

## LA REVUELTA COMO FENÓMENO DE MASAS: IMAGEN, MITO Y TELEPATÍA

Gonzalo Jara Townsend<sup>1</sup>

La experiencia de la revuelta resulta monstruosa todo aquello que yacía ordenado se mezcla, cruza, encuentra choques perfectos para devenir otro de sí. Nadie se aísla del mundo, sino más bien se abalanza sobre él  
Rodrigo Karmy, *Intifada*

### Resumen/Abstract

El siguiente artículo inicia a partir de *Intifada. Una topología de la imaginación popular* (2020) de Rodrigo Karmy Bolton (1977). En el texto, se da lugar a distintas aristas para el análisis sobre la revuelta desde un ámbito filosófico. En primer lugar, se realiza una distinción de este concepto con el de revolución, dejando en claro sus diferencias. Posteriormente, se posiciona a Furio Jesi (1941-1980) como el intelectual más propicio para la comprensión de la revuelta mediante la categoría del “mito puro”, utilizada, también, por Karmy en *Intifada*, asimilándola con la idea de la “imaginación popular”. De esta manera, se abre la pregunta sobre la comunicación de las masas en esos momentos de ebullición, resaltando el concepto de “telepatía” como método de interacción espontánea, el cual niega la necesidad de una vanguardia y de una imagen incapaz de apuntar al presente.

Palabras clave: revuelta, revolución, mito, telepatía, imagen

### *THE REVOLT AS A MASS PHENOMENON: IMAGE, MYTH AND TELEPATHY*

*The following article starts from Intifada. Una topología de la imaginación popular (2020) by Rodrigo Karmy Bolton (1977). In the text, it gives rise to different edges for the analysis on the revolt from a philosophical scope. First of all, a distinction is made between this concept and that of revolution, making their differences clear. Subsequently, Furio Jesi (1941-1980) is positioned as the intellectual most conducive to understanding the revolt through the category of “pure myth”, also used by Karmy in Intifada, assimilating it with the idea of the “popular imagination”. In this way, the question about the communication of the masses in those boiling moments is opened, highlighting the concept of “telepathy” as a method of spontaneous interaction, which denies the need for a vanguard and an image incapable of pointing to the present*

*Keywords: revolt, revolution, myth, telepathy, image*

---

<sup>1</sup> Chileno, Universidad de Chile. Correo electrónico: [ga\\_jaratownsend@hotmail.cl](mailto:ga_jaratownsend@hotmail.cl)



### Introducción

El siguiente trabajo nace de una lectura de *Intifada. Una topología de la imaginación popular* (2020) de Rodrigo Karmy Bolton (1977). El texto se centrará específicamente en la diferencia que hace Karmy entre “revuelta” y “revolución”, de la misma manera se analizarán algunos conceptos que se manifiestan en la primera como la idea de “mito” y “telepatía”, los cuales se centran en imágenes que activan el movimiento en los sujetos. A la vez, se pretende mostrar que hay en *Intifada* una lectura crítica, la cual puede ser utilizada como herramienta en lo que respecta al fenómeno de la revuelta.

Para comenzar se debe aclarar que los fenómenos sublevación social dan siempre la impresión de que comienzan en focos que parecen indisolubles y premeditados, pero de manera paulatina se extiende, dispersando sus energías, creando nuevas causas y efectos, llegando a disolver posteriormente el fenómeno causal. Finalmente pareciera que ya no existe un “ayer” como tampoco un “mañana”. Dentro de la filosofía se presenta a este movimiento de distintas maneras, se puede visualizar siendo guiado por la fuerza de un *elan vital*,<sup>2</sup> el cual traspasa a la vida entera en su cantidad de formas distintas. Este “impulso” es como las esquirlas de una granada que saltan al detonar, comienzan a golpear a distintos objetivos, vuelan de manera desordenada y se dispersan hacia lugares indeterminados provocando el cambio, como también la caída de las distintas tendencias que conviven en la sociedad, las que se encuentran en disminución eminente. La energía explota y se manifiesta enfrente de lo ya colapsado y tendrá una fuerza difícil de explicar dentro de su multiplicidad.

Para continuar con otra descripción, se puede también recordar el proverbio chino utilizado por Mao Zedong que dice: “una sola chispa puede incendiar la pradera”<sup>3</sup>. La imagen evoca distintas lecturas, pero

<sup>2</sup> La referencia a un *elan vital* o “impulso vital” apunta a una fuerza invisible, con la cual Bergson describe el cambio. Afirma el filósofo francés: “La vida en general es la movilidad misma; las que a disgusto y se retrasan continuamente respecto a ellas. Aquella va siempre adelante; estas desearían patear siempre en el mismo lugar. La evolución se haría en general, tanto como fuera posible, en línea recta; cada evolución espacial es un proceso circular. Como remolinos de polvo levantados por el viento que pasa, los vivientes giran sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida, son pues relativamente estables [...] No obstante a veces se materializa entre nuestros ojos, en una fugitiva aparición, el soplo invisible que la empuja. Tenemos esta iluminación repentina frente a ciertas formas del amor maternal [...] Nos muestra cada generación inclinada sobre lo que seguirá. No deja entrever que el ser viviente es sobre todo un lugar de paso, y que lo esencial de la vida consiste en el movimiento que la trasmite”. (2007: 141)

<sup>3</sup> Aquí no se pretende utilizar la frase en el mismo sentido que Mao, solo se trata de posicionar la imagen en un tono explicativo. El texto completo de Mao termina de una manera también interesante a nivel de imagen, pero no es útil para los fines que se

se ha de afirmar que no está siendo utilizada para mostrar la idea sobre una organización con acciones determinadas, entendidas por medio de un cálculo premeditado en pos de un acto revolucionario de vanguardia, más bien, se podría entender como el retrato de la propagación que puede producir un solo foco descuidado, una chispa que activándose rápidamente sin previo aviso y guía, se extenderá por todo su alrededor, haciendo arder todo lo seco, de la misma manera que lo vivo que se encuentra a su paso, creando de esta manera una cantidad de nuevos focos que provocarán distintas formas que no lograrán en su momento de hervor poder ser comprendidas, llevando a la confusión total a los espectadores.

Estos dos cuadros expuestos más arriba son algunos retratos que presentan posibles características de un levantamiento o insurrección popular, las cuales ocurren esporádica y espontáneamente. Ninguno puede ser planeado, ni se le puede estructurar y encontrar un final indiscutible cuando se encuentra en su efervescencia más libidinal, solamente se observa su extensión que no tiene una temporalidad matemática, sino que tiene, algunas veces, forma de bloque y otras, de figura fragmentada. Ellas nacen de causas diversas, apuntan a distintos malestares que luego se manifiestan como acción de masas y se activan en el “contacto directo” o en el “cara a cara” (Rude, 1971). Su imagen no es un cuadro quieto, sino que un calidoscopio que crea una infinidad de formas.

