

Damián Gálvez

Introducción

Un laboratorio de (re)escrituras: la edición como espacio de experimentación y formación crítica

Diamela Eltit
Mario Garcés

Intervenciones

Pensar la revuelta

Rodrigo Karmy

Chile despertó

Begoña Ugalde

Piedra Papel Tijera

Artículos

Judith Butler

Para imaginar un mundo después de este, la democracia necesita las humanidades

Miguel Vatter

The Rule of Law as Concrete Order: From Neoliberal Capture to Postliberal Weaponization of Constitutionalism

Jacques Lezra

Insuficiencia

Nicolás del Valle

El crepúsculo de la civilización: dominio, naturaleza y razón instrumental en Max Horkheimer

J. Camilo Valdés

Sublevaciones: síntomas y potencias en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman

Lieta Vivaldi
Danitza Pérez
Mistral Ensignia

Regulación de las Tecnologías Reproductivas Asistidas en Chile: análisis crítico desde una perspectiva feminista

Javier Cristiano
Guido Montali

Toda espera es política. Acerca de las relaciones entre espera y poder

Claudio Espinoza

Hacia una comprensión de lo político: trayectorias teóricas y metodológicas de la antropología política

Laura Gentilezza

Los libros y los cuadros. Sobre las estrategias del quehacer nacional en Gainza y Zambra

Reseñas

Alejandro Fielbaum

Francisco Layna Ranz. *Trinchera, tribuna y periódicos. Lecturas políticas del Quijote (España y Latinoamérica, 1898-1950)*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2025

Matías Escobar

Sheldon Wolin. *Democracia y revuelta*. Buenos Aires: Palinodia, 2025

Sublevaciones: síntomas y potencias en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman

Uprisings: Symptoms and Potentials in the Thought of Michel Foucault and Georges Didi-Huberman

Revoltas: sintomas e potências no pensamento de Michel Foucault e Georges Didi-Huberman

J. Camilo Valdés Castillo

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

El siguiente artículo tiene como objetivo analizar la noción de sublevaciones, especialmente, en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman. Por ello, planteamos que la noción sublevaciones puede abrir múltiples maneras de imaginar otras historias y narrativas; una potencialidad capaz de poner en jaque cualquier régimen del orden. Cuestión que versa en torno a su impetuosa dinámica interna, con la aceleración y radicalización de las protestas sociales y con el desbordamiento de su inmanencia. Este síntoma no solo responde a la falta de legitimidad de los regímenes políticos autoritarios, sino que es una potencia que impugna radicalmente a toda la clase política en su conjunto. Hay una polivalencia de significaciones en las sublevaciones; performances culturales, nuevos montajes audiovisuales, propagandas políticas y propuestas democráticas, entre otras, que permiten pensar otra relación con los deseos y políticas del cuerpo.

Palabras claves: Sublevaciones, síntomas, potencias, Foucault, Didi-Huberman.

Abstract

The following article aims to analyze the notion of uprisings, especially in the thought of Michel Foucault and Georges Didi-Huberman. Therefore, we propose that the notion of uprisings can open multiple ways of imagining other stories and narratives; a potential capable of putting any regime of order in check. A question that deals with its impetuous internal dynamis, with the acceleration and radicalization of social protests and with the overflow of its immanence. This symptom not only responds to the lack of legitimacy of authoritarian political regimes, but is a power that radically challenges the entire political class as a whole. There is a polyvalence of meanings in the uprisings; cultural performances, new audiovisual montages, political propaganda and democratic proposals, among others, that allow us to think about another relationship with the desires and policies of the body.

Keywords: Uprisings, symptoms, powers, Foucault, Didi-Huberman.

Resumo

O seguinte artigo tem como objetivo analisar a noção de revolta, especialmente no pensamento de Michel Foucault e Georges Didi-Huberman. Portanto, propomos que a noção de revoltas pode abrir múltiplas formas de imaginar outras histórias e narrativas; um potencial capaz de colocar em xeque qualquer regime de ordem. Uma questão que trata da sua impetuosa dinamis interna, da aceleração e radicalização dos protestos sociais e do transbordamento da sua imanência. Este sintoma não só responde à falta de legitimidade dos regimes políticos autoritários, mas é um poder que desafia radicalmente toda a classe política como um todo. Há uma polivalência de significados nas revoltas; performances culturais, novas montagens audiovisuais, propaganda política e propostas democráticas, entre outras, que nos permitem pensar uma outra relação com os desejos e políticas do corpo.

Palavras-chave: Revoltas, sintomas, poderes, Foucault, Didi-Huberman.

Recibido: 10 de octubre de 2025

Aceptado: 07 de marzo de 2026

Introducción

La revuelta no es sólo un repentino estallido insurreccional, sino una verdadera “del tiempo histórico”.

Y es en la suspensión donde se libera la verdadera experiencia colectiva

F. Jesi

A la sombra de los regímenes capitalistas financieros neoliberal y las versiones de las “izquierdas tradicionales”, las sublevaciones siempre han aparecido como una potencia desatendida, una voz no escuchada. Rodrigo Karmy en su texto *Intifada* (2020) sugiere abordar aquellas sublevaciones políticas:

desde la izquierda teníamos sofisticadas teorías de la alienación [...], pero carecíamos enteramente de una topología de la imaginación popular; que ofrecíamos reflexiones acerca del funcionamiento del poder en el capitalismo contemporáneo, pero en gran medida carecíamos de una teoría de la sublevación (Karmy, 2020, p. 14).

Una teoría de la sublevación contemporánea no solo se enfrenta a la fragilidad de su corpus teórico, sino que también al contexto histórico desde dónde aparecen y desaparecen. Un horizonte que no puede dejar de analizar los procesos de abstracción que emergen del capitalismo. Este es un entrevero de difícil camino, donde han primado ciertas lecturas: la biopolítica y el aceleracionismo. Sin embargo, nuestra lectura se aleja de aquellas y apela a un entramado estético-político: “revuelta”, insurrección, levantamiento, protesta, manifestación, rebelión, y muchas otras nociones similares componen un cuadro de análisis amplio, no exento de contradicciones, donde es viable vislumbrar una relación no convencional con el tiempo histórico:

falta una arqueología de las manifestaciones, o incluso de las revoluciones, en las que los pueblos hacen mucho más que decir “sí” -o “no”, por lo demás, porque el “no” eventual de las aclamaciones está sometido a las mismas condiciones del ceremonial que fija la instancia del poder. Es entonces cuando los pueblos se constituyen en sujetos políticos en todo el sentido de la palabra (Didi-Huberman, 2012, p. 85).

