

Introducción

Damián Gálvez

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

Intervenciones

Diamela Eltit
Mario Garcés

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

Chile despertó

Rodrigo Karmy Bolton
UNIVERSIDAD DE CHILE

A Marco Ensignia

La situación es paradójica: la revuelta concentra todas las tensiones prevalentes del Chile contemporáneo, pero, precisamente por ello, constituye el lugar invisible, línea de fuga a todo análisis que aún suponga el régimen de saber-poder dominante. Nadie habla de la revuelta sino para criticarla, todos parecen estar contra ella, pero ella no deja de asediar al presente, como si un susurro nos fuera donado desde el pasado que aún carcome nuestras vidas, como si nos exigiera estar a la altura de su reclamación. De hecho, tal exigencia irrumpe de manera deforme a través de los términos propiamente reaccionarios que se han utilizado para categorizar la revuelta de 2019. Términos que deberíamos problematizar, lanzarles hacia el límite de su sentido para mostrar que, en último término, la revuelta de 2019 fue tal límite.

Ante todo, resulta decisivo atender un clamor que la imaginación de la revuelta no hizo más que propagar: “Chile despertó”. La cuestión de fondo aquí es pensar qué significó el término “despertar” que surgió desde los bajos fondos de la revuelta, aquellos derroteros que yacían a la intemperie bajo un poder político que fue alterado, dislocado en sus formas, destituido si se quiere, en el dispositivo del “sueño” que éste podía traer consigo y que le permitió la sobrevivencia durante décadas. Sin embargo, no se trata de la diferencia entre “sueño” y “vigilia”, pues el “despertar” de la expresión “Chile despertó” no designa “vigilia” sino justamente un momento de suspensión que, como vio Walter Benjamin, se halla entre sueño y vigilia (Chitussi, 2020).

“Despertar” no es la experiencia de un simple “sueño” en el que podríamos estar envueltos para siempre, pero tampoco es la de una “vigilia” que todo lo sabe, todo lo contempla y lo domina conscientemente. Justamente “despertar” es la expresión de una irrupción que se arroja a los avatares de la vida sin caer en la ilusión de estar fuera del sueño del cual proviene. “Despertar” designa otro lugar que ya no puede reducirse ni al sueño ni a la vigilia, ni al mito ni a la historia, si se quiere.

Se trata de una experiencia muy “sucía” (los rotos, los delincuentes, los anarquistas), en la que apenas los ojos logran vislumbrar el mundo sobre el que habitamos y la lucidez motora nos vuelve aún torpes por cada movimiento. El “despertar” es un momento suspensivo al interior de una dialéctica en la que todo era imprevisible, y más que algún “programa” o “sujeto claro y distinto”, no hubo más que una multitud distendida, abierta, habitando los espacios urbanos

(plazas, muros, calles) frecuentemente muertos al interior de la masa compacta inscrita al interior del régimen de producción y circulación del capital. Si el capitalismo neoliberal chileno fue precisamente un “sueño”, habría que mirar cómo la revuelta de 2019 no fue otra cosa que un “despertar”.

La expresión “Chile despertó” habría que verla entonces como una experiencia que no fue escuchada ni vista por el régimen de representación prevalente. Tal régimen, por un asunto constitutivo, en cuanto es el régimen que condiciona lo visible y lo no visible, era incapaz de atender la singularidad de una experiencia para él desconocida porque proletaria, ominosa porque popular, extraña porque multitudinaria. Un régimen adherido al gran fantasma de Chile, Diego Portales, Dios usurpador, Dios del capital chileno y su oligarquía donde la máquina portaliana erigida históricamente desde 1833 hasta la actualidad, funciona como una forma precisa de gubernamentalidad que el propio ministro resumía bajo las fórmulas “garrote o bizcochuelo” o, la más célebre, “el peso de la noche”.

El régimen chileno se articula, pues, como régimen portaliano en la medida que éste despliega un arte de gobierno que convierte a la masa en compacta y la envuelve enteramente al interior de un sueño. En este sentido, el inductor del sueño chileno es el portalianismo, el lugar propiamente mítico y, por tanto, la violencia suprema sobre la que se apuntala la República (Karmy, 2022). Como máquina mitológica, la portaliana no es más que una performance que no puede detenerse, y que debe subjetivar una y otra vez a la masa bajo la forma del “gobierno fuerte, centralizador” (Méndez, 2020).

