

Tuillang Yuing-Alfaro

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

tuillang.yuing@uacademia.cl

Sobre democracia y exclusiones. Notas sobre un futuro que no fue

About democracies and exclusions. Notes on a future that was not

DOI 10.35588/rp.v0i20.6557

Resumen

El trabajo explora los márgenes de la institucionalidad y las acciones políticas. Es simultáneamente la pregunta por el papel de la pasión dentro de una política delimitada por la razón. Agamben y su idea de la excepción, nos sirven de aporte. Interesa mostrar como distintas formas de participación política son deudoras de la exclusión y su racionalidad. Los ejercicios delegativos se contrastan entonces con los gestos políticos de la multitud según la concepción de Farge y Revel. El texto evalúa estos gestos políticos según los criterios del orden institucional. Finalmente, se interpreta el período de transición democrática chileno, considerado como un proceso que establece el marco para un tipo de gobernabilidad y para la participación política de la actualidad.

Palabras clave: «Exclusión», «Democracia», «Pasión política», «Transición democrática»

Abstract

The investigation is about the margins of institutionality and political actions. Is a simultaneous question for the place of passion in politics delimited by reason. Agamben and his exception idea serves us like a contribution. The interest is to show how different ways of political participation are debtors of exclusion and its rationality. The delegative exercises are then contrasted with the political gestures of the multitude, according to Farge's and Revel's conception. The text evaluates these political gestures according to the judgment of the institutional order. Finally, the text interprets the period of Chilean democratic transition, which is considered as a process that establishes the framework for a type of governability and for the current political participation.

Keywords: «Exclusion», «Democracy», «Political passion», «Democratic transition»

Introducción

Hace solo algunas semanas tuvo lugar el segundo proceso plebiscitario destinado a aprobar o rechazar una propuesta constitucional que reemplazara a la vigente: la de 1980. Por segunda vez, la propuesta fue rechazada. Llama la atención que, tras la revuelta de octubre de 2019, las energías de la política se hayan dirigido, casi sin otra tarea, a la construcción y ratificación de un texto: es un gesto sustancialmente moderno que descansa en la expectativa de que algo así como el *logos* consolide un cambio y que desde él emane un modo nuevo de habitar. ¿Cómo se ha conformado esa gestualidad que de modo tan afanoso pone sus denuedos en un escrito que declarativamente pretende ser ley? Intentaremos explorar algunas sospechas que apuntan a que las subjetividades políticas que habitan el Chile de hoy están en una sintonía totalmente distante a la relevancia de una textualidad y que, en ese sentido, no debería sorprender que, en cierta medida, se menosprecie el papel de una constitución.

Por otra parte, con una óptica de largo plazo, llama también la atención que, al menos desde el plebiscito de 1988, la apuesta por modificar la estructura democrática de este país pase por monosílabos, conceptos únicos o frases muy cortas: “sí”, “no”; “apruebo”, “rechazo”; “a favor”, “en contra”. Toda la potencia de la imaginación, y por supuesto, de la pasión política quedan en cierta medida excluidas por este primado de la palabra concisa, de este *logos* moderno que parece no dar espacio a lo pasional que es precisamente aquello que parece permitir la conexión de las gentes. Nuestra democracia, reducida al sufragio parece haber abrazado con comodidad una mecánica delegativa en la que es imposible imaginar colectivamente. Como sea, sin pretender e llegar a una conclusión última sobre estas tensiones, nos permitimos re-tomar estos problemas y examinar algunas de sus posibilidades.

La exclusión de la pasión

La pregunta que aquí queremos abordar puede formularse en distintos registros. Por un lado, trata del problema de los márgenes de la institucionalidad y las acciones políticas que caen en sus afueras. Sin embargo, también es la pregunta por el lugar de la pasión política dentro de un contexto que está principalmente diagramado por la razón.

