

Las insurgencias no tienen un plan —ellas *son* el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes¹

Benjamín Arditi

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

barditi@unam.mx

Resumen

El 2011 resultó ser un año extraordinario. La convergencia de insurgencias en torno a tiempos y geografía le imprimió un tono político a las estaciones. Los comentaristas hablaban de la primavera árabe, el verano europeo y el otoño estadounidense. La revista TIME incluso designó al manifestante como su personaje del año. Posteriormente surgieron revueltas similares en México, Turquía y Brasil. Algunos cuestionaron su falta de planes y propuestas. Esta crítica es injusta pues confunde la disrupción de lo dado con la tarea de reconfigurarlo. Las insurgencias no son prácticas políticas cotidianas o ejercicios de elaboración de políticas públicas. Son actos colectivos en los que la gente dice “basta!” y se niega a continuar como antes. Son operadores de la diferencia: las insurgencias son el plan en el sentido de que el medio es el mensaje. Abren posibilidades que pueden o no materializarse pero nos ayudan a vislumbrar algo diferente por venir, son performativos políticos —los participantes comienzan a experimentar aquello por lo cual luchan— y funcionan como mediadores evanescentes o portales que comunican al mundo existente con uno posible. Discuto estos puntos en relación con el remanente material de dos insurgencias, la primavera árabe y las movilizaciones estudiantiles en Chile.

En su artículo “Shoplifters of the World Unite” (2011), cuyo título es un juego de palabras con la frase “¡Proletarios del mundo, uníos!” de Marx o un guiño a la canción de The Smiths que lleva el mismo nombre, Slavoj Žižek describe los disturbios del Reino Unido del verano de 2011 como una “protesta de grado cero, una acción violenta que no exige nada”. Los participantes no tenían un mensaje y se parecían más a lo que Hegel llamaba la chusma que a un sujeto revolucionario emergente. El problema para Žižek no es la violencia callejera como tal sino su incapacidad de ser lo suficientemente asertiva: es una violencia que aparece como “furia y desesperación impotentes disfrazada como una demostración de fuerza; es la envidia disfrazada de carnaval triunfante”.

Luego de esto Žižek desplaza su atención hacia las insurgencias en Egipto y España. Comenta el derrocamiento de dinastías de autócratas corruptos y las acciones de los indignados españoles que

¹ Este trabajo fue presentado en el King Juan Carlos I Center por invitación del Hemispheric Institute for Performance and Politics de New York University, Nueva York, el 20 de septiembre de 2011. Se publicó en *Journalism, Media and Cultural Studies*, vol. 1, núm. 1, 2012, http://www.cf.ac.uk/jomec/jomecjournal/1-june2012/arditi_insurgencias.pdf, y en *Debate Feminista*, año 26, núm. 46, México, 2012, pp. 146-169. La versión actual es más extensa y actualizada.

acamparon en plazas públicas justo antes de las elecciones de mayo de 2011 para protestar contra el desempleo y, en general, contra la falta de perspectivas de futuro para los jóvenes. No cabe duda de que Žižek simpatiza con los insurrectos, pero también se muestra pesimista en cuanto a sus chances de salirse con la suya. Por eso nos pide que “evitemos caer en la tentación del narcisismo de la causa perdida: es demasiado fácil admirar la belleza sublime de levantamientos que están condenados al fracaso”.

Su consejo es desconcertante dado que Žižek escribió un libro titulado *En defensa de las causas perdidas*. ¿Por qué sus causas perdidas son defendibles mientras que las otras son callejones sin salida? ¿Por qué alega que Egipto y España son falsos positivos de la emancipación si las causas perdidas que él abraza fracasan tan estrepitosamente como las demás? Su criterio es si tienen o no un programa de cambio. Las causas recientes no lo tuvieron. Ellas “expresan una rabia auténtica que no logra convertirse en un programa positivo de cambio sociopolítico. Expresan el espíritu de la revuelta sin revolución”. Su fracaso radica en no poder generar una propuesta para reemplazar el status quo. Sin un plan, las revueltas carecen de la dignidad de las revoluciones y están condenadas a convertirse en causas perdidas del tipo narcisista.

Esto es poco convincente. Primero porque hay narcisismos y narcicismos. Sigmund Freud y Jacques Lacan veían al narcisismo primario como un momento inevitable en el desarrollo de un organismo humano. Esto se debe a que la unidad no es una rasgo distintivo de los infantes, sea porque el infante está inicialmente inmerso en un caos de instintos auto eróticos que se satisfacen de manera anárquica o porque no logra superar una imagen fragmentada del cuerpo (Lacan 2009: 102-103). El sentido de totalidad —la posibilidad de decir “Yo”—no existe desde un comienzo y debe ser formado o configurado. El narcisismo primario es el vehículo para la formación del “Yo”, pues al tomarse a sí mismo como un objeto amoroso el infante comienza a percibirse como una entidad unificada (Freud 1992: 74-75). Es el lado positivo del narcisismo y no debe confundirse con su variante patológica, que surge cuando el sujeto queda atrapado en la entropía de un amor por sí mismo después de que el “Yo” ha sido configurado. Las insurgencias pasan por algo similar al narcisismo primario debido a que la identidad colectiva es una tarea y no algo que se pueda dar por sentado. El narcisismo tiene un papel en la formación de su primera persona del plural. Este “nosotros” se va forjando por el camino a medida en que la gente enfrenta a sus adversarios y trata de dilucidar quiénes son, qué quieren y cómo lo van a lograr. Žižek asume que la veta narcisista de estas insurgencias les llevará a convertirse en causas perdidas. Se olvida de que algo de amor por sí es útil en el proceso de configurar un “nosotros” entre las multiplicidades que se agitan en las pulsiones rebeldes.