Es un acontecimiento imprevisible que, entre la fiesta y la violencia, entre la alegría y el resentimiento estalla inmanentemente. Ante este escenario tan paradójico, debemos decir que la revuelta no es sinónimo de emancipación:

He ahí, [...], razones para prevenirnos de que las palabras “levantamientos”, “insurrecciones” o “revuelta” no pueden en modo alguno darnos –como palabras mágicas– para todo lo que tiene que ver con los deseos de emancipación y, en general, con la constitución del campo político (Didi-Huberman, 2020, p. 204).

Pareciera que nunca hemos salido de la “guerra de todos contra todos” representada por la filosofía política de Thomas Hobbes. Adentrarse en esta problemática plantea una reflexión radical sobre las categorías ético-políticas de la modernidad, hallando en ella la condición de posibilidad para re-pensar la crisis arrastrada por la tradición filosófica occidental, en tanto que la “crisis” de la democracia se vislumbra como un horizonte en la práctica filosófica de nuestra época. En tiempos donde la democracia se ha tornado más cada vez más hacia un modelo de capitalismo financiero y, a la vez, más apartada de los derechos, la justicia y la participación, también la política ha dejado de tener narraciones de los pueblos¹ y el fascismo actual abarca cada vez más la disputa por el sentido común.

Nuestro esfuerzo consiste en ofrecer un análisis sobre la noción de “sublevaciones”, pues poseen una potencia imaginal para pensar la filosofía política contemporánea. No obstante, debemos aclarar que las sublevaciones no son proyectos ni tampoco tienen un telos, sino que es un estallido irascible o colérico sobre la justicia; asumir que es un proyecto de emancipación es pretender hablar como los maestros del orden explicador, los pastores del pueblo o domesticadores de masas. Las sublevaciones tienden a fracasar, ese un punto importante para situarse, no hay que suponer que la revuelta sea un proyecto en sí mismo de izquierdas, ni mucho menos que es una concientización del “pueblo”, sino más bien responden a un malestar social que agudiza las contradicciones sociales.

Síntomas, deseos revoltosos

¿Quiénes se sublevan en una revuelta? ¿Qué hace que los cuerpos se rebelen? Y al hacerlo, ¿saben los peligros inminentes que aquello conlleva? Estas son algunas interrogantes que han surgido para pensar las sublevaciones contemporáneas. Los levantamientos que surgen remiten a acontecimientos de irascibilidad o cólera extrema, donde se percibe una visceralidad en los cuerpos que salen a las calles y plazas. Donatella di Cesare lo plantea de la siguiente manera:

¹ Entrar en la discusión respecto a la categoría de “pueblo” es algo que excede este artículo. Véase. A. Badiou, P. Bourdieu, J. Butler, G. Didi-Huberman, S. Khiari & J. Rancière (Autores). (2014), *¿Qué es un pueblo?* LOM Ediciones.

La revuelta requiere de una política de la ira [...] Se recoge la ira del individuo y se retiene la tensión común levantado la mirada a la Historia para intentar, si no desbaratarla, por lo menos dejar grabado en una página el pasado mañana demandado y deseado (Di Cesare, 2021, p. 65).

En ellos siempre hay un carácter de indignación sobre las condiciones materiales en las que viven o emerge una transgresión sobre lo que no puede seguir soportándolo. Ocurre cuando se cruza un límite o se niegan sistemáticamente derechos sociales indispensables para vivir con dignidad. Por ello, no podemos prever cuándo surge una revuelta, hay un detonante (cualquiera sea) que emerge de un momento a otro y hace que las calles se desborden de cuerpos exigiendo un nuevo estado de las cosas. Siempre responden a una reacción y no tienen un correlato causal, más bien operan en su efervescencia. Didi-Huberman planteará que:

Sería tarea de una antropología política el pensar la cólera en acción en los gestos de los levantamientos: pensar la potencia intrínseca de su movimiento antes que postular un proyecto en el orden de las correlaciones de fuerza o poder (Didi-Huberman, 2020, p. 199).

Los estudios subalternos, poscoloniales y los feminismos, así como también los análisis latinoamericanos, caribeños, africanos, etcétera, hace tiempo que viene impugnando la validez hipotéticamente universal de las categorías modernas occidentales. En el complejo ritmo de las transformaciones políticas, sociales y económicas, las interpretaciones que avanzaron hacia la crítica más allá de la legitimación de su cientificidad develaron la crisis del saber institucionalizado y las democracias contemporáneas. El saber, decía Foucault en sus lecciones del Collège de France, no debe lidiar ahora con la doxa, sino con la hermenéutica; no se reduce a un saber científico ni a una opinión, justamente por su objeto –la realidad– (se mueve en la infinitud), o en palabras de Didi-Huberman: “Sobre la base de este dato trágico podríamos decir que toda decisión política concerniente a la exposición de los pueblos se tomaría en el momento mismo en que la supervivencia (un síntoma) se hace resistencia (un objetivo)” (Didi-Huberman, 2014a, p. 221).

Desde finales del 2010 hemos presenciado múltiples manifestaciones, ocupaciones de plazas y protestas sociales a nivel mundial: la Primavera Árabe, el 15M y los Indignados, Occupy Wall Street, las concentraciones griegas en la plaza Sintagma, las movilizaciones en América Latina (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Perú), etcétera. Estas manifestaciones plurales muestran un repertorio modular de acción transnacional a través de diferentes

formas de aparecer y demostrar el descontento masivo. En tanto, vemos que en las revueltas se abre un espacio-tiempo al margen de la cotidianidad, donde los cuerpos deciden autónomamente estar juntos, una rearticulación y distribución de cuerpos, de textos y de voluntades en el aquí y ahora.