Es por lo dicho anteriormente que el libro *Intifada* sea de interés para la crítica, porque ayudará a la comprensión de algunos elementos filosóficos de la revuelta, y no solo entenderla como una imagen incomprensible y como un movimiento completamente “acéfalo”. A grandes rasgos, el texto permite entender que estas tendencias se comienzan a masificar en grandes pugnas, en antagonismos que, sin la necesidad de guía alguna, pueden llegar a cambiar el mundo preexistente, no teniendo como fin el “bien” o el “mal”, como tampoco, un mundo peor o mejor. Lo complejo de todo esto, es que es completamente impensable el futuro dentro del movimiento permanente del “hoy”, ya que lo que ocurre es una creación, la transvaloración del mundo inscrito en la tierra. La pluralidad de formas que se manifestará después de todas estas inclinaciones no podrá ser analizadas *a priori*, solo *a posteriori* de manera siempre inacabada

---

propone este ensayo, dice Mao. “El ascenso revolucionario es como un barco en el mar, del cual se divisa ya la punta del mástil desde la costa; es como el sol naciente, cuyos rayos, iluminando el oriente, se ven a lo lejos desde la cumbre de una alta montaña; es una criatura pronta para nacer, que se agita impaciente en el vientre de la madre” (Mao, 1967: 81). En este texto existe la imagen de lo maternal, de la “historia” como madre que procrea a su nuevo hijo que es visualizado en la revolución y el movimiento de vanguardia que ella implica. En Mao la historia todavía sería protectora de la revolución, es la que le da la posibilidad de nacer y, a la vez, de crecer. Por el contrario, en este ensayo no habrá imagen maternal frente a las masas y ni una idea de historia determinada.

y confusa. Todo se vuelve un poco más claro cuando todo se detiene y queda su mensaje incrustado en los sujetos partícipes de una sociedad, al mismo tiempo que en las instituciones que la comprenden.

### *Diferencias entre revuelta y revolución*

Hacer una diferencia entre “revuelta” y “revolución” se vuelve entonces esencial. En primer lugar, dejar en claro que no se puede aceptar que existen ciertos movimientos predecibles en las masas y que podríamos identificar con un análisis contrafactual, como se hace en un juego de ajedrez imaginario, pero pese a todo, en ese ejercicio existirían movimientos limitados por reglas. Lo que sí se puede aceptar, es que en momentos de la vida humana concurren ciertas áreas en donde hay una efervescencia social que tiende al cambio, político y cultural, los cuales se manifiestan de maneras parcelada, incalculables, impredecibles, a fin de cuenta son inconmensurables.

Introduzcámonos en una de las primeras diferencias entre revuelta y revolución dadas por las ciencias sociales, a través de la propuesta de Georges Rude en su texto *La multitud en la historia* (1964). En él explica algunos momentos en donde las masas anteriores a la sociedad industrial se levantaban de manera constante, movilizadas por sus condiciones paupérrimas de vida y por la llegada de la industria al campo. Este texto es de sumo valor, ya que por medio de él existe el primer intento de mostrar a las “muchedumbres” como “un fenómeno histórico vivo y multifacético” (Rude, 1971: 24). Rude convierte a esta tendencia no en una entidad abstracta, sino más bien en una concreta y dinámica. Aleja a las masas de un estudio sicologista y las posiciona en el ámbito social. El autor las presenta como un colectivo con cierta “identidad”, “cultura” y “discursos a fines” que intentan manifestarse de manera parcelada (Rude, 1971). El historiador analiza las “revueltas campesinas” como un medio a través del cual se movilizan las masas, ellas funcionan como modos de congregación, en donde se exterioriza el descontento colectivo. El autor las describe como acciones que se dan de manera simultánea y, que la mayoría de las veces, son movilizadas por el “hambre” y no con un ánimo de “complot” y “conspiración” como se trata de hacer creer siempre por los medios oficiales (Rude, 1971). Para el historiador inglés, las muchedumbres no tienen intención de llevar al poder a un enemigos internos o externos del Estado, ellas buscan que el poder las escuche, ya que no tienen nombre y representación real<sup>4</sup>. El problema con este autor es que se acerca

---

<sup>4</sup> Un ejemplo de esto es el caso de los luditas ingleses. Rude comenta distintas formas de actuar de este supuesto “grupo” que destruían maquinarias, rompían ventanas, amenazaban a dueños de fábricas junto a sus familiares y creaban “estallidos” esporádicos en una Inglaterra que estaba iniciando su industrialización. Estos se manifestaban de manera desorganizada, se manifestaban cuando fallaban ciertas negociaciones con los dueños de las maquinarias, comenzaban ciertos levantamientos

al proceso revolucionario como una apropiación natural de la revuelta, pero dejando en claro que las revoluciones son una forma de “usurpación” de las consignas de la primera y para esto ejemplifica con lo ocurrido dentro de la Revolución Francesa. En ella se utilizó a las revueltas campesinas como una oportunidad para llevar las consignas antimonárquicas de la burguesía revolucionaria al poder (Rude, 1971). A pesar de que existió una apropiación de las consignas, no triunfó la solución del problema y, las “revueltas del hambre” se siguieron manifestando dentro de la Revolución (Rude, 1971). Se puede concluir con esto que los intereses de los revolucionarios profesionales siempre son otros a los de las masas, ya que los primeros solo utilizan de manera programática su descontento para llevar a cabo su programa.

Karmy se hace cargo de esta distinción, ya no desde la historia como lo hace Rude, sino desde la filosofía, en su trabajo apunta a una profundización en la diferencia entre revuelta y revolución entregando no un análisis abierto. El autor de *Intifada* en su capítulo *Mitología de la revuelta* entrega luces de esta diferencia y hace una lectura que quiebra con el proceso revolucionario, asimilándolo con un tiempo conservador, “cartográfico”, contrario al “topológico”<sup>5</sup>. Para Karmy, el primero corresponde a la revolución y el segundo a la revuelta, la primera intenta una nueva categorización del mundo, una geometrización de las conductas, por el contrario, la segunda concibe la eterna mutabilidad, proponiendo una multiplicidad de salidas que dependerán solamente de la imaginación. El libro de Karmy, que se encuentra en debate con Badiou y su tesis escrita en *El despertar en la historia* (2003)<sup>6</sup> en donde el último afirma que la “Revuelta

---

que llamaban la atención por no ser guiado por una organización determinada, sino que solo una imagen visualizada en el personaje Ned Ludd y Su esposa. Estos “estallidos” se daban en pequeñas aldeas inglesas y, de vez en cuando, al mismo tiempo. Lo interesante es que las masas de campesinos se representaban con la imagen de Ludd y su esposa para atacar las maquinarias y sus patrones, en donde más que una organización establecida que busca triunfos esporádicos en el tiempo y tomar las instituciones del poder de facto, solo se dedicaban a explotar por medio de una imagen que los unificaba, la cual que como muy bien dice Rude, tenía cierta incidencia en el poder, pero más por el miedo: aumento de salarios, el abandono de algunas maquinas por sus dueños y no menos importante lograron la simpatía del público. (1971).