En otros términos, el ensamble de un sueño que impide el “despertar” —que opera como su *katechón*— pero cuando este irrumpe, produce una singular experiencia de suspensión de tal máquina, como si esta recibiera una herida y su trabajo solo pudiera continuar si lo hace con un tropiezo tal que se vuelve ineficaz. La forma prevalente del régimen de saber-poder de la máquina portaliana es su fantasma. Este es el dispositivo de ensoñación que produce y que intentó administrar bajo el término “estallido social”. Lo interesante es que este fue una producción significativa que surgió desde la propia máquina portaliana y sus fauces mediáticas.

¿Qué resonancias tiene el término “estallido social”? Por lo pronto, “estallido” marca el carácter imprevisto, expansivo en sus efectos y una fuerza de corte física en el que la unidad de un cuerpo, en virtud de un problema de presión, simplemente explota. Una cañería estalla, una botella, un combustible, productos químicos. Pero el sintagma agrega un adjetivo: “social”. No se trata de un estallido físico, químico o de otra naturaleza, sino un estallido de la sociedad. Es esa esfera —la sociedad civil— la que se mueve por el trabajo y sus formas, la que en un determinado momento estalla. Pero, en cuanto “estallido social”, tal experiencia parece decir algo más que el registro económico y político al que

se circunscribe su terminología, pero, al mismo tiempo, algo menos en tanto potencia que permanece retenida en tal nombre. Una potencia queda de rehén, apresada para vestir modos puramente deformes bajo la noción oligárquica de “estallido social” que permite inscribir, inmediata y rígidamente tal potencia dentro de esa esfera.

El asunto se territorializa solo a nivel “social” y no “político”, la multitud aún remitiría a un “brote pulsional” pero nada propiamente “político” se desenvolvería ahí. “Estallido social” fue el término que circunscribió una operación de despolitización y, por tanto, de reconstitución del sueño en contra del “despertar”; se trata de instalar la idea de una masa que no actúa propiamente, sino que reacciona, en la medida que está naturalizada y, por tanto, no puede gozar de estatuto político, no puede proyectarse a la historia.

Paradójicamente, “estallido social” sea el término que subraya la más feroz crítica a la política establecida, pero a la vez, su defensa corporativa más profunda. Es una “feroz crítica” porque no se deja gobernar fácilmente por las nociones teóricas que circulan desde la ciencia política, en la medida que no remite al sistema de representación en cuanto es visto como si prescindiera de cualquier agencia y de todo sujeto. No hay sujeto aquí. Tanto así que la propia máquina se dispuso, obsesivamente y en lo inmediato, a buscar “quien está detrás”. Su vocación policial resulta sintomática desde la misma noción de “estallido social”, en cuanto en ella se juega el carácter anónimo de la irrupción de Octubre, acontecimiento que da cuenta de una implosión del sujeto y, en este sentido, del mismo concepto de lo político que frecuentemente utilizamos.

En este sentido, me importa cómo la noción de “estallido social” condensa dos fuerzas contradictorias entre sí, aquella que remite a una naturaleza y, por tanto, asume la impronta del mito que se dirime en la dinámica del sueño y que logra que el fantasma portaliano pueda capturar a su potencia política y, aquella que designa un impasse de la masa al interior del régimen portaliano y que, bajo otras circunstancias podrían llegar a irrumpir nuevamente.

“Estallido social” es, en efecto, la gran fatalidad y denuncia a la vez, aquello que aún retiene las posibilidades de redención y retruca, otra vez, a la masa al interior del fantasma. A esta luz, el sintagma, quizás, no fue más que un balbuceo de la máquina, exposición de su límite discursivo en un acontecimiento que excedía totalmente su régimen de representación, un momento en que el fantasma solo puede retener al precio de su propio desconcierto. Un término naturalizado que subraya la anonimidad del proceso y la falta de agencia del sujeto. En este sentido, “estallido social” es un término aún mítico, plegado al fantasma portaliano que permite que la masa restituya su disciplina al interior de la producción y circulación del capital, pero que, a la vez, anuncia el impasse acontecido que territorializa el orden siniestrado.