Tradicionalmente, la pasión ha sido vista dentro de los límites de la individualidad. Es allí donde toma parte importante de sus desempeños y, sin embargo, parece ser lo multitudinario, lo

colectivo, el escenario que se encuentra más propiamente atravesado por una pasión que podríamos calificar de política. Todo pareciera indicar que la política, por ser una dimensión comunitaria, lleva al individuo a postergar, a sacrificar aquellos momentos de pasión que lo constituyen. Ahora bien ¿es eso verdaderamente posible? Y considerando una eventual imposibilidad ¿cuáles han de ser los límites para la expresión del deseo, para la participación de las pasiones en la construcción de una comunidad y en cualquier práctica que pueda calificarse de política? Una mirada rápida muestra que el ejercicio colectivo ha velado porque lo puesto en común en dicho ejercicio sea la racionalidad de los individuos: el discurso, el diálogo, el consenso y el proyecto político deben ser establecidos desde la razón, desde el *logos*.

Es Agamben (1998) quien intentó, a su manera, hacerse cargo de estas preguntas. Este autor sitúa su investigación en una brecha dejada por la obra de Foucault en torno a la noción de biopolítica. Los procedimientos globales de regulación y control se encuentran con las técnicas de individuación y subjetivación en el espacio de la *nuda vida*, aquella vida natural, animalizada; la *zoe* aristotélica que se contrapone al *bios*, a la vida cualificada que hace del ser humano un ser político. Es precisamente la *zoe* el punto de entramado en torno al cual se teje la política de la humanidad.

Siguiendo a Agamben, en el Estado moderno, la consideración de esta dimensión vital no hace sino sacar a la luz la exclusión en torno a la cual se funda la política occidental. Una exclusión bajo la forma de una excepción, de un sacrificio de lo pasional en pro de la racionalidad. No es casual entonces que la excepción de la *zoe*, de la vida orgánica, no haga sino revelar la sutura que transforma al animal humano en político y que, por otro lado, Agamben repare en la identificación que Aristóteles hace de dicho tránsito con el paso de la *phone* al *logos*, de la simple voz al lenguaje.

La voz — el grito animalizado — es signo de dolor y placer. Su uso, si bien es capaz de transmitir esa pasión es, para Aristóteles, incapaz de manifestarse sobre lo conveniente y lo inconveniente, sobre lo bueno y lo malo y todas aquellas categorías que solventan la convivencia y la organización de la ciudad. Agamben dice al respecto:

La pregunta: ¿En qué forma posee el viviente el lenguaje? Corresponde exactamente a esta otra: ¿En qué forma habita la *nuda vida* en la *polis*? El

viviente posee el *logos* suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la polis dejando que en ella quede apartada su propia *nuda vida* (Agamben, 1998: 17).

El viviente y el *logos*, la pasión y lo común, precisan, como vemos, de un patrón sacrificial para que la política se inaugure con una retirada de la pasión hacia los linderos de la individualidad.

Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia *nuda vida* y la opone a sí mismo, y al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva (Agamben, 1998: 18).

El autor muestra como esta exclusión envuelve una necesidad que la posiciona como condición de la política. La *nuda vida* está tanto más incluida cuanto que su expulsión es necesaria para el establecimiento del derecho y de la política. Se trata de la excepción, ausencia que en cuanto fundante es constante presencia. En términos jurídicos, la excepción es ese estado que suspende la validez del orden jurídico en nombre de su mantenimiento. A su vez, el Estado de excepción es aquel en que “se crea y garantiza la situación de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia” (Agamben, 1998: 29), demostrando que la autoridad no necesita del derecho para crearlo, o si se prefiere, que todo estado de derecho está inevitablemente ligado a una dimensión que le es ajena, pero que lo sostiene, una dimensión de fuerza, de poder, y desde luego, de pasión.

En efecto, para Agamben, lo propio de la modernidad es la entrada en escena, de manera frontal y a la vez implícita, de la *nuda vida*, aquello que resuena como la dimensión pasional del individuo. Proporcionalmente, la retirada de la vida y la pasión hacia la exterioridad, la pone en el centro mismo del fundamento de la política.

De esta forma, el momento de la pasión política de una comunidad, el deseo multitudinario cae al lugar de la exclusión, es sacrificado al control racional ya sea por operaciones que el individuo debe aplicar sobre sí (operaciones éticas de la subjetividad) o por la represión que ejerce el sistema político desde sus instituciones (dispositivos tecnológicos de poder).