<sup>5</sup> La diferencia entre cartografía y topología es la siguiente: la primera apunta a trazar mapas y a categorizar el mundo, es crear una carta a seguir con finalidades políticas de conquista. Por el contrario, la topología es una rama de las matemáticas mucho más abierta. Podríamos describirla que: “El topólogo considera los mismos objetos que el geómetra, pero de modo distinto: no se fija en las distancias o los ángulos, ni siquiera de la alineación de los puntos. Para el topólogo un círculo es equivalente a una elipse; una bola no se distingue de un cubo: se dice que la bola y el cubo son objetos topológicamente equivalentes, porque se pasa de uno al otro mediante una transformación continua y reversible” (Satalder, 2002: 63). Por lo tanto, esta implica que el estudio dentro de la topología llevado al ámbito de lo social es sobre el cambio, de una construcción no determinada, que es mutable en sus formas. No existe una geometría establecida como en la cartografía, más bien un movimiento dinámico de las mismas figuras que componen las formas.

<sup>6</sup> Badiou categoriza las Revueltas en tres maneras distintas; la inmediata, la latente y la histórica. La primera se da especialmente por los elementos jóvenes de la sociedad, se manifiesta en lugares periféricos que luego se extienden al centro. La revuelta inmediata vive del “contagio” pero de manera “restringida”, es un sujeto “impuro”, “no político”, menos “prepolítico” y finalmente nihilista (Badiou, 2011). La segunda no se encuentran en “acto”, sino que en “latencia”. Estas se encuentran en los

histórica” es la superación de toda revuelta, ya que ella llevaría a la organización revolucionaria, dadas sus características universales que facilitarían la toma del poder, en ella se levantaría la sociedad civil junto con las fuerzas armadas revolucionarias propiciando la toma de poder. Muy por el contrario, Karmy manifiesta ideas completamente nuevas en su conjunto en relación con las de Badiou. El autor, apoyándose en Furio Jesi, comenta lo siguiente:

El criterio por el que Jesi distingue la revuelta de la revolución será el de la diferente experiencia de tiempo [...] para Jesi, una crítica de la revuelta necesariamente habrá de desechar cualquier criterio que las circunscribe alrededor de los fines a cumplir, subrayando su singular experiencia de tiempo [...] al suspender el tiempo histórico. La mayor parte de aquellos que participan en una revuelta eligen comprometer su propia individualidad en una acción en cuyas consecuencias no conocen ni pueden proveer (Karmy, 2020: 74)

Lo interesante de esta concepción de la revuelta es que rompe con los mitos de la utopía revolucionaria del paraíso por venir, de un futuro esplendor, se quiebra también con la idea de volver hacia atrás, del pasado mejor y de ir en busca de las tradiciones<sup>7</sup> perdidas que son propias de las imágenes del mito técnico reaccionario, las cuales, apuntan al control de las masas por medio de la emisión. La revuelta para el autor de *Intifada* se construye en el presente inmediato, en donde nada es predecible, no existe un determinismo

---

países capitalistas occidentales, en un desarrollo del modelo ya estable, en los países imperialistas, que tienen dinero para comprar gobiernos y, a la vez, una fuerza militar permanente para impartir el miedo. Estas se dan con la creación de cierta fuerza popular antiestatal que se logra articular de manera dispersa (Badiou, 2011). La tercera es la revuelta histórica y es la que más valor le da Badiou. Ella no es el sitiar a una ciudad, sino que sitiar al “Estado”, no es una extensión por “imitación” pero si es “cualitativa”, es decir, se unen todos los componentes del pueblo desde trabajadores hasta policías y militares. Se crea una consigna única se podría resumir así: “en periodos de intervalos, la revuelta es la guardiana de la historia de la emancipación” (Badiou, 2011: 48). Podemos afirmar que esta visión de la revuelta es sucinta y llanamente una cartografía de esta, un intento de categorización del espacio de la insurrección. Karmy en su texto postula a todo lo contrario, es decir, su idea es mucho más anárquica, ya que la Revuelta es topología, creación de formas que se manifiestan en la “imaginación popular”. Las consignas pueden ser muchas y por medio de ellas todo se vuelve inestable. Badiou postula a la revolución, a la organización liderada por el “partido de clase”, dejando al fenómeno dependiente de una actitud sacrificial.

<sup>7</sup> La búsqueda de la tradición tiene dos formas, la primera es negadora de la “cristalización” y del problema museológico y la segunda apunta a que ella se manifieste en el presente. En un ir al pasado para que esta se manifieste en el presente creando un eterno retorno. La idea que tiene es poder trabajar con en la actualidad, reconstruirla con los nuevos elementos, en otras palabras: “Hay tradición, en tanto se caracteriza precisamente su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias, esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándolas y la modela obedeciéndola. La tradición es heterogénea y contradictoria en su composición”. (Mariátegui, 1986: 162). El segundo tradicionalista es reaccionario, crea mitos técnicos que no pretende ser creativos, son ortodoxos, viven en un sentimentalismo en relación al pasado, la reactualización de los mitos de la muerte es querer volver a la “edad de oro” de una civilización. La familia, la religión y el amor sobre el trabajo de la tierra. El reaccionario busca retornar al pasado y a sus tradiciones, a la “comunidad”. Postulan a una sociedad en donde los males de la modernidad liberal desaparezcan y volver a un esencialismo radical de las culturas, aquí entran intelectuales como Evola, Dugin y Fusaro.



sobre la acción humana en la revuelta. Esta no tiene medios ni tampoco fines, por lo tanto, no caería en la “espectacularidad” en el momento de su manifestación. Esta lectura no crearías efigies organizacionales, ni tampoco “imágenes movilizadoras” (Jara, 2014) como la lucha final o la huelga general de Sorel<sup>8</sup>. Esto dado su inmediatez y su incomprendibilidad en relación con sus impulsos más inmediatos. La estabilidad es la reproducción y el eterno retorno que mira al pasado para su reactualización. Pero lo que nos muestra *Intifada* es que en la revuelta nada sería estable, ya que no hay producción, por lo tanto, no se reproduce nada, quebrando de esta forma la dinámica del capital. Pero todo esto no implica que no pueda devenir mercancía en algún momento y de que el capital no se apodere de ella. Para que no ocurra esto, Karmy propone la idea “martirilogica”, la cual consiste en que los individuos más que ser guiados por un “pastor” se les manifiesta el “profeta” (Karmy, 2016) que no pide el sacrificio<sup>9</sup> de los individuos que participan de un movimiento espontáneo contra el poder, este último, no quiere nada a cambio de sus “profecías”, permitiendo a los seres tener la experiencia del “martirio”. Esta última no es revolucionaria, ya que no implica sacrificarse por la causa, por lo tanto, no guarda características “quijotescas” y menos construcciones “mítico-heroicas” propias del fascismo y el nazismo. Karmy ve el martirio versándose en el poeta Mahmud Darwish aceptando que este puede ser cualquiera de los sujetos que se enfrenten a esas circunstancias de la vida, expresando lo siguiente:

Los Mártires no son criaturas extraordinarias. Mas bien son cualquiera volcado a la eternidad. Todos podemos devenir mártires porque, a pesar de reiterado carácter excepcional con el que el martirio ha sido

---

<sup>8</sup> Estas imágenes son los llamados mitos políticos, cristalizaciones momentáneas que se dan en la “duración” del presente. Esto no es una utopía, ya que no postula al futuro (Schmitt, 2010). El mito soreliano considera que el tiempo en el capitalismo es un espacio ficticio donde solo hay abstracciones, no existe verdadera *praxis*, por lo tanto, es un tiempo sepulcral. Para el autor de *Reflexiones sobre la violencia* (1908) el presente es vital, en él se desarrolla la vida verdaderamente y se crean las imágenes que llevan a los seres humanos a la *praxis*. El movimiento provocado por las “imágenes movilizadoras” que se encuentran en el mito, siempre se manifiestan como la lucha entre dos “tendencias” que se encuentran en distintos niveles volitivos<sup>8</sup>. Estas imágenes de Sorel son la lucha entre dos fuerzas antagónicas. Ellas se ven como imágenes presentes en la catástrofe, sus posibilidades en el desenlace se vuelven inciertas y proponen como fin el golpe entre fuerzas y, con ello, el ascenso de una de ellas hasta su sofocación. Este movimiento propio de la vida consiste en un dejar solo a la intuición, para que se eclipse a la razón, ya que esta permite la acción sin reflexión y medición, produciendo la creación de nuevas formas dentro del combate. Como dirá Bergson “Los éxitos más grandes han sido para aquellos que han aceptado los riesgos más grandes” (2007:145) y el mito es aceptar el peligro de manera total frente a la existencia, por lo tanto, se vuelve indeterminado, impredecible en el momento en que se activa y siempre se hace frente a la violencia.

<sup>9</sup>La diferencia entre sacrificio y martirio la describe Karmy de la siguiente manera: “el martirio no es un sacrificio y que si el primero ha sido pensado a partir del segundo fue porque la tradición de pensamiento no ha querido saber nada respecto de los oprimidos, sino tan solo de los opresores: el sacrificio sería, en este sentido, el mecanismo característico de los opresores para constituir una unidad política sobre la base del imaginario de la sangre; en cambio, el martirio sería una fuerza popular no tiene objetivo alguno de restitución del orden, sino más bien, se abalanza –sin “sangre”– como aquella fuerza que lo hace estallar en mil pedazos. El sacrificio será el mecanismo conservador, en tanto tiende a cerrar a la comunidad sobre sí misma; el martirio, el arrojado decisivo que abre la intensidad de una sublevación.” (2020: 63)

---

revestido [...] El mártir es enteramente popular. No se deja encantar por los falsos mitos de la retórica héroe y su halo sacrificial, tal como ilusionan los supuestos “guardianes” y los “revolucionarios del libro” [...] (2020: 107)

Los seres sujetos en el martirio se liberan no solo del mundo de la idealización, también se libera del mundo de la reproducción del héroe-mercancía propio de los mitos fascistas. El mártir puede ser cualquiera, ya que en él se encuentra lo popular, por lo tanto, es contrario a las características especiales de un superhombre, no tiene formas divinas o sobre humanas, como tampoco conocimientos herméticos, ni educación de sujeto de vanguardia revolucionaria, sino que, es un cualquiera dentro del mundo de lo mortal y natural. Esto es un interesante quiebre a la tradición revolucionaria, ya que el heroísmo es parte del eslogan de los movimientos tanto fascistas como de una izquierda de inicios del siglo XX, entendiendo las proporciones y sus diferencias, sin embargo, los dos llevan a seguir un ideal de persona, a una reformulación del mito del héroe.

Según Karmy, el martirio en la revuelta no se desarrolla en un sujeto formado en el pasado que tiene intenciones de recordar viejas aventuras, pero tampoco la imagen de un “hombre nuevo” de futuro, sino que es un ser en el “presente” que se unifica con la movilidad de cada uno de los sujetos que se hacen activos en una ofensiva determinada. La revuelta es tan parecida como una “fiesta” que se encuentra entre lo “salvaje” y lo “civil”, entre la “causa” y el “efecto”, pero tienen algo en común, apuntan a la “sobrevivencia” (Jesi, 2013) dentro de lo inestable.

Evidentemente no es “pasado” ni futuro lo que provocará el cambio, sino actualidad permanente en un “presente”, en donde se manifiesta el verdadero “hacer” en el “uso” y no en la farsa del intercambio, en donde es el único espacio posible en donde no se pueden concretar los mitos del poder o también llamados “falsos mitos”, que para Karmy, versándose en Jesi, son los mitos de los explotadores que apuntan solo a la represión. Estos están en manos de ciertos intelectuales que utilizan “los materiales mitológicos” para encantar a las masas, Jesi indica:

La distinción del fenómeno originario respecto del falso y de la tecnificación implica en efecto una fe positiva en su existencia actual. Incluso hoy existirían pues para Kerényi aquellos que, únicos “verdaderos maestros” y “poetas” (como los más cercanos a él: Thomas Mann o Hermann Hesse), alcanzan



directamente, en la inspiración, las fuentes genuinas del mito. Y después de ellos estarían entonces los sabios, los estudiosos de las mitologías (como Walter Friedrich Otto o el propio Kerényi), que no son poetas, pero que gracias a su saber son al mismo tiempo alumnos directos, testigos e intérpretes de los primeros, y, por lo tanto, a su vez son maestros y educadores de los últimos, o sea, de los no eruditos, de la multitud de lo contrario dispuesta a creer en los falsos mitos y a quedar a merced de un encantador cualquiera” (2014: 11).

La fe y las creencias en estos mitologemas creados, es lo que llevaría al peligro de la tecnificación de la imagen y esta es traspasada a las masas por intelectuales de características reaccionarios como también revolucionarias con aspiraciones vitalistas. Un ejemplo de estas especies de sabios del conocimiento oculto son los intelectuales del Círculo de Eranos: Kerényi, Eliade, Jung etc....<sup>10</sup> quienes estudiaban una supuesta “esencia del mito”, circulaban alrededor de ella sin percatarse de su inexistencia y trataban de reactualizarla de manera constante en el presente, entregando una explicación de este en tanto substancia imperecedera e inmutable, la cual no estaba abierta para ciertas personalidades, razas o “espíritus”.