Si el fantasma portaliano construye una noción de la naturaleza identificada al mal, diríamos, que “estallido social” es una expresión naturalizada por el propio fantasma o, más aún, si el “estallido social” constituye el momento de “brote pulsional” es precisamente porque es la Naturaleza lo que se habría expresado ahí (Karmy, 2023). Pero, en la medida que la Naturaleza es aún el orden del mito, como bien sabemos a propósito de Hobbes, es el propio orden civil el que la produce, se trata de una Naturaleza díscola, incivilizada, como diría Portales, disruptiva en la forma de “vicios” como forma fundamental de ese orden propiamente natural que sería característico de la “ciudadanía latinoamericana” –según su carta de 1822 (Méndez, 2020). Una Naturaleza que despierta y que, precisamente porque representa al mal como aquello que está dentro-fuera de la pólis, la máquina portaliana debía dejar en su propio nivel mítico, como pura Naturaleza, como “brote pulsional”.

Así, la revuelta solo podía volverse visible como Naturaleza que la civilización debía controlar. En otro lugar, hemos analizado cómo la noción portaliana de Naturaleza contrasta con aquella planteada por Mistral en Poema de Chile, o por el propio Luis Emilio Recabarren en *La Materia viva e inteligente*. Porque si para Mistral la Naturaleza coincide con la gracia (no con el mal) y, por tanto, con el devenir juego y danza propia del huemul como gestualidad; para Recabarren ésta prescinde de todo principio formal trascendente a ella. Ambas formas de Naturaleza, impugnan la concepción portaliana que se inscribe al interior de una lógica del orden para el cual la noción de “revuelta” solo puede irrumpir bajo la forma naturalizada –pero igualmente problemática en la medida que porta consigo una potencia desestabilizadora en su interior– de “estallido social” (Karmy, 2023).

Contemplar la revuelta no como “estallido” sino como “despertar” en el sentido que propondría una lectura posibilitada por Walter Benjamin, permite mostrar el lugar de suspensión de la máquina portaliana ahí donde naturaleza y cultura, mito e historia se indistinguen a tal punto que el “despertar” ofrece la intensidad de una imagen en particular que el propio Benjamin –en virtud de sus conversaciones con Horkheimer y Adorno– denominará “imagen dialéctica” (Chitussi, 2020); una imagen que experimenta una contracción singular del tiempo histórico y que, entre el sueño y la vigilia encuentra un lugar que jamás puede tener lugar al interior del régimen de la representación prevalente. Toda imagen mítica (por ejemplo, la imagen de la Naturaleza que porta el portalianismo) lleva consigo su potencial “dialéctica”, justamente es la política la que puede acometer el desplazamiento por el cual una imagen adviene propiamente dialéctica, esto es, contradictoria en sí misma, portando, a su vez, elementos naturales que despuntan hacia la redención, donde mito e historia no actúan en base a una simple dicotomía sino en razón a una contradicción constitutiva.

Será en esta noción donde Benjamin podía dirigir los esfuerzos del materialista histórico: “Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual, se cristaliza como mónada” (Benjamin, 1995, p. 63). Pensar la revuelta, entonces, implica considerarla una “imagen dialéctica” o, si se quiere, una “constelación saturada de tensiones”. Porque, como habrá señalado Benjamin en el *Trauerspiel*, la cuestión decisiva de la “mónada” es precisamente ser una “imagen del mundo” (Benjamin, 2012).

En cuanto tal, esta imagen expone la tensión, la indistinguibilidad de los opuestos en un solo momento de contracción. En otros términos, con la “imagen dialéctica” que adviene en la forma de una mónada Benjamin libera la imagen del mito y exhorta a todo materialista histórico a la operación de inteligibilidad a la luz de dicha imagen. La famosa exigencia platónica que Benjamin cita en su “Prólogo Epistemocrítico”, según la cual habría que “salvar los fenómenos” implica precisamente promover esa liberación de la imagen de su captura mítica gracias a la noción de mónada con la que irrumpe la singularidad de una “imagen del mundo”. Es clave esta operación: salvar los fenómenos –en este caso, salvar la imagen en la forma de mónada– significa impedir arrojar dicha imagen a las fauces de la culpabilización que, como perteneciente al ordenamiento mítico, la arroja a la repetición sin fin hacia un trabajo trágico.