La delegación como exclusión democrática

Se establece el par represión-pasión como un lazo constituyente de la política que determinará necesariamente la participación y la práctica política oficial como deudoras y solidarias de la postergación, del sacrificio de cierta pasión, al amparo entonces de una inclusión negativa. Aun cuando se trata de racionalidades antagónicas o en conflicto, todos los gestos se dibujan en ese espacio vacío en el que se funda lo político, y entendamos con ello, ya en forma más restringida, la gobernabilidad. Es por ello que en ocasiones algunas prácticas políticas que escapan de los límites formales son producidas por la misma racionalidad que se busca trasgredir. Entonces se debe explorar esta fisura, esta partición, para señalar algunas matrices diagnósticas que puedan servir de herramientas de análisis para nuestro escenario político.

En primer lugar, nos servimos de la categoría de *democracia delegativa* como escena institucional que se caracteriza por la reducción de la participación política del ciudadano. Aquí, la participación y con ello la integración a lo comunitario está reducida principalmente a funciones electorales. La política acontece, según esta lógica, principalmente como el acto de sufragio. La incidencia política se inserta dentro de límites cuyo fundamento es la representación política. El representante es la instancia depositaria de toda la capacidad e inquietud política de sus votantes: la autonomía, la autodeterminación, la gestión y creatividad de un universo de individuos se encapsula dentro los marcos de la representación y el voto.

Según esta racionalidad: ¿qué sucede cuando el electorado está disconforme ante el mal desempeño de su representante? ¿Cómo se manifiesta el descontento —un ámbito de la pasión— ante la mala política?

En la delegación parece ser que el gesto político del electorado, aunque disidente, es relativamente inercial. No se rompe con esta racionalidad, no se rompe con la mediación del representante ni de la autoridad; la acción no escapa al paradigma delegativo, y lo que parece más preocupante, no enriquece ni es ciertamente capaz de innovar en las formas de ejercicio político. El descontento del grupo se manifiesta, en el mejor de los casos, como un reclamo generalizado, una protesta, un alegato al mismo representante que ha desconocido su fundamento y que puede, entonces, hacer oídos sordos a las demandas que recibe.

Toda diferencia, distancia o crítica con el proceder del representante tomará la cara de una queja o un reclamo, de una protesta exigua y débil en sus formas de organización, en sus modos de

propuesta e innovación política y que más bien confirmará la mediación de la representatividad. Desde luego, la democracia delegativa produce y elabora aquellos modos de protesta más pobres, que se apoyan en los canales institucionales para “oficializar” su protesta, y sobre todo para solicitar a la autoridad que “haga algo”, que solucione un inconveniente; en definitiva, que restablezca el orden vulnerado. Es lo propio de la lógica electoral, un descontento exclusivamente demandante, no frontalmente crítico de la institucionalidad, distante de la invención política y comunicacional.

No obstante, es necesario contrastar lo anterior con otras prácticas políticas que toman la forma de la protesta pero que hacen posible hablar de una subjetivación de la multitud. En este contexto, cobra relevancia el trabajo *Lógica de las multitudes* de Arlette Farge y Jacques Revel (1998). Para los autores, la multitud es una escenificación colectiva en debate acerca del orden y el desorden, escenificación que, entre manifestaciones y daños, recuerda o impone a las autoridades las reglas del juego, que son a la vez las reglas de su reunión. La multitud “crea espacios, suscita expectativas, altera los equilibrios establecidos. Cada uno desempeña su papel mientras que encuentra, al mismo tiempo, la posibilidad de salirse de él” (1998, p. 8). La multitud deja intervenir a la pasión: en sus eventos se produce significación de manera progresiva; en su acción los interventores van dando un sentido nuevo a la situación presente. Por eso Farge y Revel señalan:

Las multitudes no son ciegas ni conscientes. Inventan las maneras de actuar a partir de lo que captan de un estado de cosas sobre el que pretenden influir, en función de reglas de juego de las que se apropian y modifican (1998: 10).

Su propósito, entre muchos, es simplemente mantenerse unidos en una reunión que haga crecer el vértigo irracional. En la multitud, los individuos no son tales: en efecto, una vez salidos de ella, capturados por el poder, se apropian de sus denominaciones para referirse a ella en tercera persona. La multitud es, ante todo, un modo de intervención.