#### *Las ideas sobre la revuelta de Jesi: el mito*

¿Quién es Furio Jesi del cual nos habla Karmy? Responder esto es importante, porque el autor de Intifada da una lectura a este poco conocido personaje y lo activa como herramienta metodológica para el análisis político. Podríamos partir diciendo que Jesi es un intelectual italiano “poco común e irregular” (Manera, 2009: 21) que ha dado una nueva lectura al mito en el siglo XX. Inicia su análisis gracias a la influencia de Karl Kerényi<sup>11</sup>, pero alejado de una visión “especialista” y, al mismo tiempo, de la “fragmentación del saber” (Lanfranchi, 2019: 9). Gracias a esto, pudo nutrirse de diferentes autores y disciplinas dentro de las humanidades, especialmente de la literatura alemana. Según algunos autores, existe un cambio en la forma

---

<sup>10</sup> Blanca Solares describe al Círculo de Eranos de la siguiente manera: Eranos insiste en forjar una posición medial entre el reino de la conciencia y del inconsciente, del espíritu y la razón, de lo anímico y de lo racional, del ego y del “sí mismo” como trabajo cultural insoslayable[...] se abordan la reflexión sobre la dimensión simbólica del Homo sapiens no en el ámbito de la realidades estereotipadas propias de la difusión de masas, sino a nivel simbólico, desideologizado, mediador, abierto a la exégesis, arquetípico, buscando una especie de medio radicado entre los extremos, o tratando de compensar la unilateralidad simplista o cerrada de las interpretaciones de la realidad [...] frente a la retórica pseudo progresista del materialismo europeo de izquierda[...] (Solares, 2004: 203-204) El Círculo Eranos busca la esencia del mito, sus arquetipos como representación simbólica, no desde un ámbito social, sino que desde el mito en sí mismo. Evidentemente son antimaterialistas y, al mismo tiempo, antimarxistas, se oponen a las construcciones “históricas”, ya que ellas están en contra de la reactualización mítica y la idea de un “eterno retorno” por medio del ritual.

<sup>11</sup> En la introducción de *Spartakus*, Andrea Cavalletti (1967) comenta sobre la ruptura que tiene Jesi con Kerényi. Esta comienza cuando Jesi hace su reinterpretación de la idea de mito genuino y el mito tecnificado. Este quiebre comenzará en 1969 y se manifestará de manera explícita en el libro *Spartakus* (Cavalletti, 2014).

de los escritos de Jesi desde el año 1968. En este último periodo, el autor se puede abordar desde la disciplina filosófica gracias a la formulación de su concepto de “Máquina mitológica”, una herramienta que permite observar la gnoseología de los procesos mitológicos en la vida contemporánea (Lanfranchi, 2019)<sup>12</sup>. La máquina mitológica sirve para saciar a los “hambrientos” del mito por medio de las “mitologías”, en la búsqueda del no poder hallar lo inencontrable del mito (Jesi, 1977). Por medio de este método, se encargó del estudio del “mito tecnificado” o “no genuino” y del “mito puro” o “genuino”<sup>13</sup>. Jesi afirma que en este último lo inconsciente y el consciente se manifiestan de manera equilibrada. Esta forma del mito tiene imágenes que se revelan y que parecen no estar cargadas de ninguna influencia del sujeto por medio del cual se declara, es decir, están limpias de manipulación alguna, pero no se pueden utilizar dentro de la repetición, ya que estas no existen en la constancia de la realidad, son manifestaciones momentáneas, por este motivo su manifestación es de carácter epifánico e irreproducible. Por otro lado, existen las imágenes míticas técnicas, que están completamente viciadas por los contenidos “patológicos” de los sujetos, por sus ansias de control, de dominio y manipulación para llegar a objetivos determinados por el poder.

De la misma manera que Jesi, para Karmy el mito debe esfumarse de la mano de los ideólogos y de los sujetos que quieran extender su patología a otros, escribe que: “no estarán presentes en los maestros solitarios impregnados de una espiritualidad que habría que alcanzar, sino precisamente de una *comunidad* que se libera del orden establecido” (2020: 79). Para profundizar en esto, se vuelve fundamental volcarse al libro póstumo de Jesi, *Spartakus* (1969). En este texto, se posiciona la crítica del mito dentro del ámbito en lo político, trata de eliminarlo específicamente del fenómeno de la revuelta, al contrario de Sorel, que lo reivindicaba como herramienta para la revolución<sup>14</sup>. Para el intelectual italiano, es en este fenómeno de

---

<sup>12</sup> Mercedes Ruvitoso describe la máquina mitológica de la siguiente manera: “Se trata entonces de un mecanismo gnoseológico que suspende — o mejor, que dice contener — la sustancia “mito”, esa experiencia de los antiguos inalcanzable para nuestra experiencia, en pos de indagar las “mitologías”, es decir, los materiales histórica y empíricamente apreciables que remiten a la existencia del mito” (2014: 111)

<sup>13</sup> Para observar la diferencia entre estas dos formas de mito, es menester introducirse en uno de los textos más importantes de Jesi, *Literatura y mito* (1968), donde afirma lo siguiente: “Las manifestaciones del mito genuino significan, en rigor, adoptar una postura irracionalista, pero en tanto el mito sea genuino, no tecnificado con determinadas finalidades y deformado por quien proyecta en él las propias enfermedades o culpas [...] El proceso mediante el cual las imágenes míticas afloran del inconsciente a la conciencia constituyen [...] también una determinante de equilibrio entre inconsciente y conciencia” (1972: 37)

<sup>14</sup> El mito político de Sorel es adquirido también por las fuerzas reaccionarias, llevándolo a ser una herramienta teórica tanto de derecha como de izquierda, pero teniendo más auge en la primera tendencia. El fascismo se posicionaba en sus inicios con una actitud beligerante y volitiva. Mussolini escribió alguna vez: “En el gran río del fascismo podemos descubrir afluyentes cuyo manantial es Sorel” (Quintanilla, 1953: 171). Esta afirmación no es gratuita, sin Sorel no existiría una fundamentación

masas donde se puede manifestar la negación del mito tecnificado, ya que: toda revuelta puede describirse, sin embargo, como una suspensión del tiempo histórico. La mayor parte de los que participan en una eligen comprometer su propia individualidad en una acción cuyas consecuencias no conocen y no pueden prever (2014: 70)

El fenómeno atemporal que se presenta en la revuelta es la no causalidad, como se dijo anteriormente, un momento que se encuentra entre la causa y el efecto (Jesi, 2014), un tiempo que es contrario también a la duración bergsoniana del mito soreliano, sino que un momento sin ciclos históricos. No es la “memoria” que activa las “imágenes movilizadoras” del pasado, sino que son elementos inconscientes mucho más profundos que se manifiestan como “epifanías míticas” en el presente, es decir, como un único momento de la verdad, que no tiene duplicación posible. Esta última se encuentra oculta para la memoria y, al mismo tiempo, para la historia. Jesi toma la idea de un “mito genuino” y comenta que la única manera de anclarlo a la realidad es por medio de la literatura<sup>15</sup>, herramienta que le permitirá poder posicionarlo en un lugar concreto, por el contrario, el “mito técnico” es pura metafísica de control. Jesi no hace nacer su idea del mito desde una manipulación de la filosofía del 900, sino que desde las conceptualizaciones que había tomado de Kerényi sobre la esencia del mito que, para Jesi, se elimina en la “comunidad”, en la “fiesta”, en la inocencia de la “niñez” y en el espíritu dionisiaco de la revuelta y la fiesta.