Las sublevaciones no se remiten a una individualidad sino a una comunidad. Cuando estalla una revuelta, los cuerpos ponen en juego condiciones que remiten a un significado sociopolítico: “En esa acción social, ningún individuo actúa solo, pero tampoco surge un sujeto colectivo que niegue toda diferencia individual. [...] Los que se sublevan lo hacen juntos, reconociendo que padecen como nadie debería hacerlo” (Butler, 2017c, p.21). Las masas oprimidas comparthen el rechazo a vivir más allá de los límites que se pueden soportar, hay un deseo indestructible –parafraseando a Didi-Huberman– que hace que los cuerpos se “rebelen pese a todo”. ¿Las revueltas irrumpen la temporalidad capitalista? ¿Los estallidos repentinos remueven el paisaje político de turno? ¿Cuál es el enemigo que enfrenta la revuelta?

Para ahondar en ello, es necesario hacer un trabajo de rearticulación y análisis en conjunto, pues el cariz de las sublevaciones remite a su capacidad de interrumpir el tiempo del progreso y, asimismo, permiten vislumbrar una posibilidad para imaginar otra manera de organizar las relaciones sociopolíticas y afectivas. Si bien en las revueltas pueden participar diversos movimientos sociales, agrupaciones disidentes, indocumentados, pobladores de las periferias, etc., no significa que esas conjunciones al ardor de las barricadas, bailes o conversaciones espontáneas tenga un correlato con un proyecto político en miras hacia el futuro. La revuelta puede abrir una pequeña puerta, pero corre el riesgo de transformarse en una caverna: intentaremos revolotear en aquellas huellas para darle otra vuelta a la tuerca.

Didi-Huberman, siguiendo a Sigmund Freud, señala que cuando buscamos alguna luz o ilusión se entrevé una “indestructibilidad del deseo”; un deseo que permite buscar esa flama para iluminar el camino. Para el esteta francés los tiempos oscuros son tiempos de plomo, una carga que no permiten ver más allá, una forma que sofoca la capacidad de querer y pensar. La supervivencia del deseo es una respuesta contra ese panorama, donde los levantamientos y deseos cobran sentido: “exponer la pulsión de vida y de libertad delante de todo el mundo y para todo el mundo, en el espacio público y en el tiempo de la historia” (Didi-Huberman, 2017a, p. 18). Los levantamientos son gestos sin fin, vuelven una y otra vez, pues son impulsos de libertad. ¿Pero qué gestos se dan en los levantamientos? Didi-Huberman sostiene que aquellos “pueden desarrollar nuevos aspectos políticos, históricos o estéticos” (2017a, p. 19), una búsqueda infinita por la justicia en torno a un saber abierto y plástico: nunca dejamos de aprender, de descubrir, de inventar nuevos montajes capaces de hacer surgir nuevas emociones y encontrar nuevos horizontes para el pensamiento. Las

clases oprimidas a pesar de estar soportando un contexto indigno e intolerable pueden por medio del deseo “levantar a todo el mundo. Y esta será la primera fuerza del levantamiento” (2017a, p. 147). Estos acontecimientos conllevan una complejidad de devenires donde los levantamientos son caminos impredecibles:

Un levantamiento se levanta: brota, se desata, en primer lugar. Es un acontecimiento extraordinario, imprevisible. Pero ¿y después? Después, el miedo a dispersarse, a caer como las cenizas de unos fuegos artificiales. O bien puede ser aplastado por esa autoridad a la que demasiado espontáneamente había cuestionado. En muchos casos termina por ser canalizado, es decir, contenido, desviado, negado en su propio brote. Cuando la revuelta se hace organizada o jerarquizada, a menudo quiere decir que se ha sometido a finalidades de aparato y que termina con la sumisión de un poder, cualquiera que sea. O bien se pierde al ser desviada, orientada, hacia un objetivo que no era el suyo de partida (Didi-Huberman, 2020, p. 203).

Hemos dicho que las sublevaciones responden a una reacción, allí podemos rastrear cómo comienzan a germinar semillas entre las cenizas, capaz de imaginar y poner en acción una multiplicidad de formas nuevas y bifurcaciones temporales.

¿Es inútil sublevarse?

En mayo de 1979 Michel Foucault publicó un artículo titulado “¿Es inútil sublevarse?” (Foucault, 2019b) en *Le Monde*, el cual generó diversas reacciones debido a su apoyo al “affaire iraní”. En este escenario, hace una lectura a contrapelo del proceso de Irán, pues se centra en el proceso de sublevación antes que el de revolución. Ese mismo año, el libanés Farès Sassine entrevista a Foucault para el semanario *An Nabar al’arabî addûwalî*. Se trataba de un diálogo donde se despliega una crítica a politólogos, filósofos, sociólogos y economistas que intentaron construir narraciones sistematizadas y legitimadas a partir del saber de las categorías occidentales como “revolución”, “historia” o “voluntad popular” sobre lo que pasaba en Irán.

Foucault en sus dos visitas a Irán (1978-1979)² no busca escuchar a la vanguardia y a los políticos profesionales iraníes, sino prestar oído a quienes no

² Las manifestaciones populares en Irán estallaron en enero de 1978, lideradas por la facción islamista del Ayatolá Ruhollah Jomeiní, donde convergían diversas posturas políticas: liberales, nacionalistas laicos y militantes de izquierda. El 8 de septiembre (denominado viernes negro) del mismo año, acontece la gran matanza de manifestantes, donde el ejército dispara a discreción contra la masa concentrada en la plaza Djahle, en Teherán. Una semana después, Foucault viaja a Irán, donde puede analizar cómo, en diciembre de 1978, los movilizados sublevados logran imponerse, y luego la caída del Shah. Posteriormente, Jomeiní vuelve del exilio y toma el poder. Lo que suscita un referéndum nacional, donde se declara a Irán como

son reconocidos ni celebrados como líderes del proceso político. Por ello, no accede a reunirse con el Ayatola Ruhollah Jomeiní, sino que buscaba tener referencias de quienes participaban en las revueltas sin pertenecer a las cúpulas de poder de las organizaciones políticas. Una postura más alejada de los “líderes del movimiento”, y más cercano a indagar “cómo vivían las personas que literalmente hacían la revolución” (Karmy, 2020, p. 113). Las voces múltiples, descentralizadas, oprimidas y silenciadas le permitieron examinar las paradojas de la modernización iraní y no simplificar la relación entre la religión musulmana con la lucha política, es decir, analizar las contradicciones que surgían de las demandas populares en contra del “gobierno islámico”. En este sentido, se comprende por qué Foucault no apoyó la revolución iraní, sino más bien el proceso de sublevación, parafraseando a Karmy.