Y en segundo lugar, su crítica es poco convincente porque las insurgencias recientes le brindan al pensamiento político la oportunidad de reconciliarse con la pérdida de la pérdida, un tema hegeliano que el propio Žižek alguna vez describió con gran elegancia y persuasión como el descubrimiento de que nunca tuvimos lo que creíamos haber perdido. Es una pérdida sin duelo, una pérdida afirmativa. Nos aleja de los argumentos esencialistas sobre la plenitud de la libertad, la opresión, la maldad, la justicia o la identidad pues nos hace conscientes de que estos conceptos y experiencias siempre carecieron de un núcleo esencial. La pérdida de la pérdida modifica nuestro pensamiento sobre las insurgencias. Nos lleva a decir adiós a una gramática de la emancipación que nunca realmente sirvió de gran cosa: contar con una alternativas al orden

existente puede ser muy útil pero no desempeña un papel determinante en las rebeliones. Esto hace que podamos comenzar a pensar la diferencia entre las insurgencias y las iniciativas programáticas sin tener que invocar una jerarquía de etapas o niveles en la que los programas se ubican por encima de las insurgencias en la cadena alimenticia de la política. La diferencia entre una y otro es una diferencia de naturaleza y no de grados o etapas. Las insurgencias buscan perturbar el status quo mientras que los programas quieren gobernarlo.

La alusión a *Comprender los medios de comunicación* (1996) de Marshall McLuhan en el título de este artículo sirve de guía acerca de cómo hacer este desplazamiento de nuestra comprensión de las insurgencias. McLuhan sostiene que en los estudios de comunicación es importante prestarle atención a los mensajes o contenidos, pero que si sólo prestamos atención al contenido podemos perder de vista el impacto radical que tienen los propios medios. Su tesis es que los medios son el mensaje: ellos crean un ambiente nuevo o modifican el precedente al cambiar la forma en que la gente hace las cosas y se relaciona entre sí. Usa el ejemplo del foco eléctrico, un medio sin mensaje que hizo obsoleto el régimen que organiza el trabajo, la diversión y el descanso de acuerdo con si es de día o de noche. Las insurgencias que surgieron en las plazas Tahrir, Taksim y Zuccotti también buscan modificar la partición de lo dado. Ellas *son* el plan en el sentido de que el hecho de que ocurran es significativo en sí mismo, independientemente de lo que proponen. Las demandas, manifiestos, programas y demás cosas que asociamos con el contenido se van viendo sobre la marcha. Lo propio de las insurgencias no es diseñar un nuevo orden sino abrir posibilidades mediante un desafío de nuestros imaginarios y mapas cognitivos. Para ponerlo de manera ligeramente distinta, y quizá también más fuerte dado que va más allá de la discusión acerca de la presencia o ausencia de programas, la elaboración de programas y políticas no es un indicador de que las insurgencias dejaron de ser revueltas para convertirse en revolución. Es más bien una señal de que el activismo insurgente ha sido rebasado por la política habitual (el *mainstream*). Esto es algo perfectamente legítimo y hay que celebrarlo, pero debemos tener muy claro que no es eso lo que caracteriza a la actividad rebelde.

Voy a sustentar estas ideas desde tres ángulos. Comienzo viendo a las insurgencias como pasadizos o conectores entre mundos, entre el que tenemos ahora y otros mundos posibles: son la puesta en acto de una promesa de algo otro por venir. Luego caracterizo a las insurgencias como performativos políticos pues en ellas se comienza a vivir aquello por lo que se lucha. El tercer modo de abordar estas insurgencias es compararlas con lo que Fredric Jameson llama mediadores evanescentes, aunque para ello tenemos que recargar esta noción introduciendo las posibilidades del éxito y el fracaso en la estructura misma de los mediadores y alegando que nada realmente se desvanece sin dejar un rastro o remanente. En la última sección discuto los remanentes materiales de las insurgencias con referencia a dos experiencias, la Primavera Árabe y la movilización estudiantil en Chile.

Sobre programas e insurgencias

Las insurgencias desencadenadas por una mezcla ecléctica de rebeldes en lugares que van desde el Magreb, Yemen y Siria hasta España, Chile, Israel, Nueva York, México, Turquía, Brasil y otras partes crearon el escenario para una articulación y una puesta en escena muy pública de reclamos y deseos. Expresaban el hartazgo con la impunidad de los poderosos y con la farsa de

una justicia social inexistente. Sus banderas incluían los derechos humanos y la democracia, la educación gratuita y laica, la vivienda asequible, tarifas de transporte razonable y buena calidad de los mismos, el responsabilizar a las empresas financieras por su papel en la crisis, la obscenidad de una distribución tan desigual del ingreso, la falta de empleos y perspectivas de futuro para la mayoría de la gente y la insatisfacción con los políticos corruptos e incompetentes. “Podemos empezar”, señala Cocco, “diciendo que lo que caracteriza a estas manifestaciones es que no representan exactamente nada, a la vez que, por un tiempo más o menos largo, expresan y constituyen todo”: ellas se alejan de los modos convencionales de la organización política, dejan en evidencia los problemas que hay con la representación y reivindican un modo de democracia radical nacida de la interface entre las redes sociales y las calles (Cocco 2013). Su enojo se plasmaba en inscripciones tales como “Si no nos dejan soñar, no los dejaremos dormir”, “Sólo porque no lo ves no significa que no esté ocurriendo”, “Perdón por las molestias, estamos cambiando el mundo”, “La barricada cierra la calle pero abre el camino”, “No somos anti-sistema, el sistema es anti nosotros”, “No nos representan”, “Nadie puede predecir el momento de la revolución”, “Si yo no ardo, si tú no ardes, si nosotros no ardemos, ¿quién iluminará esta oscuridad?”. También se reflejaba en consignas como “Somos el 99%” y “Wall Street es nuestra calle” que servían para generar identidad.

Lo que no se encuentra en estas protestas es un esbozo programático de cómo sería la sociedad futura. Esto se debe a que estos insurgentes y quienes les precedieron en la práctica de la emancipación actuaban impulsados por la creencia de que las condiciones actuales dañan la igualdad, la libertad y la justicia social, y de que su acción puede hacer que surja un mundo más justo y equitativo. Tal vez les habría gustado tener un esbozo de cómo sería el mundo distinto que anhelaban, pero organizar el futuro no era su prioridad pues ya estaban comenzando a cambiar las cosas por el solo hecho de manifestarse, llevar a cabo ocupaciones y, en general desafiar el status quo.

