberanía. El suicidio de los esclavos descritos por Séneca no escapa a ese hecho y sería superficial considerarlo solo como un acto de desesperación. Ambos esclavos son fruto de la práctica colonial de Roma, una de cuyas finalidades es obtener fuerza de trabajo tanto con fines económicos como de divertimento (la lucha entre gladiadores, la lucha contra fieras) para los ciudadanos romanos. Esos espectáculos eran, además, una escenificación de un poder sobre otro, tanto como lo fue la exhibición, a principios del siglo XIX, de algunos kaweskar y otros indígenas chilenos en circos y zoológicos europeos (cfr. Báez, 2019), lo que exhibía la pretensión de superioridad de la filosofía del progreso y del humanismo en relación con los indígenas. Los casos de Gandhi, Quang Duc y Celestino Córdova también se dan en un contexto

de colonización o neocolonización y de sus consecuencias. Los tres, también, escenifican una doble merma para el Estado: por un lado, la pérdida de prensión sobre el objeto (los sujetos) al que se aplica su poder, incluso bajo el riesgo de dañarlos; por otro, la incapacidad de proteger a esas personas, a las que podría hacer daño para obtener de ellas el cumplimiento de lo que decida el Estado, pero para ello requiere, inicialmente, un mínimo de protección que permita mantener con vida al objeto de acción soberana durante el tiempo de la explotación laboral o del cumplimiento de las penas. En cuanto el Estado no logra proteger ni castigar ni obtener disciplina, no logra tampoco cumplir con dos de los principios sobre los que fundamenta su existencia: proteger a los individuos y sancionar a los que transgreden el cumplimiento de las normas que han de garantizar la protección. Bouazizi ejemplifica el caso en una condición no colonial.

El Estado es un Arquímedes político; su soberanía es una palanca que requiere un punto de apoyo y la subsistencia de ese punto de apoyo. Quienes luchan por establecer un contrapoder o contrasoberanía buscan apoderarse de la palanca. A diferencia de ellos, quienes están dispuestos a darse muerte o a exponerse al riesgo de muerte con fines ético-políticos, excluyendo el herir a terceros, más bien buscan diluir el punto de apoyo del Estado para generar una situación nueva. Por eso, muchos autosacrificios no deben ser entendidos solo, ni principalmente, como la búsqueda del establecimiento de una soberanía individual que se oponga a la soberanía estatal. Puede ser el caso en algunas situaciones, pero esa pretensión no se da en otros, porque el autosacrificio no se sustenta solo en decisiones individuales y puede, además, transformar esa oposición al modificar uno de los polos. Los autosacrificios están anclados en la tradición, o bien, en comunidades religiosas o laicas. Las figuras de Quang Duc, Gandhi y Córdova no buscan escapar a la prensión del Estado, sino transgredir su poder, haciendo imposible algunas prohibiciones impuestas por este y a la vez el cuidado que el Estado debe dispensar a toda persona. Dejar al otro en una estupefacción que le vuelva difícil actuar no es lo mismo que escapar a su alcance, aunque también esto se obtenga; el darse muerte o exponerse a ella, bajo ciertas condiciones, puede generar un vacío en el punto de apoyo que requiere el Estado para actuar, con lo que se abre una nueva perspectiva.

El paralelismo y la imagen especular entre, por un lado, la suposición de que cada ser humano es un individuo soberano y, por otro, que el planeta está ocupado por Estados individuales que actúan

como individuos soberanos quedan debilitados ante una acción que no opone individuos al Estado, sino que desplaza esa relación. Con el darse muerte y con la exposición al riesgo de muerte con fines ético-políticos lo que tiene ante sí el Estado no es ya exactamente una oposición, sino un surgimiento a-soberano. Esa a-soberanía habla un lenguaje desconocido por el Estado y que no puede hablar sin negar sus características propias.¹⁴ La capacidad de ejercer la voluntad y sostener en el tiempo ese ejercicio es propia del Estado. Uno de los primeros esfuerzos políticos del Estado será, ante el acto que describimos, difundir la interpretación de que esa a-soberanía es una patología, una enfermedad, una debilidad justamente de la soberanía del individuo. El Estado moderno no entiende que se pueda abandonar la política de la soberanía, por eso le es difícil comprender algunos autosacrificios ético-políticos.

