

Imágenes de la vida carcelaria

WILLINGTHON PABLO ACUÑA ECHAGÜE

A Lo Sierra C, Lo Espejo

Pensar la imagen es dar cuenta del destino de la violencia. Acusar a la imagen de violencia en el momento en el que el mercado de lo visible tiene un efecto contra la libertad, es forzar lo invisible, es decir abolir el lugar del otro en la construcción de un “ver juntos”.

J.M. Mondzain. *¿Pueden matar las imágenes?*

Hay razones para mirar al sesgo el problema de la violencia. Mi premisa subyacente es que hay algo inherentemente desconcertante en una confrontación directa con él: el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que nos impide pensar. Un análisis conceptual desapasionado de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su impacto traumático

S. Žižek. *Sobre la violencia. Seis Reflexiones Marginales.*

La violencia: dentro o fuera de la imagen

El lunes 26 de septiembre del 2016, dos reclusos murieron en una riña al interior de galería 9 de la ex Penitenciaría de Santiago –hoy Centro de Detención Preventiva Santiago Sur–. La pelea involucró a más de 100 internos, y dejó 22 heridos por armas cortopunzantes manufacturadas al interior del penal. De acuerdo con datos que el periódico The Clinic publicó el 13 de Octubre del 2016, entre el año 2000 y marzo del 2016, han muerto 349 reos en el CDP Santiago Sur, 131 de ellos por riñas o agresiones. “Una cruda realidad que transformó a la ex Penitenciaría en la cárcel más peligrosa de Chile. Las impactantes fotos de este reportaje son una muestra de aquello” (Yáñez, 2016, párr. 1).



Fotografía 1

Fuente: The Clinic, versión digital (13 de octubre del 2016)

Luis Torres, abogado del Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH), concurrió a la ex Penitenciaría para entrevistarse con los internos sobrevivientes. “En la Peni siempre hay muertes por riña, pero el modo colectivo de ésta y el nivel de heridos que dejó, me impactó. Es uno de los hechos más graves que me ha tocado presenciar” (Yáñez, 2016, párr. 8).



Fotografía 2

Fuente: The Clinic, versión digital (13 de octubre del 2016)

César Pizarro, hermano de una de las personas fallecidas en el incendio de San Miguel y presidente de la ONG *81 Razones por Luchar*, sostuvo que el “salvajismo”

visto en la ex Penitenciaría no se compara a otros recintos penitenciarios. “He hablado con internos que han visto reos morir parados, atravesados por *lanceros* que no paran de tirar sables hasta que los atraviesan” (Yáñez, 2016, párr. 10). En opinión de César Pizarro, la violencia se explica por las deplorables condiciones en las que viven los presos. “En la Peni los reos se deshumanizan. Viven en condiciones inimaginables. Por eso, cada cierto tiempo se desata la bestia, la maldad” (Yáñez, 2016, párr. 11).



Fotografía 3

Fuente: The Clinic, versión digital (26 de Septiembre del 2016)

¿Son tolerables estas imágenes? Lo que se muestra en estas fotografías, ¿es intolerable? Y, lo tolerable o intolerable, ¿está en las imágenes, o más bien en aquello de lo que las fotografías son imágenes? Estos interrogantes remitan a la cuestión fundamental y elemental planteada por Jacques Rancière en *El espectador emancipado* (2008): ¿qué es lo que vuelve intolerable una imagen? Haciendo pie en las respuestas de Éliane Pagnoux y Gérard Wajcman a Georges Didi-Huberman y su relativización de lo “indecible” e “inimaginable” del *Shoah*, apoyada en las cuatro fotografías de Auschwitz tomadas por un miembro de los Sonderkommandos, haciendo pie en esto, se decía, Rancière sostiene que el problema de la tolerancia de las imágenes debe ser desplazado. Lo esencial no es saber si la imagen está o no a la altura del original, si el horror de lo real puede o no representarse adecuadamente en la imagen, en la palabra o en otro orden de representación. Antes bien, preciso es comprender que la imagen está siempre ya inscrita en un *dispositivo* que reparte la visibilidad, en un sentido (se podría

decir: “órgano sensorial”) común que determina el tipo de atención que las imágenes merecen, y que regula las relaciones de lo visible y lo pensable al interior del régimen de las palabras y las cosas. Y justamente, para una política de las imágenes, lo que está juego es la posibilidad de pasar de un *dispositivo* a otro, a una nueva «apertura» de mundo inaugurada acaso por la imagen, a una configuración nueva del dominio de la experiencia en que la imagen se hace igualmente visible o legible, en que el pensamiento puede afectarse por la imagen sin saber por adelantado su sentido ni su efecto.

¿Qué relación hay entre el dispositivo de la visión de Rancière, y el esquema óptico con que Lacan (1953-1954) distingue los ideales de la persona? A los ojos del ideal, el lugar desde el que observamos las fotografías admite –al menos– dos miradas posibles, o, más exactamente, una misma mirada desde dos puntos identificatorios distintos. Por un lado, la violencia de las fotografías puede ser considerada un punto de identificación imaginario de los propios internos, donde la violencia misma se perfila como una imagen que expresa un ideal de los reclusos (“yo-ideal”), el modo en que ellos se ven sí mismos y la manera en que desean ser vistos. Por otro, la violencia de las fotografías puede ser observada desde el punto del Otro simbólico con el que se identifican los reclusos (“ideal del yo”), desde la mirada del Otro para la cual la violencia se muestra a fin de ser contemplada. Se trata de la mirada del Otro de la ley no escrita, como lo muestra la fidelidad y el *amor* de los reclusos al ideal de una ley que no es la ley del Estado (a la que no aman y por la *no* que desean hacerse reconocer). En su seminario sobre *La construcción del sujeto ético* (2011), Silvia Bleichmar ha formulado la idea de que el sujeto sólo puede amar la ley cuando ésta emana de un objeto amado. ¿No vemos perfilarse aquí a la oposición entre *nómos* y *díke*, entre la ley escrita de los hombres y la ley no escrita de origen divino, tal como se desprende de la tragedia de Antígona? Recordemos un conocido diálogo de la obra de Sófocles (2008: 152):

“CREONTE: ¿y sin embargo te animaste a desobedecer las leyes?