Es preciso entonces negar de forma rotunda la homogeneidad y uniformidad de toda forma de protesta. Eso sería precisamente reconocer la estrategia institucional cómplice con la legalidad. Cabe, al contrario, dar un rodeo por los gestos, los símbolos, la semántica de algunas prácticas de protesta y de algunos ejercicios de disidencia política. En estos contextos, se dibujan formas de

manifestación que llegan a desconocer la legitimidad y la eficacia de los marcos oficiales y por tanto necesariamente bosquejan prácticas de política y subjetivación alternativas. Ciertos códigos, ciertas señas que se elaboran y acompañan marchas, tomas, motines, obstaculizaciones; escenas que aparecen como formas de apropiación política. Aquí la masa, la colectividad deviene en multitud, establece roles definidos y a la vez singulares, emergen personajes cuya productividad y protagonismo político toma sentido y a la vez se agota en el mismo emplazamiento, en la creación de un orden otro.

Sin embargo, la lógica de la institucionalidad —principalmente delegativa— es hábil en declarar e instalar los emplazamientos de la multitud, sus esquemas alternativos y toda su positividad, de manera uniforme y simple en el espacio de la trasgresión, del desborde de lo legal y lícito, bajo la etiqueta de amplio rango de lo delictivo.

Toda irrupción de una multitud es entonces transgresión, es una muchedumbre infractora y que por tanto delinque. Más allá de todo posible diálogo o reconocimiento de su postura, es un objeto que permite y parece demandar algún tipo de represión o disolución. Otra vez, Farge y Revel, son iluminadores: “toda tensión social se ve así reinterpretada y puede encontrar su lugar dentro de un plan general de subversión” (1998: 51). Es la misma oficialidad la que construye el bloque del mal, el enemigo global, constituido por todas las trasgresiones, todas las disidencias, todas las diferencias. Se trata de la “clásica lógica de amalgama, que nos deja ver que para los hombres del orden, el peligro no es puramente localizable, sino que es virtualmente presente” (Farge y Ravel, 1998: 51). En virtud de lo cual es necesario, ante todo, proteger al pueblo de sí mismo.

Desde ahí es fácil operar una estrategia que extraiga cualquier contenido político a toda práctica colectiva que caiga fuera del plano de lo legal. La violencia, dentro de este esquema es un factor relevante. Una manifestación política que incluye hechos de violencia es inmediatamente desconocida en sus querellas, en sus demandas y propuestas. Sus protagonistas ya no son ciudadanos, ni siquiera una multitud, sino vándalos, delincuentes, bárbaros que no hablan el idioma de la razón, de la restricción de lo pasional, de la integración a instancias de negociación representativa, en suma, el idioma de la delegación.

Pese a todo, la violencia parece necesaria. Toma un papel reverencial en el escenario político. Es la condición final y primera para establecer un marco. La violencia, en efecto, como dimensión

de la pasión política sube al escenario como excepción institucional. En ese teatro, muestra la cara de las fuerzas de orden, que en cuanto fuerzas son virtualmente violentas. Desde la oficialidad la violencia —quizás la pasión política más brutal— tiene un lugar importante. Es la “excepción oficial” a la racionalidad, que reconoce la posibilidad de una política en la forma más cruda y patente. Es el estado de excepción custodiado y manifiesto por la violencia posible de las fuerzas de orden y sus armas. Una “democracia con olor a lacrimógena” se dice en algunos grupos contestatarios que participan en las más reñidas manifestaciones.

Es Agamben quien nuevamente señala: “la ley presupone lo no jurídico (por ejemplo, la mera violencia en estado de naturaleza) como aquello con lo que se mantiene en relación potencial en el estado de excepción” (1998: 34). La violencia, el *pathos* de la violencia es el espectro silencioso, pero siempre patente de la excepción, el acecho constante que revela que la decisión de suspender el estado de derecho no trata del par lícito-ilícito, sino sobre los modos de inclusión de la vida en el derecho, que van desde la normalización y su regulación hasta su posible eliminación, siempre bajo la forma de una obligación. La ley es siempre, en el fondo, ley del talión; la posibilidad no de castigar, sino de repetir un acto, esta vez sin sanción alguna, como una excepción a la misma ley.

En fin, la misma legalidad política ratifica la violencia, pero simultáneamente, desconoce todo gesto político multitudinario que devenga en formas de ilegalidad y que pueda integrar también la violencia.