Las distintas narraciones e interpretaciones que Foucault recibe y experimenta le permiten examinar aspectos que no son relevantes para quienes analizaron las movilizaciones iraníes a partir de marcos teóricos tradicionales. Algunas lecturas de sociólogos locales plantean que la religión representa para los iraníes el lenguaje para hacer frente al régimen que impuso un modelo occidental como era el “Pahlaví”, pero según Foucault aquellos pecaban de un análisis occidentalizado. El pensador francés cuestiona su posición de espectador en el conflicto iraní, no obstante, su análisis se presenta respetuoso e intransigente como parte de su compromiso político con la producción teórica del acontecimiento.

Habrían sido estas mismas voces las que Foucault intentó escuchar, voces que no representaban a los líderes políticos de la época, sino a quienes participaban de las revueltas; cuerpos que se enfrentaron por varios meses contra la policía y el ejército, cara a cara con la muerte. Foucault señala que los manifestantes que se enfrentaban con dichas fuerzas institucionalizadas preferían el sacrificio de su vida a seguir obedeciendo de forma automática a un poder que había sobrepasado todos los límites. Esto es lo relevante para Foucault. Escucha en esas voces un pasado que Occidente parecía haber olvidado. Ahora bien, Foucault ve en la noción de “sublevación” un horizonte que desborda la conceptualización sobre la “revolución” respecto al affaire iraní, categoría política insigne de la modernidad que dibuja una serie de nociones como partido, organizaciones, liderazgo, representación, entre otras, las que pretenden sujetar antes que interpretar. Una experiencia que a veces no coincide con lo experimentado por los cuerpos que se encuentran en medio de las revueltas.

Foucault plantea que analizar la historia plantea dos directrices. Por un lado, salirse del paradigma de “progreso”; por otro, resistir a la opresión, la “voluntad de no ser gobernados”. Examinar estos acontecimientos involucra que la su-

República Islámica a partir del 9 de abril de 1979. Véase. “Prefacio”. Foucault, Michel. (2019). *Sublevarse*, pp. 11-34. Catálogo. Blengino, Luis Félix. “Foucault en Irán. Periodismo radical, viaje e heterotopía. La actitud ilustrada más allá del fin de la historia”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* (2019), 6, 11-27.

blevación sea parte de la historia, pero también que no se puede aprehender en toda su dimensión. Foucault se servirá de la noción de acontecimiento, pues hay una dispersión de la historia que introduce otra temporalidad. Si bien en los parámetros occidentales hay una explicación racional para analizar dichos momentos de coyunturas, el acontecimiento iraní se presentó como un escenario distinto de resistencia al poder. En otras palabras, el momento iraní les recuerda a los presupuestos occidentales algo que parecieran haber olvidado: el desborde de la espiritualidad sobre la política. Y es que se ven articuladas allí dimensiones que el pensamiento occidental había escindido, como la historia, la religión y la política. Siguiendo el análisis del pensador francés, lo que se desplegó en Irán no fue una revolución que podamos conceptualizar bajo una óptica occidental, sino más bien un movimiento singular que dispersa los conceptos de revolución y de historia.

Foucault permite pensar lo que hemos intentado plantear: analizar el problema de las revueltas o los procesos de sublevación para impugnar los marcos de poder-saber o los presupuestos teóricos políticos de la modernidad. Recordemos que Foucault expone en *¿Qué es la crítica?* (1978)³ que la práctica de la crítica, a partir de la empresa de Kant en torno a la Ilustración, busca la elucidación de las relaciones de poder, verdad y sujeto en cada momento histórico. La actitud crítica corresponde al “arte de no ser gobernado de una manera determinada”, y no a una aspiración originaria. Tampoco se corresponde con un paroxismo filosófico-teórico, sino más bien con una voluntad decisoria de no ser gobernado. No tiene que ver con un anarquismo fundamental, rechazando absolutamente cualquier gubernamentalización, sino que se remite a las diferencias entre el saber y los efectos de poder. Por un lado, en el interior del dominio científico, donde se formula el saber (matemático, económico, psiquiátrico, etcétera); por otro, en las redes de poder institucionales, no discursivas, no formalizadas y no específicamente científicas que están relacionadas a ese saber desde el momento que comienzan a circular. Foucault llamará a ese saber cómo “elementos de conocimientos que, sea cual sea su valor en relación con nosotros, en relación con un espíritu puro, ejercen en el interior de su dominio y en el exterior unos efectos de poder” (Foucault, 1995, p. 26).

Los antagonismos que surgieron en la tensión entre gobernantes y gobernados, como hemos dicho, desbordan la asimilación de los procesos insurreccionales, pues emergen nuevas distribuciones enunciativas y diversos despliegues alrededor de la sublevación. Esto permite que el observador se pueda resistir a

³ Aludimos a la conferencia dictada por Foucault el 27 de mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, pero esta no fue titulada, sino que su nominación corresponde a la publicación que hizo Sociedad Francesa de Filosofía en el *Boletín* de Abril-junio de 1990. “Qu’est-ce que la critique? *Critique et Aufklärung*”, en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84(2), 1990, 35-63, en: Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”. *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 11, 1995, pp. 5-26. Véase. Gago, Verónica. “¿Qué es la crítica al neoliberalismo?”, en: Castro, Rodrigo y Chamorro, Emmanuel (eds.).(2021). *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica* (pp. 443-464). Lengua de Trapo.

la normalización de los acontecimientos bajo una matriz ética-política occidental. Ahora bien, cuando Foucault examina los análisis históricos alrededor del acontecimiento iraní, señala que aquellos no se pueden reducir a una categoría general como “revolución”, debido a su lastre conceptual. Considerar la inquietud de Foucault sobre estos análisis permite cuestionar cómo comprender el momento preciso en el cual una subjetividad decide afrontar la opresión que experimenta para sublevarse.