En el caso que nos concierne, la revuelta chilena ha sido objeto de culpabilización. Se la culpó de no tener programa, de fomentar la delincuencia, incluso de promover un golpe de Estado contra el presidente Piñera. Todo se convierte en culpa, todo deviene restitución mítica y, por tanto, la revuelta será privada de su “dialéctica”, imposibilitada de exponer la contradicción de la propia máquina y de afirmar su singularidad, obturada para ofrecer una crítica del presente y, más bien, arrojada ella misma a la unilateralidad de un pensamiento adialéctico donde la vida vuelve a ser capturada por la violencia para ser reducida a la simple desnudez de un “brote pulsional”. Solo así el pensamiento positivista –que está expandido como sentido común del capital– podrá calificar a este fenómeno como “estallido social”.

Si, por el contrario, asumimos que la revuelta fue una imagen dialéctica, significa que portó consigo la imagen misma del mundo (en cuanto “mónada”), exhibiendo la tensión inmanente al orden del cual surge. No podía decirse que la revuelta era un simple “brote pulsional” –versión aún caída en el mito– pero tampoco que era la emergencia de un “Pueblo” propiamente soberano que podía dirigir su asalto constituyente –versión inversa a la del mito y, por tanto, coperteneciente a él– a la historia. O bien “brote pulsional” preñado de inconsciencia (Naturaleza) y perteneciente al mito, o bien “Pueblo” (Cultura) profundamente consciente y perteneciente a la historia. En cualquiera de las dos posiciones no hay dialéctica. Solo pensamiento unilateral, homogéneo y vacío que

reproduce la polaridad de la máquina portaliana misma: el polo natural y mítico, y el civilizatorio e institucional. Dos polos de una misma producción, dos polos que son el reverso el uno del otro, pero que ninguno puede comprender la singularidad de la revuelta como imagen dialéctica. Esto significa que, a diferencia de las dos posiciones una y otra vez reproducidas, la revuelta no fue un momento “puro”, descontaminado, angélico si se quiere: no hubo simple “brote pulsional” ni “Pueblo” mayor. Ni ángeles (para la izquierda) ni demonios (para la derecha), tan solo imagen dialéctica, materialidad en la que todas las contradicciones del país se condensan en una misma singularidad.

Es en este escenario donde cabe interrogar la aparición del “perro matapacos”. En la indistinción entre Naturaleza y Cultura el “perro” irrumpe precisamente como expresión de la potencia de la revuelta. No importa si tal perro falleció antes o después como insiste el discurso positivista. Importa como forma de un animal que convive con los humanos, que los acompaña. Un pequeño dios, acaso como el otrora dios Pan que, según Mónica Ferrando, no proviene ni de las divinidades espartanas ni atenienses sino justamente, de Arcadia, la ciudad en la que el término *nómos* no remitía a la figura soberana de la apropiación en la que lo humano y lo animal son escindidos, sino a la triple semántica de prado, ley (uso), música (canto): “Pero si el *nómos* es canto, no puede ser mando”, dice Ferrando (2024, p. 93). La revuelta canta, ritma, usa espacios abandonados por la ciudad. Justamente por eso, el “perro matapacos” se convierte así en expresión de la Naturaleza redimida, ya no culpable, no opuesta a la Civilización sino constituyendo un lugar distinto –que la voz de la revuelta dio el nombre de “Plaza Dignidad”– a la polaridad inmanente a la máquina portaliana.

“Plaza Dignidad” ¿qué es? Ante todo, un lugar imaginal que, si bien se apuntalaba en los fríos cementos de Plaza Baquedano, excedía con creces tal nombre y lugar. Imaginal es un lugar en el que la máquina que produce Naturaleza y Cultura se advierte descompuesta y se contrae al punto que el *nómos* deviene “prado”, “uso” y “música”. Imaginal no es Naturaleza ni Cultura, ni animal ni humano. Imaginal designa precisamente un lugar monadológico en el que los polos de la máquina se disuelven y con ellos la máquina misma deja de operar. A esta luz, tres asuntos imbricados dan curso en la desactivación de la máquina: la revuelta canta –ese es su *nómos*; porta consigo al “perro matapacos” como su dios y abre un lugar imaginal que no cabe en el régimen de la representación, una terra incognita, que denominó “Plaza Dignidad”.