Foucault (2001) sugiere en efecto, como elemento característico de la política contemporánea la instalación del enemigo interno, de aquellos bandidos que no asedian fuera de las murallas de la ciudad, sino que transitan dentro de un orden institucional en constante quiebre y en desconocimiento de sus acuerdos, en permanente trasgresión. La sociedad disciplinaria, la biopolítica, el estado de excepción, el estado de sitio, el estado de alerta, la mano dura, el toque de queda, son las formas y operaciones que permitirán, en diferentes niveles, regular dichas disidencias, pero que a la vez significan la posibilidad constante de exponer a la misma población —cuya protección constituye el fundamento de la institucionalidad— a la violencia, a la muerte, y en ocasiones al exterminio.

El devenir estable de Chile

Basta por el momento de pensar la mecánica de estas lógicas, sus nudos filosóficos. Nos permitimos ahora interpretar algunos episodios de la historia de Chile como una trama posible de descifrar en estas claves y que ha obedecido a algunos de estos patrones.

Con este fin es interesante observar la reflexión con que Salazar y Pinto inauguran su *Historia contemporánea de Chile* (1999), la que dado su acento político necesita señalar que la estabilidad que galardona la institucionalidad chilena no equivale a eficiencia ni por tanto supone la legitimidad que otorgan tanto la con fianza en las instituciones como “las formas en que se resolvieron los acontecimientos claves que dividieron históricamente a la sociedad” (Salazar y Pinto, 1999: 15).

Refiriéndose a nuestro país, los historiadores cuestionan la estabilidad como valor en sí, ya que no indica más que la durabilidad de un sistema que se ha encargado de forma persistente y continua de ir enterrando la ilegitimidad de su mismo proceder, sustituyéndola por un discurso que haga racionalmente justificable la permanencia. Así, la estabilidad no es sino una sociedad civil disciplinada, canalizada, dócil a los marcos en que se ha establecido su participación, en una palabra; gobernable.

En buena medida, el llamado período de transición democrática chileno, que establece las pautas del actual escenario político, puede adscribirse y leerse desde este tipo de racionalidad, por lo que la operatividad y desenvolvimiento de sus procesos políticos de disidencia adquieren igualmente algunas de estas mecánicas. Se debe además considerar este proceso como una salida institucional que estableció el marco para una nueva gobernabilidad y para lo que sería la participación política de la población actual.

El proceso de recuperación de la democracia en Chile, si bien tuvo un arranque de fuerza, asentado sobre la pasión, sobre una utopía, sobre el quiebre de lo existente por parte de algunos sectores populares, fue cristalizando su ímpetu al verse insertado de forma definitiva en las instancias de una institucionalidad a la vez vigente y emergente. La constitución vigente es uno de los elementos cardinales de este tinglado. Así también, el plebiscito, la elección entre un *si* y un *no*, fue la oferta para la supuesta transformación. Las reglas y las consecuencias de dicho proceso fueron, en gran medida, impuestas y dadas a la comunidad desde un esquema moderno –de carácter partidista– que se presentó como la exclusiva alternativa al régimen militar.

La pasión como sustrato nutritivo de la político, estuvo dado por los esfuerzos de la multitud, de una colectividad construyendo comunidad, bosquejando e imaginando un futuro. En ese sentido, las manifestaciones de descontento y posterior organización popular tuvieron a la base un espíritu muy distante a la esquemática moderna que hasta hoy prevalece:

“El indudable derecho de la sociedad civil a resistir operó en Chile, no sólo como un polo de resistencia, sino también como un foco de atracción y aglutinación de fuerzas. Muy pronto, la Iglesia Católica y numerosas otras iglesias se plegaron, de un modo u otro, al frente de resistencia civil. [...] Ciudadanos que nunca habían militado, lo hicieron por primera vez (sobre todo mujeres), sea en la lucha social contra el hambre y la enfermedad, sea en las barricadas contra la dictadura. Las bases locales de los viejos partidos políticos concurrieron a la misma resistencia como todos. A todos ellos, sin excepción, los pobladores y luchadores de base los consideraron sus aliados; conscientes de que los actores protagónicos de la lucha eran ellos mismos” (1999: 258).