Desde esta perspectiva, en el momento que acontecen sublevaciones sin previo aviso, muchos grupos políticos pretenden tomar las aspiraciones fundamentales que se reclaman. Sin embargo, aquellas organizaciones partidistas con o sin querer cosifican las relaciones de poder, a través de sus esquemas organizacionales, la burocracia o el liderazgo caudillista. En el caso iraní, Foucault comenta que las masas ya no querían ese régimen y aquello se compendia en una voluntad general. Es decir, la forma que asume la voluntad general no se correspondía con una forma de voluntad de una organización política o una voluntad del Estado. Para Foucault el problema que se presentaba no era saber quiénes eran los líderes o el caudillo del movimiento, sino “saber cómo vivían las personas que literalmente hacían la revolución y que la hacían, me parece, por cuenta propia” (Foucault, 2019, p. 58). La decisión de sublevarse no deber ser simplificada a una razón, sea política, económica o histórica:

una sublevación tiene sus razones y sus explicaciones; y por cierto, a la manera de un historiador de inspiración marxista, eres tú el que establece en qué condiciones, según qué presiones, por qué razones uno se subleva. Lo que quiero decir es captar el momento mismo en el que eso sucede, cuando se intenta captar la vivencia misma de la revolución, es ahí donde hay algo que, a mi parecer, no puede ser reducido a una explicación o a una razón. Por más miserable que uno sea, por más amenazado de morir de hambre que uno puede estar, en el momento en el que uno se levanta, y en el que dice “prefiero morir bajo las ametralladoras que morir de hambre”, hay algo que la amenaza de hambruna no explica. Existe, si usted quiere, un juego entre sacrificio y esperanza, del cual cada uno, o del cual colectivamente un pueblo es responsable. Él mismo establece el grado de esperanza y de aceptación de sacrificios que va a permitirle afrontar un ejército, una policía [...]. Y me parece que eso es un fenómeno muy singular que quiebra la historia (Foucault, 2019, pp. 61-62).

¿Qué hace que un cuerpo deje de tener una postura pasiva y decida sublevarse? ¿Cuál es el motivo que detona en una subjetividad y la lleva a exponer su cuerpo contra las fuerzas militares y policiales? Esto es lo que

Foucault intenta trazar, donde hay un sacrificio, pero también esperanza de un porvenir mejor. La muerte pareciera percibirse bajo nuevos impulsos de deseos y miedos, pues hay muchas razones por las cuales un individuo puede someterse. No es de extrañar que el esclavo elija su vida a la muerte y, por ende, acepte su esclavitud para seguir viviendo, por más miserable que sea la vida. El mecanismo de la servidumbre nos somete, nos sitúa en un punto casi sin escapatoria. Para Foucault es enigmático por qué un cuerpo prefiere morir antes las balas que morir en el sometimiento. “Prefiero morir hoy sublevándome que vegetar bajo del dominio del amo [...]. Entonces, es morir antes que morir. Es otra muerte” (Foucault, 2019, p. 64).

¿Las sublevaciones permiten desestabilizar las redes de poder? Foucault considera aquello como una relación dinámica que limita de alguna forma a quienes están implicados en las redes de poder: “es que no está el poder de un lado y luego la gente sobre la cual el poder se aplica, porque con una hipótesis como esa, se tiene que admitir que el poder es omnipotente, o que es totalmente imponte” (Foucault, 2019, p. 71). El poder es una red de relaciones estratégicas entre los cuerpos que persiguen objetivos, sosteniéndose unos a otros, limitando parcialmente la posibilidad de acción de los implicados; pero los implicados intentan rehuir de esta relación, con lo cual emergen nuevas tácticas, estrategias, aperturas, etc. Por un lado, surgen fenómenos consonantes, donde el poder se estabiliza en líneas generales, posibilitando la sujeción y la aceptación del mecanismo de dominación en una sociedad. Por otro lado, hay momentos en que la consonancia se torna inversa, donde se inestabiliza toda red de poder.

Para Foucault no sólo existen los Estados y sus aparatos, con todas sus artefactos y series de técnicas que ejercen para gobernar a los cuerpos, sino también una proliferación de mecanismos de poder que con el tiempo han sido multiplicados y refinados en su actuar. “Esto hace que se tienda siempre a gobernar demasiado. Y es que hay como una ley de exceso interior al desarrollo del poder” (Foucault, 2019, pp. 72-73). Siguiendo con la entrevista, Sassine pregunta a Foucault por la institución del deseo que se despierta en los cuerpos. En este sentido, el francés plantea que el deseo del cuerpo y las instituciones funcionan en aquellos momentos como multiplicadores del uno y del otro. A partir de esto señala que una de las tareas primordiales del intelectual es develar los límites generales que el gobierno no debe sobrepasar, pues estos son la garantía del no-exceso. Siempre es una garantía provisoria y frágil, aunque es necesario defenderla como frontera amenazada. Si no hubiera límites, sería cierto que no habría fin a la dominación. Sassine también pregunta: “¿Qué es lo que llevaría a una sublevación? ¿Quizás una decisión, no?” (Foucault, 2019, p. 76). Foucault responde que es una “voluntad”, pues todas las relaciones de poder están investidas de deseo y esquemas de racionalidad, es allí donde se ponen en juego las voluntades. La voluntad es el acto puro del sujeto, donde está determinado por

un acto de voluntad. Y no podemos hablar de un sujeto universal, pues el sujeto no es otra cosa que lo que está determinado por una voluntad y, simultáneamente, la voluntad es la actividad misma del sujeto.