La paradoja es que los críticos tienen razón cuando dicen que estas revueltas carecen de un programa sociopolítico, pero no se percatan de que esto no es necesariamente una debilidad. Por un lado, como dice Manuel Castells, “La insurgencia no empieza con un programa ni una estrategia política” (Castells 2012: 30), y si lo hiciera, podría ser contraproducente. En Occupy Wall Street, agrega Castells, “el movimiento era popular y atractivo para muchos porque estaba abierto a todo tipo de propuestas y no presentaba posiciones políticas específicas que habrían suscitado apoyo pero también oposición en su seno” (p. 185). Por otro lado, las políticas (en el sentido de *policy*) no son asunto de las insurgencias, pero si llegan a necesitarlas, se las ingeniarán para contar con ellas. Paul Krugman lo expresó muy bien al decir que cuando vemos algo como las protestas de Ocupa Wall Street en Nueva York (y sus réplicas subsecuentes a escala global), “no debemos preocuparnos demasiado por su falta de detalles específicos” dado que lo suyo es impulsar un cambio en el ambiente político; los detalles vendrán después y serán llenados por gente que se dedica a elaborar políticas (Krugman 2011).

Las insurgencias que precedieron a éstas tampoco tenían una hoja de ruta. No lo encontraremos en el Caracazo venezolano de 1989 —que Jon Beasley-Murray (2010: 265, 269) describe como la primera de las rupturas sociales que señalan el final del pacto social de la modernidad, un indicador de la presencia continua de la multitud y un presagio de los giros a la izquierda en

América Latina— ni en la Guerra del Agua y del Gas de 2000 y 2003 respectivamente que obligaron a reconsiderar la privatización de las empresas de servicios en Bolivia. Tampoco lo hubo en las protestas que movilizaron a la sociedad argentina en 2001 en torno a la consigna “Que se vayan todos, que no quede ni uno solo” (donde “todos” se refiere a los políticos corruptos e incompetentes) y que eventualmente condujeron a la renuncia del presidente Fernando de la Rúa. Ocurre lo mismo con los movimientos a favor de la democracia en el Mediterráneo, América Latina y Europa oriental en las décadas de 1970 y 1980. Para ellos la democracia era un término que funcionaba menos como el nombre de un régimen político que como una superficie de inscripción para una variedad de aspiraciones y deseos. Democracia significaba básicamente “algo distinto de lo que tenemos ahora”. El algo distinto incluía cosas tales como que uno no pondría en riesgo su empleo, no iría a la cárcel ni sería torturado por expresar su oposición a la Junta, el partido u hombre fuerte del momento. La democracia también se veía como una manera de empoderar a la gente para exigir que las autoridades se hicieran responsables por sus decisiones. Pero era raro encontrar propuestas sistemáticas sobre cómo sería la estructura de un régimen democrático. Los que reivindicaban a la democracia luchaban por la dignidad y el futuro y no tenían un programa de lo que vendría después. Al igual que quienes participaron en las revueltas de Cairo a Estambul y Río de Janeiro, querían transformar el campo de experiencia para que sus voces y anhelos contaran.

Por eso debemos ser muy claros y decir que estas experiencias nos recuerdan que rebelarse es decir “¡basta!” porque quienes participan en ellas no quieren que las cosas sigan como antes. Consignas tales como más participación, justicia, o una vida mejor difícilmente cuentan como un plan o alternativa al orden existente. Esta es la norma más que la excepción. Quienes no lo aceptan están mirando la poesía de las revueltas a través del espejo retrovisor de las narrativas racionalistas de la emancipación.

Lo que Jacques Derrida describió como la promesa de la justicia, la democracia y la hospitalidad por venir es útil para entender lo que está en juego en una rebelión. “Por venir” no significa que hoy no tenemos justicia o democracia pero que los tendremos en el futuro. Esta sería una visión pasiva y religiosa de la promesa, una que oscila entre esperar a Godot y rezar para que venga el Mesías. Pero no hay nada de contemplativo o piadoso en el tipo de promesa que tengo en mente al invocar a Derrida: no se espera la llegada de Godot o de un Mesías sino que se actúa para que algo aparezca. Así es como veían el mesianismo Walter Benjamin, Franz Rosenzweig y otros que disientían del judaísmo rabínico dominante en los años de 1920. Ellos eran los *dohakei haketz*, dice Michael Löwy, los que no esperan al Mesías sino que apresuran el fin de los tiempos: se embarcan en un activismo mesiánico para precipitar su llegada (Löwy 2003: 166). Y por supuesto, cuando Benjamin habla del Mesías se está refiriendo a una experiencia intramundana: es la revolución, no la redención dada por las escrituras o la divina providencia. Pero la estructura de lo por venir tampoco ignora las imágenes de lo que vendrá. Los rebeldes no son como las parejas embarazadas que prefieren no saber el sexo de su bebé por nacer. Cada época sueña a la siguiente, dice Michelet; cada época intenta imaginar cómo saldrán las cosas. Estos sueños se dan en un escenario polémico donde la gente experimenta con imágenes de pensamiento provisionales, contradictorias y múltiples que circulan entre comunidades de acción embarcadas en controversias sobre qué hacer.

Nada de esto constituye un modelo o programa, aunque algunas personas pueden haber creído que sí. Las rebeliones nunca tuvieron planes claros de lo que vendría después pero supusimos que sí los tenían. La actitud celebratoria ante la pérdida de la pérdida que mencioné arriba se empalma con el reconocimiento de que deberíamos habernos desprendido de esta idea hace mucho tiempo. Lo hacemos ahora diciendo que la apertura a algo distinto por venir implica pasar por la experiencia de que nunca tuvimos lo que pensábamos que habíamos perdido. La democracia, al igual que la justicia y la hospitalidad, siempre estará por venir en el sentido de que nunca dejará de llegar (no tiene una figura o destino final) pero ya habrá comenzado a ocurrir a medida en que luchamos para que suceda.

Decir que las cosas empiezan a ocurrir por el camino no es caer en un pensamiento fantasioso. Tampoco significa que uno abrace una postura voluntarista o una variante de las meditaciones de Humpty Dumpty: en la política cotidiana del *mainstream*, al igual que en los procesos insurgentes, las palabras no significan lo que queremos que signifiquen y las acciones no ocurren porque queremos que sucedan. Decir que las cosas comienzan a ocurrir a medida en que nos abocamos a la tarea de llevarlas a cabo significa más bien que estamos posicionándonos en el terreno de los performativos políticos. Este es mi segundo ángulo para abordar las insurgencias. El término se inspira en la teoría de los actos de habla de J. L. Austin, quien define a los performativos como enunciados que no pueden separarse de las acciones que anuncian. Por ejemplo, “sí, juro”, “los declaro marido y mujer” o “está Ud. arrestado”. Son enunciados rituales que requieren contextos de validez específicos: un proceso judicial en el caso del juramento, una ceremonia civil para la boda y policías con una orden judicial para el arresto. Por su parte, los performativos *políticos* son acciones y declaraciones que anticipan algo por venir a medida en que los participantes empiezan a experimentar —conforme comienzan a vivir— aquello por lo que luchan *mientras* luchan por ello. Lo viven incluso sabiendo que se trata de una experiencia sumamente precaria fuera de comunidades de acción que apuestan por algo distinto por venir.