Ahí, en esos lugares, se inscribió la protesta que puso sobre la mesa el tema del fin de la dictadura. No obstante, gran parte de ésta misma multitud no tuvo la suficiente claridad sobre la deriva que institucionalmente significaría una transición dentro de los límites electorales. La multitud fue fragmentada, desarticulada por la esperanza y por la inexperiencia. Junto a ello, la pasión colectiva fue recluida paulatinamente a la individualidad, hacia una privatización del ejercicio político. Al respecto, Salazar y Pinto afirman:

“no bien las cúpulas partidarias pudieron reinstalarse apoyadas por sus redes internacionales, la reconstrucción de la política adquirió un segundo ramal, netamente partidario, que era justo el que necesitaba la dictadura para legitimarse y perpetuarse como sistema” (1999: 169).

De esta manera, el fervor político, y toda la imaginación de la multitud:

“quedó desarmada ante el bastión que combatía, con su proyecto de reconstrucción civil inservible y desechado. Podría decirse: despreciado. La forma partidaria de reconstrucción de la política transformaba, de modo increíble, un enemigo mortal en un ente aliado legitimable” (Salazar y Pinto, 1999: 259).

Bajo el plebiscito, tenía lugar una trama compleja, menos evidente, menos próxima y por tanto más eficaz, pensada a largo plazo para garantizar gobernabilidad y durabilidad; tenía lugar la ratificación de la constitución de 1980, emplazamiento normalizador que reconoce el estado de excepción como su matriz prioritaria. Afirmando aquella lógica de la amalgama que ya mencionamos, y apelando explícitamente a la vigilancia y garantía de las fuerzas armadas: aquella carta fundamental se sostiene en la amenaza posible de los grupos armados, los ya “ochenteros” terroristas, denominación que agrupa indistintamente toda posible inconformidad. Otra vez Salazar y Pinto señalan que esta constitución:

“Dirige sus ráfagas sobre estos grupos sin mucha consideración por la disidencia civil que trafique detrás de todo eso. Como si el temor constitucional, legal, militar o policial al terrorismo potencial, bastara para construir un Estado completo basado en la lógica de la seguridad que, a fin de cuentas, es una gran operación de pinzas para atenazar a toda la masa ciudadana. A terroristas y a no-terroristas. Los viejos recuerdos (temores) tensan por dentro, nerviosamente, al Estado que nació para matar los recuerdos. [...] Como si el estado de sitio, desde la memoria, se hubiera descolgado para envolver al mismo poder constitucional” (1999: 106).

La legalidad sostenida por la fuerza, el *logos* anclado por la violencia, sostuvieron entonces un proceso que no dejó de ser un simulacro, un enmascaramiento. La esperanza en la democracia de la gente y la posibilidad de gobierno de los partidos fueron motivo suficiente para mantener a toda costa la moderación, para evitar que los

militares tuviesen excusas para quedarse. Así cualquier manejo extra-partidario, cualquier movilización social fue desvirtuada por su peligrosidad.

La justicia, el cambio, la alegría, como quiera que se denomine a lo que una vez fue utopía y esperanza; se fue demorando y finalmente desvaneciendo. Como señala Moulian, de forma trágica las promesas se encontraron con un deseo profundo de normalización: “ese deseo de no tener que continuar desempeñando papeles heroicos, de que la política perdiera su insoportable gravedad” (1997: 354) y con la inexperiencia de llevar la práctica política más allá de la trasgresión, más allá del adversario.

Desde ahí se inicia o reinicia el rumbo de una institucionalidad enfrascada en una legalidad distante de la pasión y de los esfuerzos contruidos por la población.

Quizás es por eso que hoy cuesta construir nuevas formas de protesta, nuevas éticas de la acción; la inventiva, la espontaneidad popular fue domesticada y distraída con las posibilidades de la democracia, asfixiada también por sus libertades adquisitivas, y hoy, aun adormecida, se balancea entre la reverencia a las glorias combativas de un pasado ya distante, y la confusión que anestesia la intervención y que se mezcla incluso con aquella indiferencia peligrosa que alimenta los fascismos más nefastos.

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-textos.

Farge, A. y Revel, J. (1998). *Lógica de las multitudes. Secuestro infantil en Paris 1750*. Rosario: Homo sapiens.

Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en Collège de France 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago: LOM - ARCIS .

Salazar, G. y Pinto, J. (1999). *Historia contemporánea de Chile. Volumen I: Estado, legitimidad, ciudadanía*. Santiago: LOM.