El filósofo francés da ciertas luces para comprender que la sublevación no apela a un universal, como sí se ha pensado de la revolución. Si bien en la sublevación pueden surgir ciertos tipos de estrategias, estas no son globales ni universales. Más bien, podríamos decir que la sublevación debe tener exámenes diferenciados y analíticos que revelen cuáles son los elementos de la realidad que en una sociedad se imponen como hechos naturales, legitimados y necesarios. Foucault añade lo siguiente: “yo intento mostrar lo históricamente recientes, frágiles que son... [las sublevaciones] y como son frágiles, son también móviles, y así también sublevables” (Foucault, 2019, p. 86). Evidentemente, para Foucault no hay una fórmula global y general de sublevarse, y allí es donde la noción de sublevación toma importancia respecto a las manifestaciones o protestas en la actualidad.

Para Foucault es necesario que los cuerpos inventen lo que les permitirá ir en contra de lo que quieren sublevarse y aquello en lo que van a transformar sus sublevaciones, o hacia donde van dirigidas aquellas inclinaciones. La noción de sublevación tiene la posibilidad de reinventarse indefinidamente, esto tiene como consecuencia que no exista un punto final en una historia, no se vislumbra en qué momentos los cuerpos ya no tendrán que sublevarse, aunque esas formas de sublevación no se correspondan con las anteriores: “las sublevaciones cambiarán de forma [...] Lo que quiero decir es que no puede haber, y no es deseable que haya sociedades sin sublevación” (Foucault, 2019, p. 87).

En este sentido, debemos decir que la revolución pretende un proyecto: un horizonte hacia la institucionalidad, transformar o inventar sus políticas desde el Estado. Sin embargo, las sublevaciones se conducen por los deseos, cada revuelta es singular, no obstante, siempre brotan en ella las memorias de las luchas pasadas, acontecimientos discontinuos, fragmentarios y parcialmente imprevisibles. Cuando salen los cuerpos a las calles, el espacio interior se revela en el espacio de la ciudad, donde una verdadera destrucción suspende el tiempo del progreso y transcurren relámpagos de verdad: cualquier cuerpo que se exponga a la fulguración de las revueltas vive y crea un mundo en común con la alteridad. Las sublevaciones inesperadas de las calles y sus bifurcaciones son un camino escarpado, lleno de encrucijadas y potencias desconcertantes.

La potencia de las sublevaciones

El arte de no ser gobernado enhebra la estética de lo sensible, un rechazo a relacionar la política con el poder. El reparto de lo sensible, como plantea Jac-

ques Rancière, significa cuestionar el reparto del saber, pero el gran problema radica en que lo sensible está muy mal repartido. Como hemos insinuado, las sublevaciones no pertenecen ni a la izquierda ni a la derecha. Foucault señala que debemos centrarnos más en las prácticas que en los pensamientos cuando intentamos hacer una descripción arqueológica; buscar las discontinuidades de las sublevaciones cuestiona la soberanía de las transiciones continuas de las lógicas históricas, un corte entre líneas que permita dar cuenta de la exterioridad en la multiplicidad de prácticas de la identidad y del cierre sobre la unidad de un corpus. En el sentido que Benjamin había esbozado, una arqueología que no requiere de una unidad orgánica ni de una influencia directa de las fuentes: las sublevaciones no saben de intencio.

Didi-Huberman sostiene que para levantar al mundo se necesitan gestos, deseos y profundidades: “Incluso antes de afirmarse como actos o como acciones, los levantamientos surgen del psiquismo humano como gestos: formas corporales. Son fuerzas que nos levantan” (Didi-Huberman, 2017a, p. 151). Así, los gestos transmiten voluntades, sobreviven pese a todo, incluso pese a nosotros mismo; es una potencial transmutación de los valores sobre la esfera cultural que puede transformar nuestra forma de mirar histórica y filosóficamente los gestos. Las sublevaciones abren imaginarios políticos a contrapelo, donde reconocemos que las luchas del presente, en cierta manera, reivindican las luchas que fracasaron. El historiador del arte y filósofo francés plantea que “en los levantamientos la memoria arde: consume el presente y, con este, cierto pasado, pero descubre también la llama escondida bajo las cenizas de una memoria más profunda” (Didi-Huberman, 2017a, p. 156). Esto abre caminos múltiples y nuevos, una fuerza potencial capaz de hacer temblar a cualquier régimen político:

Levantarse significa romper una historia que todo el mundo creía concluida (en el sentido en que se habla de una ‘causa concluida’, es decir, decidida): significa romper la previsibilidad de la historia, rechazar la regla que, según se pensaba, presidía su evolución o su conservación (Didi-Huberman, 2017a, p. 157).

Didi-Huberman revisa esto a partir de la Revolución Francesa, un momento histórico donde el poder monárquico fue derrotado por un poder republicano. Al considerar dicho contexto, éste sugiere ir a sus albores, a su surgimiento, pues señala que cuando se levantó el pueblo francés lo hizo desde un impoder: “entre 1661 y 1789 fueron necesarios 8.528 levantamientos para que se pudiese poner en marcha el proceso revolucionario como tal, según ha demostrado Jean Nicolas en su libro magistral sobre La rebelión francesa” (Didi-Huberman, 2017a, p. 158). Para el filósofo francés estos levantamientos son potencias del impoder, potencias nacientes sin garantías de su propio

fin, en otras palabras, sin garantía de poder: potencias sin fin. En relación con esto, dice que en Buenos Aires las madres y las abuelas de la Plaza de Mayo no pretendían alcanzar un poder: “solo querían tener noticias de sus hijos. No por ello dejaron de levantar a una sociedad entera y de despertar la conciencia política de todo el mundo” (Didi-Huberman, 2017a, p. 158). En este sentido, Didi Huberman explicita una diferencia conceptual entre potencia y poder; la primera responde a una fuerza intrínseca capaz de crear categorías del recurso y del curso. Mientras que la segunda pertenece a una categoría de canal o represa, una manera de conseguir, obtener y controlar implica una lógica de sumisión y reclusión a una estrategia, planificación o regla.