Todd Gitlin expresa bien este punto en sus reminiscencias acerca del activismo estudiantil del movimiento Students for a Democratic Society (SDS, Estudiantes por una Sociedad Democrática) que presidió a comienzos de la década de 1960. Dice Gitlin: “Sólo podías comenzar a ser libre si actuabas como si ya lo fueras; esto implicaba, tanto como fuera posible—y sólo tú sabías qué era posible—desembarazarse del lastre institucional que intentaba convencerte de que nada era realmente posible” (Gitlin 2012). Medio siglo más tarde David Graeber se hace eco de esta idea cuando habla acerca de la táctica de la acción directa en Ocupa Wall Street: “Para quienes quieren crear una sociedad basada en el principio de la libertad humana, la acción directa es simple y llanamente insistir en actuar como si uno ya fuera libre” (Graeber 2011).

Este “como si” de la libertad—al igual que de la igualdad o la justicia—es el pan cotidiano de la política emancipatoria. Nos proporciona un puente para conectar a los performativos políticos con lo que Žižek denomina la utopía en acto o utopía escenificada. Lo cito:

“en el corto circuito entre el presente y el futuro nos es permitido, como por efecto de un estado de Gracia, actuar por un breve instante *como si* el futuro utópico ... estuviera a la vuelta de la esquina, listo para ser tomado. La revolución no se vive como una dificultad

presente que tenemos que soportar por la felicidad y libertad de las generaciones futuras, sino como la penuria del presente sobre el cual la felicidad y la libertad futura ya proyectan su sombra: *ya comenzamos a ser libres al luchar por la libertad, ya comenzamos a ser felices mientras luchamos por la felicidad*, sin importar cuán difíciles sean las circunstancias” (Žižek 2002: 559, las cursivas son suyas).

Es evidente que para él no todas las utopías fueron creadas iguales. Las convencionales son un universal sin un síntoma pues constituyen un no-lugar atascado en el limbo de la pureza discursiva. En cambio, la variante escenificada o en acto nos dice algo sobre la dimensión performativa de la política emancipatoria. La utopía en acto anticipa algo por venir a medida en que la gente empieza a experimentar aquello en lo que busca convertirse. Žižek juega con la posibilidad de reconocer la naturaleza performativa de esta utopía cuando describe el tránsito del hipotético “como si” de la libertad y la felicidad al más imperativo “ya comenzamos a ser” libres y felices. Es una felicidad *de facto* más que *de jure*, aunque se tendría que ver si la felicidad puede ser algo más que *de facto*. Nada de esto requiere un programa para vislumbrar el futuro o una hoja de ruta para llegar a él.

Jacques Rancière tiene su propia manera de pensar la ausencia de programas. Lo plantea como una pregunta retórica: “¿No necesitamos acaso delimitar una temporalidad específica, una temporalidad de la ‘existencia de lo inexistente’ para que el proceso de subjetivización política tenga sentido?” Su respuesta es muy clara: “Prefiero invertir el argumento y decir que el esbozo del futuro es una consecuencia de la invención política y no su condición de posibilidad. Los revolucionarios inventaron un ‘pueblo’ antes de inventar su futuro” (Rancière 2011: 13). La especificación del futuro es lo que he descrito como planes y programas. Cuando Rancière minimiza su función en las luchas emancipatorias, no está diciendo que las representaciones del futuro son una mera ocurrencia de último momento. Sólo quiere enfatizar que los revolucionarios suelen ocuparse de ellas más tarde, en el proceso mismo de tratar un daño. Esto se debe a que para él la política comienza cuando aparecen sujetos de enunciación tales como “nosotros los marginados”, “somos el 99%” o, de manera más general, el “We, the people” (nosotros, el pueblo) de la constitución estadounidense. En otras palabras, comienza con un pueblo o *demos*.

El “pueblo”, claro está, no es un hecho sociológico sino un operador de la diferencia; es el nombre de un paria, una parte que no tiene parte, la parte de los incontados o de quienes se niegan a aceptar lo que se supone que deben ser, decir o ver. Escenifican nombres como igualdad, libertad o dignidad que no tienen lugar en el contexto actual pero que podrían llegar a existir en otra configuración de la experiencia sensible. Los insurgentes del Magreb a Madrid y de Nueva York a Rio de Janeiro eran un pueblo en este sentido. Eran lo que Rancière denomina el “entre medio”, un proceso de subjetivización que los alejaba de donde se supone que debían estar y hacía que comenzaran a experimentar lo que aún no había arribado. Esto es precisamente lo que pretende hacer cualquier política emancipatoria. Abre posibilidades en vez de diseñar el nuevo orden. Las insurgencias son síntomas de nuestro devenir-otro. Al igual que las madrigueras de conejo del tipo de *Alicia en el país de las maravillas*, las insurgencias son pasadizos o portales que conectan mundos distintos, que conectan el presente con la posibilidad de algo otro por venir.

Las insurgencias como mediadores evanescentes: Jameson recargado

Con esto podemos pasar al tercer ángulo para pensar las revueltas emancipatorias, pues su condición como conectores entre mundos nos permite tratarlas como mediadores evanescentes. Fredric Jameson (1973) acuñó esta expresión para describir la tesis de Max Weber acerca del papel del protestantismo en el paso del mundo pre-moderno al capitalismo contemporáneo. Un mediador evanescente es “un agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos que de lo contrario se excluirían mutuamente” (Jameson 1973: 8). El protestantismo operaba como agente catalítico al diseminar la racionalidad orientada a fines que el capitalismo necesitaba para florecer. Esto fue una consecuencia inesperada de las reformas de Lutero y Calvino. En el mundo medieval los monasterios eran enclaves de racionalización: los monjes practicaban una forma de racionalidad medios-fines al estructurar su vida interior de tal manera que pudieran estar más cerca de Dios y ser dignos de él. El protestantismo extendió esta racionalidad a todos los campos de la vida. Lo hizo al poner fin al aislamiento de la vida monástica, es decir, al exigir que los sacerdotes vivieran entre sus fieles y que el mundo como tal se volviera un monasterio en el sentido de orientar las acciones en torno a valores religiosos (76, 77). Pero con el tiempo el protestantismo se desvaneció del escenario histórico del capitalismo. No es que el capitalismo abrazara el ateísmo o que la gente perdiera la fe en Dios y dejara de ir a las iglesias. El capitalismo sencillamente se había afianzado lo suficiente como para poder operar sin tener que apoyarse en la ética protestante.