No queremos, con ello, negar la existencia de suicidios calificables de soberanos, ya sea porque alguien busque con ellos oponerse al Estado mediante el ejercicio de una voluntad que sea contraria a aquel, ya sea porque se entiende que surge de una voluntad en la que no se encuentren rastros de patología. Sin embargo, hay un tipo de darse muerte ético-político y de exponerse al riesgo de morir que no puede, sin falsear sus características, ser reducido ni a una patología ni a una oposición al Estado, como si se le enfrentase otro poder soberano. A algunos autosacrificios ético-políticos les es más propio desplazar la relación con el Estado que enfrentarse a él, obteniendo, a veces, efectos políticos más relevantes que con la oposición directa.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. (1958). *Obras completas. XVII. La ciudad de Dios*. José Morán (ed. y trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Allende, S. (1973). Discurso de Salvador Allende en Radio Magallanes, 11 de septiembre 1973. *Biblioteca Nacional Digital de Chile. Memoria Chilena*. URL: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-printer-82594.html>.
- Aristóteles. ([circa 344 a. C.] 2005). *Política*. M. Araújo (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ____ (2014). *Ética a Nicómaco*. M. Araújo y J. Marías (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

¹⁴ El suicidio de Mohamend Bouazizi se acerca a un suicidio que no buscó una oposición directa al Estado ni instaurar una contrasoberanía.

- Báez, C. (2019). *Cautivos fueguinos y patagones en zoológicos humanos*. Pehuél.
- Bakunin, M. (s. f.). Catéchisme révolutionnaire. *Marxists.org*. URL: [https://www.marxists.org/francais/general/bakounine/works/1865/00/bakounine-cat.htm#\(1\)](https://www.marxists.org/francais/general/bakounine/works/1865/00/bakounine-cat.htm#(1)).
- Boitano, A. (2018). Acerca del suicidio hétero-referido y la huelga de hambre reivindicativa. *Revista de Filosofía*, 74, 41-54. URL: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/51872>.
- Brown, J. (1859, 2 de noviembre). Address of John Brown to the Virginia Court, When About to Receive the Sentence of Death, for His Heroic Attempt at Harper's Ferry to Give Deliverance to the Captives, and to Let the Oppressed Go Free. *Library of Congress*. C. C. Mead. URL: <https://www.loc.gov/resource/rbpe.06500500/>.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press.
- c/ Celestino Cerafín Córdova Tránsito. (2014, 28 de febrero). *Incendio con resultado de muerte y/o lesiones. Incendio con peligro para las personas. Incendio solo con daños y sin peligro de propagación. Robo con violencia*. R. U. C.: 1300014341-8. R. I. T.: 220/2013. Tribunal del Juicio Oral en lo Penal. (Chile). URL: <http://static.elmercurio.com/Documentos/Legal/2014/02/28/2014022817369.pdf>.
- Córdova et al. (2020, 21 de septiembre). Comunicado público por salida del Machi Celestino a su rewe. *Mapuexpress. Colectivo de comunicación mapúche*. URL: <https://www.mapuexpress.org/2020/09/22/comunicado-publico-por-salida-del-machi-celestino-a-su-rewe/>.
- Deleuze, G. ([1968] 2008). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (2008). *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. Galilée.
- De Vivar, G. ([1558] 1987). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. S. Pinto Vallejos (ed.). Editorial Universitaria.
- Durkheim, E. (1897). *Le suicide. Étude de sociologie*. Félix Alcan.
- Fierke, K. M. (2013). *Political Self-Sacrifice: Agency, Body and Emotion in International Relations*. Cambridge University Press.
- Gambetta, D. ([2005] 2009). *El sentido de las misiones suicidas*. I. Vericat (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gandhi, M. (1965). *Fasting in Satyagraha (Its Use and Abuse)*. Navajivan Publishing House.