La potencia del deseo no se extingue nunca, siempre pueden nacer nuevas formas para nuestros deseos de libertad. Didi-Huberman agrega que son un tiempo de “presente deseoso”, un tiempo de tensiones, conflictos y disputas: “un presente impugnándose desde su interior por medio de potencia del deseo que se le escapa” (Didi-Huberman, 2017a, p. 163). En tanto, las ciudades y calles vibran cuando los cuerpos se arrojan a una revuelta, mostrando una ritmicidad de tiempos contradictorios y heterogéneos: “El individuo tiene la sensación de que dentro de la masa trasciende los límites de su persona. [...] Al suprimir la carga de la distancia, se siente libre, y su libertad es la superación de estos límites” (Didi-Huberman, 2017a, p. 168). Todos los cuerpos arrojados se exponen a las mismas condiciones, a los mismos temores y miedos, pero también siente alegría y felicidad de volver a encontrarse con cuerpos desconocidos, diferentes, silenciados.

Las potencias tienen la facultad de hacerse sensible, la expresión de salir de sí misma, de aparecer en el mundo visible. Si bien el pueblo difícilmente tiene esperanza, las potencias aún guardan movimientos de deseos; es un rincón antes de caer en la desesperación. Los levantamientos requieren la emoción, cuando los cuerpos desconocidos se agrupan y discuten en las plazas aparecen momentos de alegrías: “la esperanza es una alegría muy frágil, siempre en la cresta de la más profunda tristeza cuando lo que espera nunca llega” (Didi-Huberman, 2020, p. 246). Es por ello, que no hay sublevación sin deseos. En este sentido, una manera de interpretar las sublevaciones sería comprender la inmanencia de sus despliegues, un momento aporético del arte de no ser gobernado que es efímero. Tampoco responde necesariamente a los “movimientos sociales”, pues son colectivos heterogéneos que pretende la satisfacción de una demanda o situarse en un significativo vacío, en cadenas equivalenciales para poner en cuestión aquellos problemas que aquejan a cierta población. Estos movimientos tampoco lideran el malestar que surge en las revueltas. Pues las revueltas se mueven en heterocronías:

la heterotopía foucaultiana podría ser, quizás, la heredera de esa “espacio de imágenes” del que Benjamin había hablado con el contexto del surrealismo y de esa gran poética política del montaje de heterogeneidades [...] la secuencia de los procesos implicados en esta secuencia conceptual heterología-heteronomía-heterotopía no estarían completa sin fenómenos concomitantes de heterocronías, allá donde se yuxtaponen en una historia real –parafraseando a Foucault– varias temporalidades que normalmente serían o deberían ser incompatibles. Toda historia de las imágenes, [...], no podría ser sino una “reserva de imaginación”, es decir, un entrelazamiento perpetuo de heterotopías y heterocronías: una contra-historia, en suma, una historia a contrapelo. Pero toda historia de los cuerpos será, igualmente, de naturaleza heterocrónica (Didi-Huberman, 2020, pp. 370-371).

Las sublevaciones son historias marginales y múltiples, historias a contrapelo de los poderes de fuste como las realezas y los gobiernos. Sin embargo, aquí tenemos que reparar en lo que se ha insistido: la revuelta abre una puerta trasera para una política, pero no tiene la capacidad de trascender en el tiempo del progreso, que por efímero que sea permite intensificar la vida de los cuerpos marginales, por ello, más que un proyecto es una fiesta o un carnaval: “la fiesta es, intrínsecamente, potencia. Es por ello que encuentra en Dioniso su divinidad tutelar. Transforma la cólera en potencia expansiva, incluso potencia en júbilo. Transforma el gesto de miedo o de agresión en potencia coreográfica” (Didi-Huberman, 2020, p. 201). Más que nada se trata de imaginar, trazar semejanzas que no respondan al orden explicador. A partir de esto pareciera que, en las revueltas al suspenderse el tiempo histórico, hay otras prácticas de los espacios y las temporalidades, donde los métodos y estrategias del progreso quedan obsoletas. Recordemos que Foucault nos dice: “no puede haber sociedades sin levantamientos, no es deseable” (Foucault, 2019, p. 87). En las sublevaciones aparece algo difícil de categorizar, se podría decir que es una espiritualidad política que deambula en las insurrecciones. Pareciera que en las sublevaciones políticas emerge un cierto principio de esperanza, más cercano al deseo de una potencia insurgente que al poder.

Lo que se le escapa a la historia a veces suele ser esos resquemores escondidos, difíciles de rastrear en la Historia Universal. Allí es donde las sublevaciones son instantes de fracturas, quiebres o interrupciones. Foucault lo plantea de la siguiente manera:

La revolución se organiza según toda la economía interior al tiempo: de las condiciones, de las promesas, de las necesidades; se aloja, pues, en la historia, se prepara en ella su cama y en ella, finalmente, se acuesta.

El levantamiento, por su parte, al cortar el tiempo, alza a los hombres a la vertical de su tierra y de su humanidad (Didi-Huberman, 2020, p. 372).

Por ello, la temporalidad de las sublevaciones es una suspensión, un entre-corte en las líneas de la Historia; una heterocronía donde la historia suspende el dictum causa-efecto, un relámpago que no sabe de intenciones. La razón absoluta no puede con los levantamientos, hay algo que se le escapa. No podemos hacer una interpretación siguiendo las estrategias de la Realpolitik. Bifo nos dice: “Nuestra tarea no es organizar la insurrección. La insurrección está en las cosas” (Berardi, 2014, p. 35). Por tanto, proponemos la necesidad de pensar la noción de sublevaciones como un despliegue de los espacios colectivos que permita la creación de dispositivos de desaceleración: una idea poética y política del cuerpo. Un cuerpo social más allá de las transformaciones interna capital, pues casi que no se puede salir del monolingüismo del valor. Por ello, si las sublevaciones están en las cosas es necesaria imaginar nuevas redes y procesos para resistir la disgregación social contemporánea de las nuevas formas de explotación capitalista.