El jacobinismo tuvo el mismo destino. Funcionó, dice Jameson, como un “guardián de la moralidad revolucionaria, de los ideales democráticos, universalistas y burgueses, labor de la que puede prescindirse en Thermidor, cuando se asegura la victoria práctica de la burguesía y un sistema explícitamente monetario y mercantil puede cobrar vida” (Jameson 1973: 78). Trátese del jacobinismo o del protestantismo, un mediador evanescente “funciona como agente de cambio y transformación social, sólo para ser olvidado una vez que el cambio ha ratificado la realidad de las instituciones” (80).

Los mediadores evanescentes son útiles para discutir las insurgencias en la medida en que ambos son conectores o pasadizos entre el mundo existente y algo otro por venir. Pero tenemos que recargar la noción para expandir su fuerza explicativa. El primer paso en esta dirección es considerar la indecidibilidad de sus resultados. Jameson—al igual que Žižek, quien se refiere a los mediadores evanescentes frecuentemente en sus escritos—sólo se ocupa de los mediadores exitosos, de los que hacen su trabajo y después desaparecen. ¿Y qué hay con el fracaso? ¿No debemos incluirlo también en la estructura de las posibilidades del concepto? Me imagino que Jameson diría que no porque un mediador que fracasa no califica como mediador. Esto se debe a que más arriba lo cité diciendo que un mediador es “un agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos que de lo contrario se excluirían mutuamente” y “funciona como agente de cambio”. Si ponemos el acento en la última parte de esta cita, en el mediador como “agente de cambio”, entonces el éxito, asumiendo que pudiéramos ponernos de acuerdo acerca de cómo medirlo, es el único resultado compatible con un mediador evanescente. Un catalizador que no conduce a nada simplemente no cuenta como mediador.

Sin embargo, si ponemos el énfasis en la primera parte de la cita, donde Jameson describe al mediador como “agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos”, lo relevante ya no es la capacidad de asegurar un cambio sino más bien la acción de intercambio en

cuanto tal. Este paso del cambio al intercambio conlleva algo más que la sonoridad de las palabras involucradas. Hay intercambio independientemente de si genera un cambio o no. Esto es decisivo. Nos indica que un mediador evanescente, como “agente catalítico que permite el intercambio de energías”, siempre está expuesto a la doble posibilidad de que el intercambio logre modificar lo dado o que se esfume sin pena ni gloria como entropía o energía no productiva. El desenlace del intercambio precipitado por el catalizador—sea como partero del cambio o no—deberá ser juzgado retrospectivamente y no sin controversia. No hay un desenlace claro y definitivo para este tipo de controversia. Quienes participaron en los eventos inventariados bajo el rótulo de “Mayo de 1968”, por ejemplo, se propusieron cambiar el mundo. Hemos estado rememorando su gesto por más de cuatro décadas y aún no hay consenso acerca de qué es lo que lograron. Las interpretaciones oscilan entre describir a Mayo de 1968 como un fracaso colosal —la Quinta República sobrevivió, y también el capitalismo— y como un precursor de la sociedad post-disciplinaria y, por lo tanto, como un mediador evanescente de la sociedad en la que vivimos ahora. De ahí que podemos tomar como regla general que el resultado de un proceso de mediación es indecible, o al menos es ambivalente, ya que la eficacia del catalizador no puede ser tratada fuera de una polémica o desacuerdo.

La teoría de los actos de habla contempla esta bifurcación de opciones. Hemos visto que los enunciados performativos no pueden separarse de las acciones que enuncian. Pero no se puede garantizar la efectividad de esas acciones. Por eso Austin califica los desenlaces. Cuando tienen éxito, los denomina felices o afortunados (como en el caso de dos personas que son casadas por una autoridad competente), mientras que cuando no alcanzan su objetivo pasan a ser infortunios o enunciados desafortunados (si el matrimonio en cuestión es declarado nulo porque un impostor se hizo pasar por el juez de paz). Lo importante aquí, al menos para mi argumento, es que el éxito y el infortunio no modifican la naturaleza de un performativo. Un enunciado desafortunado sigue siendo un performativo.

Quiero usar este razonamiento para sostener algo análogo en el caso de los mediadores evanescentes diciendo que el éxito y el infortunio forman parte de su estructura de posibilidades. Pero a diferencia de los performativos, o por lo menos a diferencia de la visión más convencional acerca de éstos, el desenlace de los mediadores evanescentes es objeto de controversia y raramente podrá ser resuelto de una vez por todas. Ilustré este punto con el ejemplo de Mayo de 1968. Las insurgencias que dan paso a un orden diferente o que modifican regiones de éste y después se desvanecen son mediadores felices o exitosos, mientras que las luchas emancipatorias que no van a ninguna parte en su esfuerzo por modificar el campo de la experiencia son infortunios. Pero en ambos casos estamos ante mediadores evanescentes, ante agentes catalíticos que facilitan un intercambio. La necesidad no tiene un papel en este proceso. Las insurgencias desafortunadas son causas perdidas no porque no se hayan preocupado de planear su itinerario sino porque sus enemigos fueron más listos que ellos, porque colapsan bajo el peso de rencillas internas, o por muchas otras razones. Cuáles mediadores se volverán causas perdidas y cuáles tendrán la oportunidad de perder de manera digna (o incluso de triunfar como mediadores exitosos) depende de la fortuna de la contingencia.