- (1930). *Speech at Aslali*. Gandhi Research Foundation. URL: https://www.mkgandhi.org/civil_dis/speech1.htm.
- ([1929] 1970). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. XLI. (June - October 1929). Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. The Publications Division.
- ([1933] 1972). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. LII. (November 16, 1932 - January 10, 1933). Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. The Publications Division.
- Garrau, M. y Le Goff, A. (2010). *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*. Presses Universitaires de France.
- Gonthier, F. (1998). Algunas reflexiones epistemológicas sobre la idea de suicidio en sociología. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 81, 117-134.
- Hegel, G. W. F. ([1807] 1986). *Werke*. 3. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp.
- Hume, D. (1777). Of Suicide. *Hume Texts Online*. A. Merivale y P. Millican (eds.). URL: <https://davidhume.org/texts/su/>.
- Kansas State Historical Society. (s. f.). *Territorial Kansas Online. 1854-1861. A Virtual Repository for Territorial Kansas History*. URL: https://territorialkansasonline.ku.edu/index.php?SCREEN=bio_sketches/brown_john.
- Kant, I. ([1786] 1964a). Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. En *Werkausgabe XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. (pp. 33-50). W. Weischedel (ed.). Suhrkamp.
- ([1784] 1964b). Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. En *Werkausgabe XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. (pp. 85-102). W. Weischedel (ed.). Suhrkamp.
- King, M. L. ([1963, 16 de abril] 2019). Carta desde la cárcel de Birmingham. *El Viejo Topo*. (s. t.). URL: <https://www.elviejotopo.com/topoexpress/carta-desde-la-carcel-de-birmingham/>.
- Lévi-Strauss, C. ([1948] 1981). *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton.
- Melville, H. ([1856] s. f.). *Bartleby, The Scrivener: A Story Of Wall-street*. Dix and Edwards. URL: moglen.law.columbia.edu/LCS/bartleby.pdf.
- Netchaïev, S. ([1868] 2022). *Catecismo del revolucionario*. Universidad de Valencia. URL: <https://www.uv.es/ivorra/Historia/SXIX/Catecismo.html>.

- Newton, H. P. ([1973] 1995). *Revolutionary Suicide*. Writers & Readers Publishing.
- Platón. (1999). *Diálogos IX. Las leyes (VIII - XII)*. F. Lisi (trad.). Gredos.
- (2006). *La República*. J. M. Fernández-Galiano (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rossello, D. (2017). To Be Human, Nonetheless, Remains a Decision: Humanism as Decisionism in Contemporary Critical Political Theory. *Critical Political Theory*, 14(4), 439-258.
- Rousseau, J.-J. ([1755] 1970a). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. En *Oeuvres complètes. III. Du contrat social. Écrits politiques*. (pp. 111-240). B. Gagnebin y M. Raymond (eds.). Gallimard.
- ([1762] 1970b). Du contrat social. En *Oeuvres complètes. III. Du contrat social. Écrits politiques*. (pp. 347-470). B. Gagnebin y M. Raymond (eds.). Gallimard.
- Sabarmati Ashram Preservation and Memorial Trust (2022). Cronología de lista de eventos. *Gandhi Heritage Portal*. URL: <https://www.gandhiheritageportal.org/chronology/event-chronology-listing/MzM=/NzQxNg==>.
- Schmitt, C. ([1932] 1991). *El concepto de lo político*. Rafael Agapito (trad.). Alianza.
- ([1962] 2017). *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot.
- Séneca, L. A. ([circa 64] 1986). *Cartas filosóficas*. I. Roca Meliá (trad.). Gredos.
- Spinoza, B. ([1677] 2004). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. R. W. Meijer (ed.). *Spinoza Website*. URL: <https://home.kpn.nl/rudolf.meijer/spinoza/works.htm?lang=E>.
- Thoreau, H. D. (1849). Resistance to Civil Government. En E. Peabody, *Aesthetic Papers*. (pp. 189-213). G. P. Putnam. URL: <https://archive.org/details/aestheticpapers00peabrich/page/n197/mode/2up?view=theater>.
- (1860). A Plea for Captain John Brown. En J. Redpath, *Ecoes of Harper's Ferry*. (pp. 17-42). Thayer & Eldridge. URL: <https://archive.org/details/echoesharpersfe00redpgoog/page/16/mode/2up?ref=ol&view=theater>.
- Van Hooff, A. J. (2011). *From Autothanasia to Suicide*. Routledge.