ANTÍGONA: No creía yo que tus decretos tuvieran tanto poder como para que un simple mortal pudiera pasar por sobre las leyes no escritas [...] porque esas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo aparecieron.”

Lo que hay que pensar es cómo la violencia de los internos es vista por el Otro simbólico encarnado en la realidad carcelaria. Ahora bien, sin considerar la amplia genealogía de esta mirada (Cooper, 1994; 2005; Palma, 2011), basta para nuestro propósito con tomar nota del origen y destino de la delincuencia en el gran Santiago: las principales comunas “proveedoras” de delincuencia son Puente Alto, Pudahuel, La Pintana, Peñalolén y Renca (Oteiza, 2009). Siguiendo un retorcido circuito material de repetición, que lleva a las personas desde sus comunas a la cárcel y desde la cárcel a sus comunas (Wakefield & Uggen, 2010), el lugar de residencia de la población detenida en las Galerías de la ex Penitenciaría de Santiago, parecería reduplicar el vergonzante “cordón sanitario” de Benjamín Vicuña Mackenna: Galería 5, Quilicura y La Florida; Galería 6, Peñalolén y San Bernardo; Galería 7, distintas poblaciones de Santiago; Galería 8, Pudahuel; Galería 9, poblaciones de todas las comunas de Santiago; Galería 10, Colón y Lo Barnechea; Galería 11, Ñuñoa; Galería 12, evangélicos.

Preguntémosnos: ¿dónde reside verdaderamente la violencia de las fotografías? En su libro *¿Pueden matar las imágenes?*, Marie-José Mondzain (2002) nos indica que el deseo de ver supone que lo visible tenga la virtud de velar algo, de introducir una diferencia entre lo que es dado a ver y un objeto que elude la visibilidad, y que no es otra cosa que la mirada como objeto. Hay que vincular esta afirmación con la tesis de Lacan: “la presencia de la mirada como opacidad en lo visible devendría la visión misma” (1966: 46). La mirada es lo que falta en la imagen, y justamente porque está elidida del campo de lo visible, la mirada evita la violencia de la imagen, enlazando el sentido de la imagen al lenguaje y al trabajo del pensamiento. La violencia de las imágenes comienza allí donde se borra la diferencia entre la imagen visible y la mirada: “La violencia de la imagen se desencadena cuando ésta permite la identificación de lo infigurable con lo visible” (Mondzain, 2002: 28). Al identificar lo que se da a ver con la mirada como objeto del deseo de ver, la imagen queda en igualdad consigo misma, se significa a sí misma, borrando la diferencia entre la realidad y lo real, evitando la mediación simbólica de la palabra y el pensamiento de la imagen. La pasión imaginaria, la identificación con la pregnancia de la imagen, totaliza la experiencia del significado de lo visible; así se silencia tanto al pensamiento como al habla, agotando toda la reserva de sentido de la imagen. ¿No es el atentado contra *Charlie Hebdo* provocado

por la caricatura de la imagen de Mahoma, un ejemplo de la violencia que puede desencadenar la confusión imaginaria entre el objeto visible y la mirada? Cuando la representación ya no tiene lado de afuera, pasa a funcionar como las imágenes del sueño, como una “representación-cosa” (Freud, 1915a): significante cerrado sobre sí mismo y sometido a ese modo de circulación que es el proceso primario. Y no es un azar si el pensamiento en imágenes que caracteriza al sueño es un pensamiento sin sujeto, un pensamiento no pensado por alguien (Bleichmar, 2005).

Se comprende entonces que no es necesariamente en el contenido de las fotografías donde deberíamos buscar su violencia, sino en la posibilidad de que las fotografías nos quiten la palabra y violenten al pensamiento, de que la distancia entre lo visible y lo invisible se haga demasiado estrecha para que el pensamiento pueda alojarse allí. “La violencia de lo visible no tiene otro fundamento que la abolición, intencional o no, del pensamiento y del juicio” (Mondzain, 2002: 45-46). Si, como sostiene Rousseau, los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, la imagen tendrá que encarnar el deseo de ver sin promocionarle una satisfacción que nos deje mudos, sin dejar de crear las condiciones para pensar lo impensado de una mirada que separa a las fotografías de sí mismas.

Cuando la brecha entre imagen y mirada desaparece, no hay relación posible con la imagen como no sea una relación de idolatría, un consumo ciego de visibilidades. ¿No es acaso esta distancia la que mentaba Paul Valery al preguntar si tal o cual hecho podría ser fotografiado, exactamente del mismo modo en que podría ser contado? El tipo de mirada que la televisión produce actualmente sobre cárcel, nos ofrece el mejor ejemplo de la identificación pura y simple entre imagen y mirada, o sea de la violencia con que una imagen es tratada y convertida en pensamiento. Hoy por hoy, las imágenes de la violencia carcelaria se publicitan y transmiten televisivamente como una mercancía más capaz de generar *rating*. La experiencia del encierro, el hacinamiento, los allanamientos de gendarmería, las peleas con cuchillas entre reclusos, las muertes... se han transformado de pronto en un desfile de imágenes para el entretenimiento de la audiencia, vaciando a la cárcel de su aspecto directamente político, y convirtiéndola en un espectáculo banalizado que satisface las necesidades del mercado. ¿Es completamente seguro que esta mercantilización de la visión produzca el miedo necesario para seguir legitimando los gestos policiales de seguridad? La cárcel como