Ahora podemos pasar a examinar el segundo aspecto de la actualización o recarga del concepto de mediador evanescente de Jameson. Uno se refería a la posibilidad del fracaso. El otro tiene que

ver con el peso de lo evanescente en el concepto de mediador evanescente. Vimos que para Jameson el destino de estos mediadores es “ser olvidados una vez que el cambio ha ratificado la realidad de las instituciones”. No hay ambigüedad en esta afirmación: hoy están aquí y mañana quedan fuera de la jugada para eventualmente terminar en el limbo del olvido. Esta caracterización de los mediadores me parece excesiva e innecesaria. Nada se desvanece sin dejar rastro: ciertamente no el recuerdo de un divorcio complicado, la euforia de la victoria o la vivencia de oportunidades desperdiciadas. Lo que se fue persiste en las huellas que deja en la realidad que ayudó a forjar. Esto es cierto incluso en el caso de los infortunios, como cuando la gente desarrolla un apego melancólico a un objeto perdido. Tal es el caso de la revolución comunista vislumbrada por los socialistas decimonónicos y concebida por viejos luchadores como la tierra prometida. Incapaces de aceptar la pérdida, quedan atrapados en una cinta de Moebius de discusiones interminables acerca de lo que salió mal y de lo que pudo haber sido si sólo hubieran hecho esto o lo otro. Lo que se va no termina de irse del todo.

Uno de los ejemplos más claros acerca de esta negativa de pasar al olvido lo brinda la teoría de la transición a la democracia resultante de un estudio comparativo sobre procesos de democratización impulsado por el Wilson Center en la década de 1980. Guillermo O’Donnell y Philippe Schmitter (1986) escribieron las conclusiones. En ellas describen las transiciones como un interregno —como el intervalo entre dos reinados, órdenes de gobierno o regímenes, en este caso, los autoritarios y democráticos— y esbozan el itinerario estándar del paso del autoritarismo a la democracia. Las transiciones inician con el surgimiento de tensiones y divisiones entre los duros y los blandos (o los halcones y las palomas) de la coalición gobernante. Esto reduce las posibilidades de consenso entre los que mandan, relaja su control sobre el cumplimiento de prohibiciones, abre microclimas donde las garantías individuales tienen por lo menos una tolerancia discrecional, los disidentes pueden lograr un cierto margen de acción y, eventualmente, desemboca en la resurrección de la sociedad civil. La resurrección es el momento de gloria de los movimientos sociales, quienes llevan la batuta de la lucha por la democracia. Esto se debe a que los partidos políticos están disueltos, acosados, desorganizados o son tolerados selectivamente cuando los gobiernos autoritarios quieren una coartada para sus excesos y buscan una fachada democrática. Las transiciones terminan cuando las nuevas reglas democráticas están listas, los partidos políticos ya operan con libertad y el país celebra las elecciones fundacionales de su democracia. Este es el momento en el que los partidos se reapropian de lo que siempre vieron como suyo—el manejo de la cosa política, que para ellos es básicamente los ámbitos ejecutivo y legislativo—y los movimientos sociales, habiendo ya hecho lo que tenían que hacer, abandonan el escenario para regresar a lo social, que es de donde vinieron y donde realmente pertenecen.

En esta narrativa que proponen los “transitólogos” los movimientos aparecen como una suerte de actores sustitutos de los partidos políticos, como jugadores de reserva que se ocupan de la política mientras dure el estado de excepción de las transiciones para luego volver a la banca, por decirlo así, del juego político que es asumido por sus jugadores titulares. Hoy es difícil sustentar esta visión de la política. Los movimientos pueden haber sido los mediadores evanescentes de la democracia pero se quedaron en el escenario político en vez de irse a casa después de haber cumplido con su tarea. Esto se debe a que no sabían que estaban haciendo el trabajo de otros y no tenían un hábitat propio y exclusivo pese al calificativo de “social” que acompaña al sustantivo “movimiento”. Simplemente hicieron lo que se suele hacer cuando se quiere cambiar el orden

existente: o actúas o te preparas para más de lo mismo, lo cual por lo general significa más tiempo bajo el yugo del autócrata de turno. Cuando terminaron las transiciones los movimientos se convirtieron en parte de la política. De paso, ayudaron a configurar el escenario post-liberal en el que actualmente estamos insertados. Lo denomino post-liberal no porque la política electoral haya llegado a su fin y ahora el nombre “política” designa otro tipo de actividades y actores. Es un escenario postliberal porque la política democrática de las elecciones, los partidos políticos y toda la parafernalia de la representación territorial coexiste con otros medios y formas de agregar voluntades, procesar demandas y actuar como oposición. Los movimientos sociales son uno de estos medios y formas. Son un suplemento de la representación que expande la política más allá del marco democrático liberal clásico.

La presencia política de los movimientos después de las transiciones nos recuerda que los mediadores son más que parteros de un modo de producción, un régimen o una nueva estructura conceptual. No nada más desaparecen cuando terminan su trabajo. Las cosas se desvanecen, pero pocas veces se van sin dejar rastro. Los mediadores evanescentes tienen una vida espectral incluso cuando no son los arquitectos e ingenieros de lo que sea que vendrá. El espíritu protestante “se desvaneció” cuando se generalizó la racionalidad medio-fin que necesitaba el capitalismo, pero la consigna de ser austeros y el imperativo moral de ahorrar para las épocas de vacas flacas persistieron como parte de la educación moral de los agentes del mercado, al menos hasta que el consumismo exacerbado—y, en consecuencia, la generalización de la deuda, o dicho de manera más elegante, la disponibilidad del crédito mediante el uso de tarjetas y de un sin fin de mecanismos financieros—se volvió el motor del crecimiento capitalista.

Las insurgencias como las que he estado discutiendo pueden ser vistas como mediadores evanescentes. Nos conectan con la posibilidad de que venga algo otro, razón por la cual las comparé con las madrigueras de conejo de *Alicia en el país de las maravillas*: son intentos de negociar canales de comunicación entre mundos inconmensurables, de conectar mundos existentes y mundos posibles. Pedir que también nos proporcionen anteproyectos de un orden futuro es exigirles algo que no son. Los rastros de estas insurgencias-mediadores subsisten en las secuelas del momento rebelde. Esta persistencia no es un accidente en lo que de otra manera habría sido un funcionamiento normal de los mediadores. Al igual que el fracaso, es parte de su estructura de posibilidades. El corolario de todo esto es que los mediadores no están en una relación de exterioridad pura y simple con los resultados que facilitan. Son operadores del poder constituyente en la medida en que contribuyen a moldear la escena que ayudan a crear.

El estatus provisional de las insurgencias no planeadas

De lo anterior se desprende que si las insurgencias se convierten en causas perdidas ello no será porque tengan o no tengan un plan. Será el resultado de las acciones que emprendan (o tal vez de su inacción) en la relación estratégica con sus adversarios. Esto vale incluso si los críticos progresistas asumen el papel de genio malo cartesiano: pueden acusar a los rebeldes de estar en falta por no tener un programa sociopolítico, pero no lograrán hacerles creer que no son nada mientras piensen que son algo.