Según Jesi, el mito tecnificado no guarda ninguna de las conexiones anteriores, no le interesa la “comunidad” en su “hacer”, sino que una imagen formulada para la repetición y, de esta manera, permite la cristalización de las imágenes que apuntarán a objetivos determinados en un “eterno retorno” que vuelve toda la vida en un cadáver androide. Jesi Intenta visualizar estos mitos técnicos como parte de la política, especialmente de la derecha conservadora, los describe como “idea sin palabras” (Jesi, 2011), es decir, como parte de una manipulación de los “materiales mitológicos” (2011). Esta forma del mito cristalizada o mito técnico se convierte en un “círculo cerrado de secretos” (2014: 28) que solo algunos pueden

---

para el mito de la nación que fue utilizado por Mussolini para movilizar a las masas. Schmitt entiende esto en las palabras del *Duce* cuando afirma: “Hemos creado un mito, el mito es una creencia un noble entusiasmo, no necesita ser realidad, es un impulso y una esperanza, fe y coraje. Nuestro mito es la nación [...]” (2010: 152). Desde este momento, el mito de Sorel comienza a verse como ambiguo, pero debemos afirmar que Sorel no es un fascista, ya que este negaba el Estado, la democracia parlamentaria y al proletariado como una tendencia válida para la creación de una alternativa nueva.

<sup>15</sup> Manera escribe al respecto: “La literatura es una versión secularizada de la mitología que conserva su función más alta, la de poder pensar en otros mundos posibles sin dejar de estar firmemente anclada a éste. Permite el uso del relato mítico eliminando el espectro de la tecnificación fascista: guarda su significado y potencial comunicativo, excluyendo cualquier fundamento metafísico” (2009:104).

obtener, los iniciados, los jerarcas y las vanguardias revolucionarias son los que pueden conectarse directamente con los “símbolos” que ellos instalan. Para el autor italiano, los que conocen la ciencia oculta de la manipulación de estas imágenes cristalizadas son miembros de la cultura burguesa y sus derivados de derecha e izquierda.

### *El mito en intifada*

En *Intifada*, Karmy toma la idea de “revuelta” y de “mito técnico” de Jesi para construir su discurso, el cual llama a ver la acción desde otro punto de vista, fuera de la óptica reaccionaria o revolucionaria, extiende la manera de ver los fenómenos sociales gracias a su análisis que apuntan a las revueltas de medio oriente, pero que con habilidad de comprensión y de análisis del fenómeno, permite ver la revuelta en Siria como si fuera Chile en el 2019. El autor de *Intifada* trata de entregar estos tópicos a los lectores y advierte por medio del pensamiento de Jesi sobre los mitos técnicos, con el fin de mostrar que existen espacios fuera de esto, en donde todo deviene “común”. Karmy pretende que los símbolos se destruyan en su amplitud, ya que por medio de esto se encontrará lo nuevo. El sujeto al encontrarse con lo que está fuera de los mitos del poder, se posiciona en una visión momentánea que ese encuentra en la “epifanía mítica”, la cual provocará la actualidad en un “pasado mañana”, ella se convertirá en la base de una “comunidad”, debe ser el trastorno del tiempo histórico. Sin mitos técnicos de “futuro” y de “pasado” se acabará la “cronología” y comenzará el espacio de un “mundo imaginario” (Karmy, 2020) en donde existirá solo la persistencia de la imaginación popular.

Karmy afirma que existe el mito, pero uno que es momentáneo, que no guía, no apunta a la manipulación de las masas, sino que es pura epifanía, un momento sin los obstáculos de la ideología del modelo capitalista, y que tiene la facultad de manifestarse solo en la comunidad.

Si el mito y la revuelta van de la mano es, sobre todo, porque solo en el mito se asentará el momento fulmineo de la revuelta: el mito genuino. - aquello que en este ensayo llamaremos imaginación popular- será aquel que se arraiga en la potencia de la comunidad liberada[...] (2020: 79)

Sabemos que la imaginación popular es el mito genuino que según Jesi “acerca al hombre a la naturaleza” (2018: 181), por lo tanto, tratemos de entender cuáles son las características principales de este mito que es contrario al mito técnico de Sorel, Gramsci, Schmitt y Mariátegui. El texto en donde se da una primera

explicación clara es en *Mito y lenguaje de la colectividad* (1965), donde se afirma que las “prerrogativas específicas del mito genuino son la espontaneidad y el desinterés que acompaña a su manifestación” (1972: 46) y, a la vez, en una carta escrita a Giulio Schiavoni en donde señala que: “Es solo una estación serena del proceso cognitivo [...] no es una estación última, ni se alude a ella, sino que es la única estación de la humanidad más rica que la estación del horror” (Raimondi, 2018: 106). Esta última estación es evidentemente el mito técnico. El mito puro o genuino, por lo tanto, no está unido al poder ni a la propaganda del poder que lo único que causan son el horror. Podemos verlo como una “epifanía mítica” pura, que niega controlar y dominar la situación en donde se manifiesta, esta solo se puede presentar en la “fiesta” y en la “revuelta”, momentos en donde no existe una imagen única de movilización, por el contrario, una pluralidad que se unifica en una causa común. Este mito puro no es dado por los hombres “geniales”, ya que se manifiesta en cualquier ser humano. Por el contrario, el mito técnico es propio de la cultura Burguesa que viene desde la revolución francesa. El mito puro no le pertenece a ninguna vanguardia o cultura, todo lo contrario, crea, construye y hecha a volar la imaginación popular. Para resumir, al no depender de la abstracción sino de la práctica espontánea, el mito puro está contra la muerte, en oposición de vivir encerrado en un ataúd, el cual es símbolo de la propiedad privada y de sus relaciones cadavéricas, él ilumina por medio de la creación de formas la inestabilidad de un mundo supuestamente estable y eterno.