A modo de cierre

Las sublevaciones pareciera que le dan la espalda a la Historia, una suspensión del tiempo del progreso que hace que ese cuerpo social que estuvo pasivo pase a una activación de un momento a otro. Así, recuperamos lo que se mantiene invisible para el progreso histórico, a pesar de todo se resiste a desaparecer, por ello, aspiramos a seguir ciertas huellas o correspondencias entre diversos pensadores y filósofos; buscar entre escombros y cenizas las estelas de las sublevaciones. Al parecer el tiempo en nuestros días es un tiempo de cenizas, un tiempo de la catástrofe:

no la catástrofe como movimiento que levanta según el sentido del verbo griego katastréphein – “revolver, volver al revés, alterar” sino la catástrofe como puro y simple campo de ruinas en el que todo habría sido destruido y del que ya nada cabría esperar frente a la victoria sin ambages de las nuevas formas de capitalismo, de las nuevas estrategias del imperialismo y de las nuevas figuras del totalitarismo (Didi-Huberman, 2020, p. 429).

La recomposición del cuerpo colectivo que surge en las sublevaciones no es una respuesta a la crisis del capital, ella no puede salirse de sus fantasma-

gorías, pues parece ser que los procesos del capital necesitan espacios cada vez más amplios para la subsunción de la praxis humana. Ahora bien, hemos insistido que las sublevaciones pueden permitir nuevos tejidos sociales, nuevas formas para comprender la subjetividad de quienes participan de los procesos de valor del capital. Este punto es fundamental para intentar imaginar esas formas que surgen en las revueltas, pues ellas nacen como respuesta a los nuevos signos de explotación capitalista. Es allí donde el deseo colectivo tiende a una depresión, una disolución del deseo que sigue posteriormente a los momentos de insurrección. Estos nuevos pathos que experimentamos cuestionan cualquier examen sobre una posible categorización filosófica o estético-política. No podemos olvidar, que las sublevaciones contemporáneas se mueven en nuevos paisajes económicos y políticos, especialmente, en América Latina y Norteamérica, Medio Oriente y Europa.

Las sublevaciones contemporáneas, en su gran mayoría se han desarrollado en escenarios urbanos, donde se concentra el capital y se agrupa el poder político. Benjamin, señalaba en los *Passages*, que las plazas, calles y callejones son el espacio de estas procesiones, manifestaciones y barricadas. Un escenario muy similar al actual, donde las ciudades han visto surgir una y otra vez oleajes de manifestaciones. Al parecer solo una historia se ha mantenido a pesar del tiempo, una ficción de la urgencia en la abstracción del capital, capaz de rearticular cuantas veces sea necesaria. Un horizonte de plomo, como si el capitalismo fuese una eternidad, como si no pudiésemos salir de todas sus derivas posibles. Tener claridad de aquello, puede permitir organizar las potencias desesperanzadas. Las revueltas suspenden el tiempo del capital, abren pequeñas grietas y fisuras cuando estalla una subversión, son tiempos de vigía fuera de los meros presentismo, aunque su enemigo sea una Historia que parece no dormir nunca. Hacer estallar el tiempo continuo y homogéneo es una apertura de la que se despliegan temporalidades distintas, donde se quiebra la cadena de causa y efecto ¿Barricadas a medianoche? ¿Coreografías de cuerpos y rayados en las paredes de las ciudades? ¿Volver a ocupar las plazas? ¿Hay alternativas? Un difícil entrevero entre el tiempo de las sublevaciones y el tiempo de su representación, allí se disputa una problemática política fundamental para nuestro presente.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (2012). *Escritos políticos*. Abada.
- . (2019). *Iluminaciones*. Taurus.
- Blengino, L. (2019). Foucault en Irán. Periodismo radical, viaje y heterotopía. La actitud ilustrada más allá del fin de la historia. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 6, 11-27.
- Berardi, F. (2014). *La sublevación*. Hekht Libros.
- . (2022). *El tercer inconsciente: la psicoesfera en la época vital*. Caja Negra.
- . (2014). “‘Nosotros, el pueblo’. Apuntes sobre la libertad de reunión”. En Badiou, Alain et al. *¿Qué es un pueblo?*, 41-61. LOM.
- . (2017a). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- . (2017b). “Revuelta”. En: Didi-huberman, Georges. *Insurrecciones*. Museu Nacional D’art De Catalunya.
- . (2021). *La fuerza de la no violencia. La ética de lo político*. Paidós.
- Butler, J., & Athanasiou, A. (2017). *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Eterna Cadencia.
- Di Cesare, D. (2021). *El tiempo de la revuelta*. Siglo XXI.
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Paidós.
- . (2006). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo.
- . *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia*, 1. A. Machado.
- . (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Abada.
- . (2013). “Como abrir los ojos”. En: Farocki, Harun, *Desconfiar de las imágenes* (pp. 13-39). Caja Negra.
- . (2014a). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Manantial.
- . (2014b). “Volver sensible/ hacer sensible”. En Badiou, Alain et.al. *¿Qué es un pueblo?*, pp. 69-101. Eterna Cadencia.
- . (2017a). *Insurrecciones*. Museu Nacional D’art De Catalunya.
- . (2017b). *Pueblos en lágrimas. Pueblos en armas. El ojo en la historia*, 6. Shangrila.

- . (2018). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Abada.
- . (2020). *Desear desobedecer. Lo que nos levanta, 1*. Abada.
- . (2021). Gestos, fórmulas y bloques de intensidad. *Revista de Filosofía Iberoamericana*, 53(151), 280-309.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 5-26.
- . (2019). *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Catálogo.
- . (2019a). “¿Es inútil sublevarse?”. En: *Obras Esenciales. Tomo III, Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Karmy, R. (2020). *Intifada. Una topología de la imaginación popular*. Metales pesados.

Sobre el autor:

J. Camilo Valdés Castillo. Doctorando en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Pasantía en la École de Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) y Centre d’histoire et de Théorie des Arts (CEHTA) de París junto a Georges Didi-Huberman. Máster en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Barcelona. Licenciado en Filosofía y Profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. ORCID: 0000-0003-1158-2635.