Alguien podría poner objeciones a estos argumentos y decir que, aunque esto fuera cierto, la ausencia de un proyecto de futuro convierte a eventos como los que vimos en 2011 y luego en lugares como México, Turquía y Brasil en ocurrencias meramente episódicas. Ellas terminarían languideciendo con el regreso de los rituales repetitivos de la política habitual. La respuesta a esta objeción sólo puede ser un escueto, ¿y qué? Todas las insurgencias son episódicas. La política emancipatoria no es un perpetuo presente en el que la revuelta está a la orden del día. Es más bien algo extraordinario: literalmente, fuera de lo ordinario. Rancière describe la política—o la práctica de la igualdad a la que denomina emancipación—como algo que ocurre muy de vez en cuando. Esto no quiere decir que le niegue duración, sólo que es poco común dado que lo que tenemos habitualmente es dominación. Para él, “la política es el trazado de una diferencia que se esfuma” y cuya “existencia no es para nada necesaria, sino que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación” (Rancière 2006: 68). Las palabras clave aquí son “que se esfuma”, “provisorio” y “accidente”; ellas marcan la distancia que separa a los rebeldes de la política institucional.

Walter Benjamin comprendió muy bien este carácter inusual de la revuelta. Para él, la gente que se subleva pone las cosas en movimiento para punzar el continuo de la historia. Buscan interrumpir el tiempo de la dominación, razón por la que invoca la imagen de los revolucionarios franceses disparando a los relojes en distintos sitios de París: el gesto de los insurrectos buscaba resaltar que estaban interrumpiendo la continuidad de la historia, de la historia de los vencedores. Michael Löwy (2003: 147) actualiza esta imagen benjaminiana al recordarnos de algo que ocurrió en 1992, cuando muchos países se preparaban para celebrar los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América el 12 de octubre de 1492. El conglomerado televisivo y de comunicaciones más grande de Brasil, la red *O Globo*, erigió un reloj que marcaba el tiempo que faltaba para el 12 de octubre. La población indígena no tenía nada que celebrar y muchos de ellos se apostaron ante el reloj para dispararle: querían impedir que siguiera registrando la historia de su dominación.

Todo esto nos indica que el momento insurgente tiene la naturaleza de un evento o un acontecimiento: las huellas de muchos sueños y esfuerzos organizativos están presentes en él, pero en esencia, es algo que no se planea y que es difícil de capturar dentro de un sistema de reglas porque éstas son precisamente lo que se está cuestionando. Este es un rasgo compartido de las experiencias insurgentes recientes desde Egipto hasta España y Brasil, así como de las varias iniciativas de ocupación de espacios públicos. Como ya mencioné, todas ellas son “el trazado de una diferencia que se esfuma”. Esta naturaleza evanescente de las insurgencias no las convierte en una suerte de fuegos fatuos, llamaradas que encienden la imaginación pero que no logran cambiar gran cosa. La ocupación del espacio público da visibilidad a una causa que se va definiendo a sí misma por el camino y que funciona como catalizador para energizar a quienes simpatizan con ella. Estas experiencias han sido cruciales para desplazar los ejes de la conversación nacional de manera tal de incluir los temas de la desigualdad, la injusticia económica, la corrupción, la impunidad y la falta de participación y la responsabilidad. Para volver a la analogía con el argumento de McLuhan acerca del papel de los medios de comunicación de masas, el contenido no es irrelevante pero tampoco es tan importante: el medio es el mensaje en la medida en que se aboca a reconfigurar el entorno vivido. De modo parecido, son las insurgencias más que sus propuestas las que constituyen el plan en la medida en que

buscan modificar los límites del status quo y las narrativas a través de las cuales entendemos el mundo en el que vivimos. Las ocupaciones y las asambleas generales a las que aquéllas dan origen son la característica visible e icónica de las rebeliones que con el tiempo se desinflarán o mutarán en otros modos de acción colectiva.

¿Debemos entonces decir que la meta de las insurgencias es convertirse en la política habitual (*mainstream*)? Eso sería un error. Es cierto que gobernar o llegar a ser gobierno puede ser la consecuencia deseada de sus acciones. Esto se debe a que todas las rebeliones muestran una diversidad de corrientes, incluyendo a las que apuestan por programas sociopolíticos y modelos acerca de la sociedad futura. Pero el destino de las revueltas no puede ser convertirse en gobierno. Primero porque si así fuera, nos veríamos obligados a concluir que hay una línea ininterrumpida que conecta a las revueltas emancipatorias y la administración de un nuevo status quo. Esto sólo le daría la razón a los críticos que cuestionan las rebeliones por no venir con planes o incluso con juego de políticas bajo el brazo. Y segundo, hay que repetirlo: las insurgencias no son ni más ni menos que el ya mencionado “trazado de una diferencia que se esfuma” que ponen al status quo en contacto con otros mundos posibles y así constituyen anticipaciones de algo por venir que ya comienza a ocurrir a través de las acciones de quienes actúan para crear algo otro.

Los remanentes espectrales de las insurgencias: los restos materiales

Veamos ahora las secuelas de estas insurgencias. He mencionado varias veces que el mero hecho de que ocurran ya es significativo. Muchas de las revueltas que he mencionado fracasarán si medimos el éxito en función del cambio de régimen (suponiendo que pudiéramos ponernos de acuerdo acerca de cuál es la magnitud de cambio que se necesita para poder hablar de un cambio significativo). Pero incluso si fracasan, o se desvanecen como infortunios, habrán tenido un remanente espectral. Immanuel Wallerstein describe el movimiento Ocupa Wall Street como “el suceso político más importante en los Estados Unidos desde los levantamientos de 1968, de los que es descendiente directo o continuación”. Concluye diciendo que habrá triunfado y dejado un legado incluso si se desintegra debido al cansancio o la represión (2011).