En cuanto imagen dialéctica, la revuelta no sería más que un “despertar” que solo podía irrumpir si tenía lugar la suspensión de la máquina. Por eso “Chile despertó”: el mito portaliano era el que yacía herido por la aparición del perro matapacos como potencia de una Naturaleza redimida. Justamente, el perro, versión chilena del antiguo dios Pan propio de Arcadia y expresión, por tanto,

de que lo que estuvo en juego en la revuelta fue la mutación del nómos desde su lógica apropiadora en la forma portaliana hacia su forma rítmica expresada en el perro matapacos. Una mutación que aparece como tal en la propia revuelta, en la medida que ella es imagen dialéctica y, por tanto, no resuelve, pero si exhibe, el potencial crítico de una nueva época histórica.

Por esto, la máquina portaliana podía haber sido suspendida pero no aniquilada. Es lo que se produjo post-festum: el dios Pan que irrumpía con el perro matapacos devino en la experiencia del pánico. Niño cuya deformidad irrumpe en un “intercambio incesante que no admite rigidez alguna entre el ser divino y el ser humano, entre la verdad y la mentira, entre la poesía y la política [...]” (Ferrando, 2024, p. 325); el dios Pan porta una violencia expresiva que genera júbilo en los dioses y horror en los seres humanos, intensidad de una potencia que no cabe del todo en la ciudad, que la metrópolis expele, refractaria, como si fuera una peste. Una vez la máquina es interrumpida, el pánico la inunda y la ciudad clama por la restitución del mito.

En otros términos, la multitud chilena –por siglos docilizada por el “peso de la noche” y su talante inercial– se apanicó. No fue miedo, sino pánico. Pánico que sobrevino gracias a la irrupción de la pandemia en plena revuelta. Si la revuelta portaba a Pan en la forma del perro matapacos que implicaba una erótica política que potenciaba los lazos (los abría a su común), la pandemia será su reverso donde el mito vuelve a cubrarnos y los lazos que se habían abierto como en una gran respiración popular, se cerraban al devenir signo del nuevo peligro: contagio (Eltit, 2024).

Subrayemos el punto: cuando la multitud dio curso a su potencia irrumpió en la forma de una destitución, pero, en lo profundo, eso implicó experimentar su impropia pasividad o, lo que es igual, un proceso de erotización de los lazos, de los cuerpos y de las palabras. Momento erótico en el que sobreviene el “despertar”. Por eso, la revuelta desactiva la cesura civilizatoria entre Naturaleza y Cultura constituyéndose en el lugar imaginal en el que se dirime el común de los mundos, abrazados por Eros.

Recordemos: engendrado por Penia y Poros –cuenta Platón en *El Banquete*– la pobreza y abundancia a la vez, la falta y el exceso, singular y plural, mundana e ideal: elemento femenino clave (Eros es traído en *El Banquete* por Diotima, repara Ferrando), en cuanto pone en juego una “erótica política” que habría que leer aquí como pasión entre los mundos, abrazo de mundos entre sí, mixturas que jamás la división del trabajo chilena habría permitido.

Las tres esferas del orden se desestabilizan con la irrupción de Eros: la patriarcal con la irrupción sexo-genérica del feminismo (“sexo”); la colonial con la impugnación de los pueblos originarios (“raza”); y la del capital (“economía”) con el proletariado masificado y precarizado. Tres esferas neoliberalizadas que afirman su singular contestación en la calle. Si la revuelta fue Eros y, por tanto,

una mínima afección de los mundos, la pan-demia convirtió esos afectos en amenazas, el calor erótico en la frialdad del virus, justamente, cuando la revuelta podía soportar la destitución de la autoridad (Piñera) gracias a la erótica política de lo común que prevalecía. No pudo soportar, sin embargo, la irrigación pan-démica sobre sus lazos en tanto los lazos se habían constituido en el soporte de la nueva República (“Plaza Dignidad”).

El afecto mismo se convirtió en amenaza existencial, porque lo que los dispositivos jurídico-políticos no pudieron neutralizar del todo, si lo hicieron los dispositivos biomédicos que penetraron quirúrgicamente en el campo de los cuerpos para aislarlos haciendo del contacto un peligro. Y así como había irrumpido la revuelta, también lo hizo el pánico, el dios Pan que danzaba en la forma del perro matapacos deviene virus y los lazos que enamoraban a los mundos intersectados, se quebraron. Las masas vuelven a su carácter compacto. Los individuos se refugian en sí mismos, las casas, las mascarillas, los detergentes, los jabones, lavan, sacan las huellas del contacto, la memoria de los lazos.