modelo del poder disciplinario (Foucault, 1975) deviene repentinamente un *reality show*, un espacio para construir nuevos famosos, o para castigar por un día a personajes díscolos que nos enseñan la “belleza” de las cárceles por dentro (la realidad carcelaria parecería estetizarse bajos las imágenes publicitarias que circulan en el mercado televisivo). ¿No corresponde hacer oír aquí el aforismo de Lacan: “la verdad tiene estructura de ficción”? Como espectadores, difícilmente podríamos disfrutar una película de cine sobre las dictaduras latinoamericanas, donde los asesinatos y las desapariciones fueran de seres humanos reales; el placer de nuestra sensibilidad estética sólo puede advenir porque sabemos *a priori* que se trata de una ficción. Allí donde la verdad es un acontecimiento demasiado traumático para ser mirado de frente, se hace posible asumir y vivir esta verdad como ficción. La insoportable verdad de la violencia carcelaria parecería necesitar un ficcionamiento: puedo ver de cerca esa violencia porque no la experimento como algo real, sino como algo que ocurre únicamente en televisión.

Ley y transgresión

La violencia de las fotografías nos proporciona una vista inexpugnable de lo que Žižek (2002; 2011) ha designado como “transgresión inherente”. Lo mentado bajo este término es la obscenidad interna de la ley, la relación entre el aparato de la ley pública y su sucio complemento irracional, superyoico, puesto singularmente de manifiesto en *La colonia penitenciaria* de Kafka. Es que el sistema jurídico parecería no poder funcionar sin este lado oculto y obsceno de la ley, sin crear la violencia contra la que lucha, sin apoyarse secretamente en crímenes y actos ilícitos que sirven a la estabilidad del edificio del poder. La violencia carcelaria muestra la fractura interna de la ley, el hecho de que la ley vive de su propia transgresión. ¿No es la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) durante la Dictadura de Pinochet, otro ejemplo terrible de este oscuro reverso de la ley pública? El propio funcionamiento de la ley produce la violencia carcelaria como su transgresión inherente, como su crimen constitutivo, su obsceno suplemento secreto (Žižek, 2002; 2011). Esta es la razón de que Lacan (1966) tomara nota de la filiación de Kant con Sade: el formalismo de la moral kantiana es ya su

propia transgresión, el puro deber de hacer la ley encubre un objeto patológico preciso: la voz cruel y feroz del superyó –que la voluntad de goce sadiana pone en primer plano–.

Es sabido que para Foucault existe una relación igualmente interna entre poder y resistencia: “Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (1976b: 57). La resistencia no puede ser el lado de afuera de ley; si el poder de la ley no entra en oposición consigo mismo por medio de la resistencia, no hay relación de poder: “la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción), sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia escapar” (Foucault, 1988: 21). Cabe entonces preguntarse: ¿qué tipo de resistencia es habilitada por el encarcelamiento del cuerpo, por la *subjetivación* del cuerpo del recluso? Judith Butler (1997) hace notar que para Foucault el sujeto producido o, con mayor exactitud, en vías de ser producido por la subjetivación de la ley, es al mismo tiempo y de manera indisociable, un efecto de la resistencia a la ley, de su transgresión: “la ley se vuelve contra sí misma y genera versiones de sí misma que se oponen a los propósitos que la animen y multiplican” (113). La resistencia a la ley nos interesa aquí porque, lejos de impedir las relaciones de poder, las constituye. El margen de libertad o resistencia frente al poder carcelario, parecería no ser otra cosa que una “transgresión inherente” de la ley, una forma de transgresión que refuerza el poder al que se opone, que es un apoyo intrínseco de la ley que rechaza; en suma, que sigue la orden de transgredir. ¿No resulta claro que esta relación entre ley y transgresión se verifica singularmente en la propia violencia de las fotografías? En el texto “disfruta tu lucha”, Bülent Diken y Carsten Bagge Laustsen (2001) ilustran esta paradoja de la ley en las reglas de *El club de la pelea* (El film *Fight Club* de David Fincher, 1999): “Caballeros, bienvenidos al Club de la Pelea. La primera regla del club de la pelea es no hablar del club de la pelea. La segunda regla es ¡no hablar del club de la pelea!”. Pero sucede que esta prohibición es una orden a violar la regla, a transgredirla y correr a hablar del club de la pelea. Dar a conocer la existencia del club de pelea es la transgresión compartida, el sucio secreto que mantiene unidos a los miembros del club de la pelea. Lo más notable es que no hay lazo social sin una transgresión secreta de las formas públicas y conocidas de la ley, transgresión que lejos que negar el orden social de esas leyes, sirve –como lo muestra suficientemente *El club de la pelea*– a la