### *Comunicación Telepática*

Una pregunta que surge de esta idea sobre la epifanía-mito es ¿cómo se comunican las masas, si no tienen líderes ni vanguardias que trasmitan las directivas a seguir? Uno de los puntos que resalta Karmy es sobre una manera de comunicación “comunista”, a la cual llama “telepatía”<sup>16</sup> y por donde se traslada la

---

<sup>16</sup>Este concepto fue tomado muy en serio por Freud, que según Eduardo Braier en un estudio llamado *Trasferencia, telepatía e identificación con el analista* (2001) ve viabilidad de la telepatía dentro del psicoanálisis, por lo tanto, hay alguna posibilidad en adentrarlo a la psicología de masas. Freud lo explica así: “Como ustedes saben, llamamos telepatía al presunto hecho de que un acontecimiento sobrenatural en determinado momento llega de manera casi simultánea a la consciencia de una persona distanciada en el espacio, y sin que intervengan los medios de comunicación consabidos. Una premisa tácita es que ese acontecimiento afecte a una persona en quien la otra, el receptor del mensaje tenga un fuerte interés emocional. Por ejemplo, la persona A sufre un accidente o muere, y la persona B, muy allegada a ella -su madre, hija o amada-, se entera más o menos en el mismo momento a través de una percepción visual o auditiva; en este último caso es como si se lo hubieran comunicado por teléfono, aunque no fue así de hecho: en cierto modo, un correlato psíquico de la telegrafía sin hilos.” (Braier, 2001). Para finalizar expondremos unas palabras de Freud hechas ya en su vejez, que tal vez puede hacer aceptar este concepto: “La transmisión del pensamiento no puede ser simplemente accidental. Aunque algunas personas opinan que yo devengo crédulo y envejezco, no lo creo. He aprendido toda mi vida, lisa y llanamente, a aceptar los hechos nuevos con humildad”. (Braier, 2001)

---

“imaginación popular”. Ella es una forma de comunicación de las masas que se puede describir de la siguiente forma en relación con lo que llama Cosmopolitismo salvaje. Sugiere el autor:

Frente al frenético avance del “desierto” que ha intentado sustituir el común del “mundo” por la desolación de un “globo” (Nancy), las revueltas hacen mundo del mundo (Dabashi). Pero su acontecer no apela a identidades locales, sino que las disemina en lo que llamaremos un cosmopolitismo salvaje que no obedece ni al cosmopolitismo estatal-nacional clásico y colonial de la orbe europea, ni al cosmopolitismo neoliberal (globalización) que apela al multiculturalismo identitario; más bien, el cosmopolitismo salvaje irrumpe en el desajuste de ambos cosmopolitismos diseminando así todo identitario etno-confesional: se trata de la transmisibilidad de la imaginación popular –aquello que perfectamente podemos llamar telepatía– en formas exentas de voluntad y, sin embargo, pletóricas de deseo: *ashab yurid isqat al nizam* (en castellano: “el pueblo quiere la caída del régimen”) (Karmy, 2019).

El autor entiende la telepatía como una capacidad comunicacional del “cosmopolitismo salvaje”, es la imaginación popular que se manifiesta en momentos de sublevación. Ella logra manifestarse en tiempos de efervescencia antagónica, se traslada como de forma comunicativo que escapa de los medios de control, es una manera de traspasar elementos comunes de la imaginación que se encuentra viva entre los “muertos” y los “vivos”, señala el autor de *Intifada*:

Comunicabilidad sin voluntad que acontece en la intensidad en los procesos de insurrección: la transmitibilidad inmanente de la potencia telepática aferra al pasado con el presente a los muertos con los vivos [...] telepatía define aquí una experiencia de sensibilidad común comprometida tanto a nivel espacial como temporal: espacial en el sentido de las esquiras de protesta que saltan hacia diversas geografías casi simultáneamente en una suerte de sincronía de multitudes; y temporal, porque gracias a la transmisibilidad en ella en juego, los pueblos pueden abrazar su pasado nunca sido, aquel que ha quedado trunco en la historia de los oprimidos para inventarlo otra vez en el desgarramiento de la actualidad [...] (2020: 25-26)

A todas luces pareciera ser una fuerza metafísica y no concreta de un pasado que no existe, pero Karmy se está refiriendo a imágenes movilizadoras momentáneas que traspasan fronteras, que se manifiestan en la realidad, la cuales se presentan en momentos de ebullición social que se trasladan intuitivamente consignas por medio de la imaginación a todos los que están participando de determinada acción. Es una



forma de transmitir lo que no está y se construye en el presente, por medio de ella se puede comunicar lo inexistente, lo que no será, pero sí lo que está siendo.

Ya el concepto telepatía es acientífico, por lo tanto, es un concepto que no podría analizarse como parte de una herramienta propia de las ciencias sociales oficiales. Hay que dejar en claro también que aquí no se están transfiriendo pensamientos, como se daría en la telepatía propia del ocultismo moderno, sino que son imágenes las que se mueven en este proceso dinámico que ocurre desde un sujeto a otro.

Ya se tiene una forma de comunicación propia que se aleja de los rituales comunicativos del poder, por lo tanto, de sus mitos. Karmy explica su contenido práctico y sensible dentro del espacio tiempo. La telepatía es la que se presenta en todos los que están participando de determinada acción popular de masas. Ella traspasaría también los falsos mitos y de la propaganda del poder ya que, eliminaría el discurso tecnificado y permitiría la ausencia de “materiales mitológicos”. Esta es una forma común de comunicación, no existe un intermediario, no atraviesa un comité central que filtre los datos, como tampoco un líder que levante órdenes respaldadas en su autoridad simbólica. Esta forma de interacción se resuelve en el fervor de la existencia, sin un tiempo cronológico, ya que dura en tanto que es acción de masas. Según Karmy ella lo decidirá en el momento de detención del tiempo Histórico (2020). Existe en esta lectura un cierto Averroísmo, por esta razón esta telepatía la podemos relacionar con “el intelecto agente” del cordobés. Este último, es algo que nos traspasa a todos por igual y que se entiende por medios de grados. Al parecer, esta es otra veta para entender este acto comunicativo comunista que nos plantea Karmy, como algo que está en todos en los momentos en donde el “cosmopolitismo salvaje” se manifiesta, pero en distintos grados<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Para iniciar esta discusión se debe aseverar que, para Averroes, el “intelecto material” que recibe a todos los “inteligibles” de manera potencial, para poder existir necesita otro intelecto que se dé siempre en “acto” (Averroes, 2004) el cual, versándose en Aristóteles, llamará “agente”. Es decir, que el intelecto material (o potencial) se encuentra latentemente en acto y este otro intelecto, el agente, lo posiciona en el acto mismo. Este último es el que provocaría que se revele el intelecto de manera actualizada. Según lo antes dicho, se puede afirmar que para Averroes existiría un entendimiento que podría llegar ser todas las cosas y, a la vez, otro que es capaz de hacerlas todas (Silva y Pérez: 2014). Para Averroes, el intelecto agente siempre está en acción, ya “que existe en sí mismo en acto siempre con un entendimiento, ya sea que nosotros lo entendamos o que no lo entendamos” (Averroes, 2004: 92). En otras palabras, este intelecto siempre es manifiesto, sin detención, pese a su incompreensión. Este proceso se puede no entender o, por el contrario, entenderlo, sin embargo, siempre estará dispuesto para todos. Por lo tanto, la relación con él solo dependerá de una cuestión de “grados”, ya que, la capacidad de interactuar con el entorno será la que formará esta graduación. Al parecer, de esta misma manera funcionaría la “telepatía”, como algo que traspasa a todos pero que vamos comprendiendo de manera gradual, las imágenes se traspasan y se entiende de formas distintas provocando, posteriormente, la acción