No fue miedo fue pánico. El miedo es normal, pertenece a la época de la cual la revuelta se despidió. Es moderno, contractual. El pánico es estructuralmente capitalista, del momento más crítico del capital, donde las masas son exigidas a sacrificarse por nada y donde su devenir compacto las dociliza para separar de ellas todo erotismo posible. Si la revuelta planteó un despertar, la pandemia restituyó el sueño, aferrándose al mito. Y ¿qué fuerza era la única que podía politizar el mito? Justamente, el fascismo. El fascismo es la única política basada en la destrucción de los afectos, el único dispositivo capaz de hacer del pánico una ideología. Así, frente a la posibilidad de la destrucción interna que planteaba el virus –la stásis– el fascismo ofreció una guerra contra otro: la seguridad. Leyó toda la crisis sobrevenida como crisis de seguridad, obturando así las condiciones sobre las que erigió el “despertar”. El pánico atrinchera, hace difuminar a la masa salvo cuando ésta es convocada a la guerra securitaria. Y así controla a la masa, expropia su erotismo potencial y la escinde de sí misma –incluso contra sí misma.

La masa huye de sí, la muestra frente al espejo y contempla su otrora felicidad bajo un rostro deformado que nunca más quisiera volver a ver. La erótica política –esa potencia arcádica, para decirlo con Ferrando– desaparece violentamente y el otrora “despertar” sucumbe a la nueva sugestión: la hipnosis de la que el fascismo desempeña la función de ser el mago fundamental. La multitud abrazada a la impersonalidad de su potencia durante la revuelta termina en pánico aferrada a la búsqueda de un líder –un individuo– que pudiera salvarla de su propio peligro, de la amenaza que la masa misma portaba –su ser-lazo, su constitutivo ser-común.

El ser-común es asediado por el dispositivo jurídico-político de la excepción donde policías y militares salen a la calle a contener la revuelta, a lo cual,

se yuxtapondrá la gestión biomédica cuando adviene la pandemia. El quiebre de los lazos producido por ambos dispositivos conduce al pánico. Y así, todos terminan en sus casas, para siempre. Juristas y médicos fueron sacerdotes que expiaban la monstruosidad del ser-común (la revuelta y el virus) y la Naturaleza volvió a envolvernos. La irrupción del Chile “despierto” restituyó el “peso de la noche”. Con ello, la culpable violencia y su tortuoso mito nos ofrecerán, nada más, que la misma vida de siempre: sacrificio y orden, sangre y obediencia.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1995). *Dialéctica en suspenso. Fragmentos de Historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún. LOM.
- . (2012). *Trauerspiel. El drama del barroco alemán*. Traducción de Alfredo Brotons. Abada.
- Chitussi, B. (2020). *Imagen y mito. Un intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno precedido por Filosofía del sueño*. Traducción de Mercedes Ruvituso y Constanza Serratore. UNIPE.
- Eltit, D. (2024). *Laberintos. Escritos sobre literatura, feminismo y política*. Seix Barral.
- Ferrando, M. (2024). *El reino errante. La Arcadia como paradigma político*. Adriana Hidalgo.
- Karmy, R. (2022). *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos*. UFRO University Press.
- . (2023). *Nuestra confianza en Nosotros. La Unidad Popular y la herencia de lo porvenir*. UFRO University Press.
- Méndez, A. (2020). *Cartas personales de Diego Portales. Estudio y antología*. Editorial Universidad Diego Portales.

Sobre el autor:

Rodrigo Karmy Bolton. Profesor Asociado del Centro de Estudios Árabes y el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Publica frecuentemente columnas en diversos medios nacionales e internacionales y ha impartido seminarios internacionales (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Nacional de Rosario, entre otras) y ha publicado artículos en revistas especializadas y libros en editoriales nacionales como internacionales. Entre 2021 y 2022 fue Director de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y actualmente se desempeña como director de la Revista de Estudios Árabes. Entre otros, ha publicado los libros *Políticas de la excarnación. Una genealogía teológica de la biopolítica* (2014), *Escritos Bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo* (2016), *Intifada. Una topología de la imaginación popular* (2020), y *Palestina sitiada. Ensayos sobre el devenir nakba del mundo* (2025).