estabilidad y al equilibrio del orden social. ¿Qué parentesco existe entre las peleas de los integrantes del *Fight Club*, y las violentas riñas de los reclusos al interior de la cárcel? En ambos casos asistimos a una ruptura violenta de la ley y el orden, a una interrupción momentánea de las relaciones de poder, para acto seguido volver a la normalidad. A uno y otro estallido de violencia le siguen, respectivamente, el retorno al sistema capitalista y al orden policial, carcelario. Estas transgresiones parecerían corresponder a una negatividad abstracta: no poseen un objetivo político, no demandan nada, son la expresión ciega y autodestructiva de una impotencia para intervenir efectivamente en la realidad social (Žižek, 2008; 2016). Dicho en otros términos: la violencia en cuestión toca el sin sentido de lo real. La violencia en su dimensión real es lo que resiste al significado, lo no se puede explicar desde el punto de vista del mundo en que acaece (de la “mundaneidad del mundo”, de la totalidad referencial de significados que en el ente aparece como el ente que es). Cuando la oposición al poder no logra articularse más que como un estallido rabia desprovisto de sentido, la experiencia de lo real (como experiencia del sinsentido) opera un cortocircuito en la diferencia ontológica ser y ente. ¿No hay aquí una relación con la «violencia divina» de Benjamin (1972), entendida como una forma de violencia que no sirve a nada más que sí misma, que no es medio –sea “legítimo” o bien “ilegítimo”– para fundar o refundar (abolir el Estado de Derecho, las instituciones burguesas, etc.), siendo incluso el *desequilibrio* de la violencia revolucionaria, el exceso de terror (estalinista, khmer, etc.) en la meta “funcional” o política de la revolución? No es un hecho fortuito, ciertamente, que Jean Baudrillard ubique el mismo sin sentido de lo real en el espíritu del atentado a las torres gemelas. En *La violencia del mundo* (2003), Baudrillard sostiene que lo fundamental del ataque al *World Trade Center* consistió en llevar la lucha contra el sistema más allá de los límites simbólicos del propio sistema. Si el terrorismo no tiene un sentido asignable en el orden simbólico, en el lugar del Otro social, tampoco se puede medir con la vara de sus consecuencias políticas, históricas, etc., que sólo adquieren un significado al interior del propio orden simbólico en el que vivimos. La lógica del intercambio equivalente, la ficción de equivalencia capitalista, permite que todo desafío al sistema sea integrado/simbolizado en el lugar del Otro (persecución policial, guerra contra el terrorismo, cárceles, aparatos represivos, ideológicos, etc). Frente a este mundo saturado de sentido, presto a obturar el acontecimiento con

discursos y “simulacros”, el terrorismo ataca al sistema en el lugar donde el significado está suspendido, en un punto muerto simbólico, donde el sistema ya no tiene significantes que intercambiar, y sólo puede responder a la realidad agobiante de la muerte, con lo real de su propia muerte o su propia destrucción. Si el *ser* se dice de muchas maneras, todas ellas están en el Otro, de modo que la violencia terrorista nos coloca necesariamente en un nivel preontológico, en el registro de lo real entendido como lo imposible en la realidad, lo imposible de hacerse realidad, de entrar en la lógica de la equivalencia simbólica, capitalista.

La reparación y sus límites

¿Cuándo terminan de pagar su condena las personas reclusas en la cárcel? En el “código de Hammurabi” opera una ley del talión que castiga a un hombre libre que arrancó un diente a otro hombre libre, su igual, arrancándole su diente (ley 200), y al que quebró un hueso de otro hombre, quebrándole su propio hueso (ley 197), y al hijo que golpeó al padre, cortándole las manos (ley 195), pero en esta ponderación *utilitaria* de bienes y males, en esta aritmética benthamina de daños y reparaciones, ¿es posible restar el bien de uno al mal del otro? ¿De qué forma se mide el costo de una infracción? ¿Cómo se retribuye un crimen? ¿Cómo calculamos una unidad de retribución? ¿De qué manera indemnizar al superyó, que pide más compensaciones mientras más se le indemniza? En su texto sobre *Reparation et rétribution pénales: une perspective psychanalytique* (1992), Jean Laplanche ha encarado el problema del límite de la reparación y de la necesidad de justicia: ¿hasta dónde se puede reparar? ¿Cuándo se termina de rehacer lo dañado? ¿Podemos rehacer completamente lo destruido, revertir el tiempo? Resumiendo la cuestión, la reparación parece abrirse en dos direcciones. Por un parte, ella puede volverse una tarea frenética, sin fin, donde nunca terminamos de arreglar lo dañado, ni alcanzamos la seguridad de haberlo reparado, donde, en suma, chocamos con lo *irreparable* como real. Es que para el superyó nadie es *suficientemente* culpable. En el funcionamiento del sistema judicial estadounidense (de manera ejemplar), reconocemos al superyó en el hecho de que la necesidad de justicia no se satisface en la imposición de un mal (el castigo) para compensar otro mal (el crimen),

sino que exige más castigos mientras más se le compensa con encarcelamientos (la mayor proporción de población reclusa en el mundo), penas de muerte (inyección letal, silla eléctrica, fusilamientos), presos que cumplen interminables condenas (e.g. Bernie Madoff, condenado el 2009 por fraude a una sentencia de 150 años; Shalom Weiss, condenado el año 2000 por fraude a una sentencia de 835 años, etcétera).

Allí donde lo destruido o dañado jamás será reparado, la prohibición de recordar se perfila igualmente como alternativa. Esto es lo que muestra Nicole Loraux (1997) en sus consideraciones sobre la amnesia y la amnistía en la memoria ateniense. Por un lado, la amnesia halla expresión en la prohibición de la representación teatral de la tragedia de *La Toma de Mileto*, y ya bien simplemente porque el teatro se ha visto sacudido y conmocionado por el drama, sancionándose al autor de la tragedia con una multa por haber rememorado las desgracias de la ciudad, y ordenándose que nunca más se hiciera uso de este drama; el peligro de recordar, allí donde el recuerdo es fuente de duelo para la consciencia cívica ateniense, determina la represión de la tragedia de Frínico. ¿Por qué esto mismo no ocurrió con el incendio que en Diciembre del 2010 provocó la muerte de 81 personas en el Cárcel del San Miguel (y más allá, con los incendios que han ocasionado la muerte de 10 internos en la cárcel de Colina II en abril de 2009, de 10 internos en el penal de Iquique el 2001, de 6 internos –a los que suman 18 heridos más– en la cárcel El Manzano de Concepción el año 2003)?

Por otro lado, la amnistía corresponde a la interdicción del recuerdo de la espantosa guerra civil que ha desgarrado internamente la ciudad. Cuando los demócratas del Pireo pusieron fin al gobierno de Critias y los Treinta, la prohibición de recordar y condenar al olvido las desgracias de la *stásis*, sirve para sellar (en el 403. a.C) la reconciliación democrática. “Es el conflicto y la división –nos dice Loraux– lo que se debe expurgar de la historia de Atenas cada vez que se recuerda el pasado” (150). Añadiendo una observación en la que no podemos más que reconocer el uso de la memoria por parte de los llamados retornos o transiciones a las democracias en América Latina: “Todo está dicho: la política consiste en actuar como si no pasara nada. Como si nada se hubiera producido. Ni el conflicto, ni el crimen, ni el resentimiento (o rencor)” (153).