---

*Conclusión*

Esta forma de ver la revuelta, con estas características, la convierte en algo completamente distinto y antagónico a la revolución. Pero una no es negación de la segunda, pues la constancia del cambio siempre tendrá formas distintas. Es muy probable que la revuelta social tengas más afinidad con el movimiento revolucionario que con el reaccionario. Hay que entender a la revolución y la revuelta como posibilidades distintas, su diferencia esencial es que la primera tiende a solo cambiar la imagen de los mitos del poder, el revolucionario profesional permanece en los mitos de control, por lo tanto, instala nuevos dentro de la sociedad. La segunda, apunta a suspenderlos en el tiempo, para que solo se manifieste la vida en su pluralidad de diferencias en un ámbito de lo “común”, por lo tanto, es la realización de un momento comunista. La revuelta eliminará el sacrificio, solo habrá martirio, es en ese lugar en donde convive la vida y la muerte, es donde habrá cercanía con lo verdaderamente natural del ser humano, inocencia, infancia, responsabilidad con el otro. En la revuelta como en la fiesta existe un infinito desarrollo de la creatividad, que se proyecta hacia la negación de lo existente en el presente y hacia un mañana que nunca se manifestará.

Una nueva reivindicación del “mito puro” es posible, ya que es la comprensión de las imágenes que se manifiestan en la causa común sin guía alguna, pero que de forma extraña se unen, convergen en un plan común. La revuelta de octubre demostró la sincronía de las masas, pese a que sus imágenes eran distintas, lograron converger en el acto del “hacer”, del crear dentro de las ciudades que parecían horrorosas, desde el momento en que se rompe con los mitos del poder la ciudad se volvía común y natural. Pero estas imágenes que movilizaron hacia lo comunitario lograron entregarse unas a otras por lo que es la telepatía, fuerza de comunicación que tiene la misma presencia que el intelecto agente de Averroes, dado que solo en momentos de ebullición social se comienza a manifestar como algo que es entendido solo en grados distintos, pero que todos lo entienden de alguna forma, es la manera en que las imágenes se trasladan de un sujeto a otro sin necesidad de un guía o una vanguardia que los guíe.

*Referencias bibliográficas*

Badiou, Alain. (2011). *El despertar de la historia*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Bergson, Henri. (1960). *Introducción a la metafísica*, DF México, Centro de estudios filosóficos UNAM

Bergson, Henri. (2007), *La evolución creadora*, Buenos aires: Cactus.

Braier, Eduardo (2001), “Transferencia, telepatía e identificación con el analista”. En: <https://www.alsf-chile.org/Indepsi/Articulos/Clinica-Ferencziana/Transferencia-Telepatia-eIdentificacion-con-el-Analista.pdf>

Caveletti, Andrea. (2014). *Prefacio a Spartakus*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora

Gramsci, A (1972). *Maquiavelo y Lenin*, Santiago: Editorial Nascimento.

Guérin, Daniel (2003) *Rosa Luxemburgo y la espontaneidad revolucionaria*, Buenos Aires: Utopía Libertaria. Jesi, Furio (2014) *Spartakus. Simbología de la Revuelta*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.

Jara, Gonzalo. (2014). *El mito político en Georges Sorel y José Carlos Mariátegui*. En P. Gutiérrez (edit.): *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno José Carlos Mariátegui*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Jesi, Furio. (1972). *Literatura y mito*, Barcelona: Barral Editores.

\_\_\_\_\_ (1989). *Mito*, Milano: Arnaldo Mandadori Editore S. p. A

\_\_\_\_\_. (2011). *Cultura di destra*. Milano: Nottetempo.

\_\_\_\_\_ (2014). *Spartakus. Simbología de la violencia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo

\_\_\_\_\_ (2018). *Germania segreta. Mitin ella cultura tedesca del 900*, Milano: Figure Nottetempo.

Karmy, Rodrigo (2016) *Escritos barbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*, Santiago: LOM.

\_\_\_\_\_ (2019) *El porvenir se hereda: fragmentos de un Chile sublevado*, Santiago: Sangría.

\_\_\_\_\_ (2020) *Intifada. Una topología de la imaginación popular*, Santiago: Metales Pesados.

Lanfranchi, Pierluigi. (2019). “Adoperare Furio Jesi”, en *Mithos Revista de Storia delle religione*, n° 13. Extraído de: <https://journals.openedition.org/mythos/1075>

Le Bon, Gustave (2004). *La psicología de las masas*, Buenos Aires: Editorial Virtual. Luxemburgo,

Luxemburgo, Rosa (1967). *Reforma o revolución*, D. F México: Editorial Grijalbo.

Manera, Enrico. (2009). “La poética nella riflessione sul mito di furio Jesi (su alcune postille alle lettere a un giovane poeta)” en *Estética*, n°1, pp. 21-47. Extraído de: [https://www.academia.edu/43267154/LA\\_POETICA\\_DI\\_R\\_M\\_RILKE\\_NELLA\\_RIFLESSIONE\\_SUL\\_MITO\\_DI\\_FURIO\\_JESI](https://www.academia.edu/43267154/LA_POETICA_DI_R_M_RILKE_NELLA_RIFLESSIONE_SUL_MITO_DI_FURIO_JESI)

Mariátegui, José Carlos (1982) *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

Marx, Karl. (2019) *El capital*, D.F México: Fondo de Cultura Económico.

Perez López, Carlos (2016) *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamín y Georges Sorel*, Santiago: Metales Pesados.

Raimondi, Fabio. (2018) “De-miticizzazione e parodia: la lotta de Furio Jesi contro il mito tecnicizzato”, en *Storia del pensiero político*, Fascicolo 3. Extraído de: <https://www.edizioninottetempo.it/pub/media/productattach/files/6/de-miticizzazione-e-parodia-la-lotta-di-furio-jesi-contro-il-mito-tecnicizzato-d3089.pdf>

Rude, George (1964) *La multitud en la historia*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Sorel, Georges. (2005) *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza Editorial.

Stadler, Marta (2002) *Topología general, Managua*: en <https://docplayer.es/20247786-Topologia-general-managua-febrero-2002-profesora-marta-macho-stadler.html>

Tse-tung, Mao (1967) *Selección de escritos militares*, Pekín: Ediciones de Lenguas Extranjeras.