Y bien, junto a esta dimensión de la reparación, y en igualdad de derechos con ella, hay que hacer sitio a una reparación que parecería asumir que lo destruido jamás podrá reconstruirse, aceptando –empero– la idea de que reparar no es retornar al *statu quo*

ante, sino una reconstrucción de otra cosa, que se repara únicamente construyendo algo nuevo. Reparar creando: se insinúa con ello una relación entre traumatismo y creación. No es otra cosa lo que Kurt R. Eissler (1961) nos enseña sobre “La última cena”. La pintura lleva las huellas de un acontecimiento traumático preciso, representado por las palabras de Jesús a los apóstoles: “Mas he aquí, la mano del que me entrega está conmigo en la mesa” (Lucas 22: 21). Allí donde la Eucaristía sostiene el lazo social, el mensaje de Jesús lo rompe en pedazos, trastorna el equilibrio del grupo provocando espanto; las palabras de Jesús confrontan a los apóstoles con la pregunta que, más allá de toda demanda, plantea el enigma del deseo del Otro (*¿Che voui?*). El significado radicalmente enigmático de las palabras de Jesús interroga a los apóstoles en su perplejidad: “y ellos comenzaron a discutir entre sí, quién de ellos sería” (Lucas 22: 22). En los cuadernos de Leonardo donde se encuentran esbozos de “La última cena”, se describen las que podrían haber sido las reacciones de los apóstoles ante el anuncio de Jesús: rostros de preocupación y asombro, rígidos, sumidos en la confusión, interrumpiendo bruscamente su comida, interrogando a los demás, etcétera (Laplanche, 1980). Es esta reacción traumática inicial, la de una angustia que lo desborda todo, aquello que la pintura final intenta simbolizar, ligar de algún modo, neutralizando su impacto traumático bajo la bella forma de los rostros de los apóstoles. ¿No reconocemos aquí al menos *una* de las funciones de las fotografías? La violenta riña entre los internos somete al espectador a un real agobiante, incomprensible, a una secuencia de hechos imposibles de asimilar, que *arden* en cierto modo, y que la fotografía, sin reducir lo real, intenta poner en orden, representar. Como señala Didi-Huberman:

“En esto, pues, la imagen arde. Arde con lo real a lo que, en un momento dado, se ha acercado [...]. Arde por el deseo que la anima, por la intencionalidad que la estructura, por la enunciación, incluso la urgencia que manifiesta [...]. Arde por la destrucción, por el incendio que casi la pulveriza, del que ha escapado y cuyo archivo y posible imaginación es, por consiguiente, capaz de ofrecer hoy.” (2013: 35-36)

Hay en esto una dimensión profundamente anticartesiana. El pensamiento no es un movimiento espontáneo del sujeto, ni está presente en él como una *potencia*. Antes bien, el pensamiento es una respuesta a lo real, al exceso de realidad que nos fuerza a pensar,

que pone al aparato psíquico en marcha, que lo empuja a acuñar el pensamiento en imágenes, a soñar. Habrá de recordarse el sueño que abre el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900): “padre, ¿entonces no ves que ardo?”.

La creación, el surgimiento de lo nuevo a partir de la violencia, es el principio de lo que Alain Badiou (2005) ha designado como “pasión de lo real”, que es ante todo una pasión por lo nuevo. La búsqueda de lo nuevo está acompañada de una voluntad de develamiento de la Cosa real, de la *negación* de todo semblante o apariencia de la realidad. Para conseguir lo nuevo hay que depurar lo real de la realidad, depurar los sujetos, vaciarlos del semblante. El problema es que *no* hay criterios para distinguir lo real del semblante, que lo real sólo puede decir de sí mismo que es real a través del semblante (o sea del orden simbólico/político en el cual algo va a ser reconocido como real). Se sigue de esto que mientras más real sea un sujeto, más necesario se hace es sospechar de él como semblante.

“Todas las categorías subjetivas de la política revolucionaria o absoluta, como ‘convicción’, ‘lealtad’, ‘virtud’, ‘posición de clase’, ‘obediencia al partido’, ‘celo revolucionario’, etc., están marcadas por la sospecha de que la supuesta calidad real de la categoría no es en realidad más que semblante.” (Badiou: 77)

En esta vertiente de la pasión de lo real, lo único de lo que no cabe dudar es de la nada; la nada no es sospechosa en tanto no pretende ningún real, no se da la apariencia de algo que ella no es. Así, en la lógica de la depuración de lo que se trata es producir el advenimiento de la nada, la violencia destructiva y la muerte, ya que difícilmente se puede hacer semblante del acto de morir. El horror revolucionario, y ciertamente el horror del nazismo, el exterminio de millones de seres humanos, muestra cómo el siglo XX ha intentado producir lo nuevo, al hombre nuevo, producir a una humanidad nueva. ¿No nos conduce el recuento de los muertos al interior de las cárceles hacia una nueva versión de la pasión de lo real, una pasión que, a diferencia de la fabricación del nuevo y mejorado Alex del film *La Naranja Mecánica*, no se consuma si no por medio de la destrucción, de una política que está más allá del Bien y del Mal?

Lo real detrás del semblante no es sin embargo la realidad tal cual es, el mundo de las cosas como son en sí mismas; en otras palabras: la realidad carcelaria en su

objetividad. Antes bien, lo real es lo que tuerce nuestra visión de las fotografías, es la mirada como objeto *a*, como un objeto que deforma la materialidad de la cárcel, haciendo que la realidad de la cárcel no pueda coincidir con ella misma. Lo que veo en las fotografías es el correlato real de mi deseo, veo a mi mirada como objeto causa del deseo de ver, y la veo en el punto imposible en que las fotografías me devuelven la mirada. Lo que nos interesará fundamentalmente es que este objeto que es la mirada tiene la estructura de la *anamorfosis*, que Lacan (1964) ejemplificaba con el cuadro *Los Embajadores* de Hans Holbein. Para una visión directa y objetiva, la realidad de la pintura presenta una mancha disforme e inconsistente, pero no bien miramos el cuadro con una visión distorsionada por lo real del “deseo”, que la mancha se convierte de pronto en un objeto claro y distinto, en la calavera que subvierte a Jean de Dinteville y Georges de Selve (los embajadores), y a la disposición de los objetos que representan el *quadrivium*. La mirada que deforma la realidad del objeto es indistinguible (e inseparable) de la realidad del objeto; la mirada está objetivada ópticamente (Žižek, 2011). Si quitamos la mirada, nos quedamos sin objeto, la realidad se desintegra. En resumen, la “violencia carcelaria”, como la mancha en *Los Embajadores* de Holbein, puede parecernos una realidad confusa e incomprensible, pero apenas observamos esta realidad con una mirada deformada por el deseo, o sea bajo el punto de vista de la política carcelaria y la “seguridad pública” del país, todo se clarifica y adquiere una forma visible y legible, una *gestalt*: los delincuentes son cada vez más violentos, la percepción de temor e inseguridad crece todos los días en el país, hay que rebajar la edad de la responsabilidad penal, hay que atacar la delincuencia endureciendo las penas, construyendo más cárceles, aumentando la dotación policial y mejorando los órganos de persecución penal, etc.

En su libro *Ladrones. Historia social y cultura del robo en Chile*, Daniel Palma (2011) observa una filiación precisa entre el Chile liberal salitrero (1870-1920) y su presente neoliberal: en uno y otro periodo la figura del delincuente ha hegemonizado la opinión pública. La delincuencia ha servido para producir una especie de “lógica de equivalencia” (Laclau & Moufee, 1985): las políticas de seguridad pública, los titulares de la prensa, la persecución policial, la justicia, devienen manifestaciones discursivamente equivalentes, divididas, como están, entre su propio significado particular y un significado más universal, que es su oposición a una delincuencia que

encarna la *imposibilidad de la sociedad*. Entendámonos: lo que tenemos que pensar es que la realidad es ontológicamente incompleta, y esta inconsistencia, este agujero en el gran Otro, esta diferencia entre la realidad y lo real, es suturada por la delincuencia, que adquiere entonces una dimensión “sublime”. En el Seminario VII dedicado a la *Ética del psicoanálisis* (1959-1960), Jacques Lacan formula la idea de que la sublimación consiste en “elevar un objeto a la dignidad de la Cosa”. Lo real de la Cosa es un agujero abierto en medio de realidad que es velado por el objeto sublime. Elevar un objeto a la dignidad de la Cosa es positivizar la falta que destotaliza el campo de la realidad, es, para decirlo de manera directa, el hecho de que un objeto de la vida cotidiana comience funcionar como encarnación de la *imposibilidad de la sociedad* (Laclau & Moufee, 1985). La falta del Otro equivale a una inconsistencia del campo sociopolítico, a la ausencia de una sociedad orgánica, políticamente equilibrada, sin antagonismos, etc.: he aquí la imposibilidad en torno a la cual está estructurada la realidad. La delincuencia encubre justamente esta imposibilidad de totalización social, cargándola sobre sí misma, convirtiéndose en una pequeña causa de lo imposible encarnada en la realidad. La causa real de la imposibilidad de la sociedad se ha desplazado sobre la delincuencia, que en lo sucesivo se comporta como la fuente de todos males y desórdenes existentes, como aquello que hay que negar y excluir de la realidad para restablecer la “armonía perdida” (la “inexistencia de la relación sexual”). En este sentido preciso la figura de la delincuencia es sublime. La imagen del delincuente es un velo que esconde el hecho de que detrás del velo no hay nada para ver; la delincuencia es una apariencia de sí misma, una apariencia que contrasta con la nada. Y esta nada es otro nombre para la negatividad de lo sublime kantiano, de la insuficiencia en cierto modo crónica de los fenómenos empíricos para representar la dimensión nouménica o trascendental de la *Idea*, para representar lo irrepresentable del vacío de la Cosa: lo sublime aparece primeramente como un límite epistemológico, para convertirse luego en una determinación negativa del objeto mismo.

Biopolítica y pulsión de vida

Una mirada sobre las fotografías no puede dejar pasar algo que salta a la vista: la biopolítica. Lo que los cuerpos fotografiados muestran es, en efecto, la “vida desnuda” (Agamben, 1995) o la “vida precaria” (Butler, 2004), tornan perceptible el punto en que cuerpo es despojado de todo valor humano y de cualquier resguardo jurídico y político. Ahora bien, si tomamos en serio el aforismo de “hacer vivir, dejar morir”, alrededor del cual se organizaría el programa político del biopoder (Foucault, 1976a), debemos recordar que ni la vida ni la muerte poseen una representación directa en el ser humano, ni en la política de Estado. Una de las lecciones hegelianas de la dialéctica “señorío-servidumbre” es que la autoconciencia sólo se alcanza a sí misma deseando más allá de la vida, negando el mundo natural; en otras palabras, la vida se opone a sí misma dentro de la autoconciencia como deseo humano. Este deseo es la *pulsión de vida* (Freud, 1920), y vale a nuestro juicio como prueba de que la gestión política de la vida se hace por intermediación del yo. Esto significa que es el yo en el hombre el que vive, y es por su imagen por la que se vive; es un problema del yo duplicar la *zoé*, incluirla por exclusión en un *bíos* políticamente deseable, en una forma de existencia política a la que el deseo de vivir del yo pueda aferrarse. Frente al horizonte posideológico de la administración puramente burocrática de la vida (Bell, 1964), frente a la lo que Žižek (2008) denomina la biopolítica del miedo, que organiza el cuerpo social en torno a la experiencia de (seguridad y bienestar de) una vida eminentemente frágil expuesta al Otro (los excesos del Estado, el exceso de migrantes, los crímenes y el terrorismo, la catástrofe ecológica, etcétera), frente a esto, se decía, la pulsión de vida es la que abre la posibilidad de desear más allá de la vida. Prometeo pone en juego su vida robando el fuego a los Dioses; ¡Patria o muerte! fue la consigna de la revolución cubana; las huelgas de hambre llegan a un punto de daño a la salud tras lo cual sobreviene la muerte, etc. Lo común a estos ejemplos, es que el cuerpo como materia política se escinde en vida desnuda y vida humana, entre una *zoé* que se deja morir, para que la subjetivación de lo vivo como *bíos* pueda persistir en el ser, más allá del cuerpo e incluso con la muerte. ¿No es precisamente esto lo que nos enseñan las fotografías? La violenta confrontación entre internos puede acaso entenderse como una forma de resistencia subjetiva a la biopolítica, como un gesto extremo de humanización, de resistencia no ya

a la marginación social sino a la marginación de la especie humana. A través de la violencia, los internos no defienden únicamente la supervivencia biopolítica, defienden igualmente su supervivencia subjetiva, la imagen de sí mismos como miembros de la especie, reivindican su derecho ontológico a no ser borrados de la mirada que ante sí mismos y ante los otros les permite seguir reconociéndose como hijos de los hombres (Bleichmar, 2005). ¿No hay en esta forma de subjetivación de la vida, un ejemplo privilegiado de la noción de vida que Foucault (2007) ha calificado como aquello que es “capaz de error”?

Todo lo que hemos descrito, sin embargo, no excluye la tentación de ver en la violencia de las fotografías una ilustración impresionante de la *Bellum Omnium Contra Omnes*, o el estado de naturaleza de los hombres como la guerra de todos contra todos. El célebre *homo homini lupus* de Plauto, retomado Hobbes y por Freud, nos interpela pues en cierto modo: ¿Es el hombre un lobo del hombre en el mismo sentido en que el «lobo» es un lobo para el lobo? ¿Es la imagen del lobo adecuada para evocar la crueldad del hombre? Responder afirmativamente es ver las cosas por el rabillo del ojo: el hombre-lobo, el hombre-agresivo, es sin duda más lobo que cualquier lobo. Para el hombre, el hombre es sin duda un animal cruel, destructivo, pero pretender que hay una continuidad de las violencias entre el hombre y del lobo, es decir, que esta presunta “animalidad” de la pulsión es algo así como un lobo que llevamos dentro, es verdaderamente imaginar dos bestias ficticias: un lobo y una pulsión que no existen, ni uno ni otra, en “estado de naturaleza”. ¿Es la violencia entre los reclusos una figura de la “desublimación represiva” (Marcuse, 1954), una liberación de las pulsiones al interior de un espacio represivo, la aparición de una bestia pulsional que, lejos de ser natural, es producida directamente por la cárcel? En *Los estados de ánimo del psicoanálisis* (2002), Derrida interroga a la pulsión desde el punto de vista de la crueldad, del sufrir por sufrir o del hacer-sufrir, del placer del sufrimiento, del mal por el mal. ¿Hay una pulsión cruel, una crueldad inherente a la pulsión de destrucción o aniquilamiento? Si aún, y por largo tiempo más –dice Derrida– hay guerra, el problema de una pulsión de crueldad consiste en saber si la política podrá erradicarla o sólo contenerla, aplazarla, aprendiendo a negociar, a transigir, indirectamente pero sin ilusión, con ella. En lo que nos compete, si se escribieran hoy en día nuevamente *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915b), y un nuevo *¿Por qué la guerra?* (Freud, 1932), la cuestión de la crueldad podría ser

planteada en los términos de una localización del sujeto en la pulsión. Esto significa desechar la idea de una pulsión cruel de destrucción. La crueldad no es una cualidad de la pulsión, sino que califica la manera en que el sujeto vive su relación con la pulsión, del placer que el sujeto extrae de la violencia que la pulsión, actividad desubjetivada, ejerce contra el objeto en su empuje hacia la descarga. La pulsión no sabe detenerse ante el dolor del otro porque no es una “personalidad”, y no está al tanto del otro. La crueldad sí; lo que otorga placer al verdugo que tortura a una víctima es el dolor que sufre el otro. El ensayo sobre *La tortura* (2001) de Jean Améry no hace más que confirmar esta verdad. La violencia ejercida contra la víctima (las maniobras horribles destinadas a arrancarle la subjetividad, a convertir al cuerpo en un pedazo de cosa del que se puede gozar y hasta someter a una autopsia, etc.) caracteriza la posición –del yo– del verdugo frente a la pulsión, es decir, la *subjetivación* de la pulsión. Todos los teatros modernos o antiguos de la crueldad, las peores formas de *barbarie* de hoy y de ayer, expresan la búsqueda activa del sufrimiento del otro, incluso en la aparente *indiferencia* ante este sufrimiento. La conclusión que se impone es que la violencia no está justificada por la pulsión (cuya satisfacción o goce, muy bien comprendido por Lacan, es lo que no sirve para nada: ni para comer, ni para copular, ni para dañar, etc.) sino por un “principio de realidad” que hace de la violencia una visión de mundo. Así como el principio de realidad de las intervenciones militares estadounidenses logra conciliar la guerra con la ayuda humanitaria, así, pues, vivir o habitar el mundo de la cárcel *condena* a adoptar un principio de realidad que se adecúa muy bien al régimen de la violencia; más aún: la realidad carcelaria despeja el camino a la pulsión, esto es, armoniza el destino de la pulsión y el destino de la crueldad, transformando en cotidiano el umbral de tolerancia a lo peor.

La violencia carcelaria nos brinda la clave del conocido adagio de Walter Benjamin: “todo documento de cultura es un documento de barbarie”. Del mismo modo que el sueño acostumbra figurar un elemento a través de su contrario, operando una inversión (lo alto por lo bajo, lo rico por lo pobre, etc.), podemos nosotros, en lo que sería un “sueño diurno”, imaginar una pequeña inversión de la escena en la que Pablo Picasso es interpelado por un general alemán respecto a la autoría del *Guernica* (alterando el *Dramatis personae*): ante la pregunta de cualquier “alma bella” por las

fotografías, ¿ustedes lo hicieron, esto es obra suya?., los internos sobrevivientes de la riña responderían: ¡No, fueron ustedes!

Fecha de recepción: 18 de septiembre de 2017

Fecha de aprobación: 9 de enero de 2018

Bibliografía

- Agamben, G. (1995). *Homo Sacer: Poder Soberano y la nuda Vida I*. Valencia: Pretextos.
- Améry, J. (2001). "La tortura" (pp.165-186). En *Más allá de la culpa y expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pretextos.
- Badiou, A. (2005). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Bell, D. (1964). *El fin de las ideologías*. Madrid: Tecnos.
- Benjamin, W. (1972/2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. México: Taurus.
- Bleichmar, S. (2005). *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires: Topía.
- _____. (2011). *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós.
- Bülent, D. & Laustsen, C. B. (2001). "Enjoy your Fighth – "Fight Club" as a symptom of the Network Society". Published by the Department of Sociology, Lancaster University, Lancaster LA1 4YL, UK. Recuperado de: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Diken-Laustsen-Enjoy-Your-Fight.pdf>
- Butler, J. (1997/2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- _____. (2004). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cooper, D. (1994). *Delincuencia común en Chile*. Santiago: LOM.
- _____. (2005). *Delincuencia y desviación juvenil*. Santiago: LOM.

- Derrida, J. (2002). *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós.
- Didi-Huberman, (2013). “Cuando las imágenes tocan lo real”. En *Cuando las imágenes tocan lo real*, Didi-Huberman et al., (pp. 7-36). Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Eissler, K. (1961). *Leonardo Da Vinci: Psychoanalytic Notes on the Enigma*. New York: International Universities Press.
- Freud, S. (1900) “La interpretación de los sueños”. En *Obras completas*, vols. IV y V. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Freud, S. (1915a). De guerra y muerte. Temas de Actualidad. En *Obras completas*, vol. XIV (pp. 273-304). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Freud, S. (1915b). Lo Inconsciente. En *Obras completas*, vol. XIV (pp. 153-214). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Freud, S. (1920/2003). Más allá del principio del placer. En *Obras completas*, vol. XVIII (pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Freud, S. (1933 [1932]). ¿Por qué la guerra? En *Obras completas*, vol. XXII (pp. 179-198). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Foucault, M. (1976a). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1976b). *La historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1988). “ujeto y poder”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, no. 3. (pp. 3-10). Recuperado de: <http://200.41.82.27/547/1/Foucault%20Michel%20Sujiro%20y%20el%20poder.pdf>
- Foucault, M. (2007). “La vida: la experiencia y la ciencia”. En *Ensayos sobre biopolítica*. En Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), *Excesos de vida* (pp. 41-58). Barcelona: Paidós.
- Marcuse, H. (1954). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1993.
- Mondzain, M. J. (2002). *¿Pueden matar las imágenes? El impero de lo visible y la educación de la mirada después del 11-S*. Buenos Aires: Capital intelectual.

- Lacan, J. (1953-1954). *El Seminario, Libro I: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- Lacan, J. (1959-1960). *El Seminario, Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- Lacan, J. (1964). *El Seminario, Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Lacan, J. (1966). Kant con Sade. En *Escritos II* (pp. 727-751). México: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1973). “Respuesta a unos estudiantes de filosofía sobre el objeto del psicoanálisis”. En Lacan, J. et. al., *Significante y sutura* (pp.55- 67). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, E. & Moufee, Ch. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- Laplanche, J. (1980). *La sublimación. Problemáticas III*. Buenos Aires: Amorroutu, 1987.
- Laplanche, J. (1992) “Réparation et rétribution pénales: une perspective psychanalytique”. En *La révolution copernicienne inachevée. Travaux 1967-1992* (pp. 167-183). París: Aubier.
- Oteiza, E. (2009). “Origen y destino de la delincuencia en el Gran Santiago: delitos de robos con violencia o intimidación y robo en lugar habitado”. En *Actas del VI Congreso Nacional de Investigación sobre Violencia y Delincuencia* (pp. 9-22). Santiago-Chile: Fundación Paz Ciudadana.
- Palma, D. (2011). *Ladrones. Historia social y cultura del robo en Chile*. Santiago: LOM.
- Sófocles (2008). “Antígona”. En *Edipo rey, Edipo en Colono, Antígona* (pp. 135-185). Buenos Aires: Colihue.
- Wakefield, S. & Uggen, Ch. (2010). “Incarceration and Stratification”. En *The Annual Review Of Sociology*, vol. 36 (pp. 387-406). University of Minnesota. Recuperado de:
http://users.soc.umn.edu/~uggen/Wakefield_Uggen_10_ARSb.pdf
- Žižek, S. (2002). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid. Akal.

- Žižek, S. (2008). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2011). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.
- Yáñez, D. (13 de octubre del 2016). “La última masacre en la expenitenciaria”. *The Clinic Online*. Recuperado de: <http://www.theclinic.cl/2016/10/13/la-ultima-masacre-en-la-expenitenciaria/>