A veces el remanente es el papel ejemplar de los insurgentes que captura la imaginación de la gente en tierras lejanas. Se vuelven variantes de lo que Kant veía como indicador de nuestro progreso moral. Para él, las revoluciones son la señal de ese progreso debido al entusiasmo que generan entre los espectadores, aquellos que, no siendo actores directos, se sienten tocados por el drama que se desarrolla en las calles y expresan públicamente su simpatía por un bando u otro (Kant 1999: 105). El tomar partido se manifiesta de manera planetaria de dos maneras: en la solidaridad con las luchas de los oprimidos fuera del propio país y en la apropiación y emulación de su espíritu insurgente por parte de quienes lo ven desde lejos. La Primavera Árabe es uno de los casos ejemplares. “Tahrir”, que significa “libertad” en árabe, ha funcionado como un significante del cambio que ha energizado a disidentes de todo el planeta. El epicentro de “Ocupa Wall Street” en Nueva York cambió el nombre de Zuccotti Park por el de “Plaza de la libertad”, y en las manifestaciones contra el costo de la vivienda en Israel era posible ver letreros escritos a mano con la leyenda: “Tahrir Tel Aviv”.

Hay en todo esto un elemento del internacionalismo clásico así como una réplica consciente de actos y gestos ejemplares. Pero el entusiasmo generado por los levantamientos rompe con la territorialidad en otro sentido. Se expresa en las calles pero también se desdobra al manifestarse, en tiempo real, en el espacio intensivo y extensivo de las redes sociales que cortan a través de husos horarios, procesan eventos en tiempo real y los pone bajo el microscopio en un flujo aparentemente interminable de comentarios que son re-tuiteados, gustados y compartidos día y noche. Al igual que los canales de noticia por cable que transmiten las 24 horas, aunque sin los filtros del pago por la suscripción o la línea editorial de los canales, las redes sociales nunca duermen y hacen que sea más difícil contener un fenómeno dentro del entorno en el que aparece. No estoy sugiriendo que sin las plataformas en red las insurgencias no existirían o se disiparían sin pena ni gloria. Sólo quiero subrayar que las redes sociales dislocan la territorialidad al ignorar las fronteras nacionales y al crear información a una velocidad y escala que sólo puede describirse como vertiginosa. Twitter, Facebook y las demás redes sociales han pasado a ser cajas de resonancia de las insurgencias, rompiendo la jaula de la territorialidad así como la distinción tradicional entre espectador y actor. Están creando el *espectador*, un espectador que también actúa, un lugar de enunciación en el que es difícil distinguir entre el actuar y el ser espectador.

Pero tal vez lo más notorio de este remanente de las luchas emancipatorias es que también se aprecia en el desplazamiento de los mapas cognitivos mediante los cuales entendemos nuestro estar juntos en comunidad. Este desplazamiento es tan material como el cambio de gobernantes, la reforma de las constituciones o el diseño de nuevas instituciones. Voy a usar dos ejemplos para ilustrarlo.

1. La Primavera Árabe: demoliendo el mito de la omnipotencia del poder

El primero nos lleva al norte de África y sus alrededores. Toda una generación de egipcios, tunecinos, libios, sirios y yemenitas creció bajo la sombra de algún dictador y sus secuaces. Los esfuerzos continuos para debilitar la voluntad de resistencia de la gente reforzó lo que los psicólogos llaman “impotencia aprendida” (*learned helplessness*). El artista británico Damien Hirst describió esta impotencia muy bien en su escultura *The Acquired Inability to Escape* (“La inhabilidad para escapar adquirida”). En la escultura hay un escritorio con una silla encerrados dentro de una vitrina de vidrio. Se puede ver muy bien lo que está al otro lado del cristal pero a la vez la imagen transmite la sensación angustiante de que no hay salida.

Las autoridades usaron mecanismos bien conocidos para generar esta impotencia aprendida. Uno es el omnipresente culto a la personalidad que ensalza la figura del líder como Primer Trabajador, Primer Deportista o Primer Loquesea de la nación—o para usar la variante norcoreana, simplemente Querido Líder. La corrupción también tiene un papel. Sirve para asegurar la lealtad o al menos la conformidad pasiva de empresarios, comerciantes, sindicatos y otros grupos de presión organizados. Y no podemos olvidar el terror generado por el hostigamiento cotidiano, la detención arbitraria y la tortura. El terror busca infundir una desconfianza paranoica hacia los demás y la creencia de que toda resistencia es inútil porque nada escapa a la mirada y los oídos de la policía y de su red de informantes. Al igual que la servidumbre voluntaria descrita por Etienne de la Boétie, la indefensión o impotencia aprendida impide que la gente perciba alternativas. Están tan desconcertados como los angustiados comensales de la película *El ángel exterminador*

de Luis Buñuel, quienes luego de llegar una cena elegante se ven, inexplicablemente, incapaces de salir de casa de su anfitrión a pesar de que las puertas están abiertas y nadie los está deteniendo. Los tiranos buscan reproducir este desconcierto al fomentar el mito paralizador de una población impotente que enfrenta a un líder y un régimen omnipotentes, omnipresentes e irremplazables.

Las insurgencias muestran que se puede deshacer el encantamiento del poder porque en realidad el emperador está desnudo. Ellas desplazan los marcos de referencia de la gente al ofrecerles ventanas de posibilidades, las madrigueras de conejo al estilo de *Alicia en el país de las maravillas* que describí como pasadizos hacia otros mundos intramundanos. Los encuentros entre extraños en el espacio de la Plaza Tahrir constituyeron algo más que una convergencia de cuerpos o una suma aritmética de individuos. La gente sentía la euforia poder hacer algo por el mero hecho de su estar juntos. Esto es precisamente lo que señala Maurice Blanchot sobre mayo de 1968: los *sesentayocheros* no estaban tan interesados en tomar el poder pues lo suyo era “dejar que se manifestara, más allá de cualquier interés utilitario, una posibilidad de *ser-juntos*” (Blanchot 1999: 75-76). La circulación de imágenes de la experiencia de ocupar Tahrir y de la resistencia a los ataques de las fuerzas del gobierno precipitó una conectividad exacerbada que reverberó mucho más allá de los confines de la plaza. La dimensión física de la ocupación fue completada por un ser-juntos virtual en el que confluían muchos más que querían cambiar su mundo. La gente que estaba en la plaza y en otras partes de Egipto sentía que podía tocar el cielo con las manos a través de su ser-juntos. En esos instantes insurgentes Tahrir fue una puesta en acto del pueblo en el sentido de un *demos* que se resiste a su sometimiento.

El ritmo y la dirección del cambio pueden ser subsecuentemente cooptados y colonizados por la Hermandad Musulmana y otras variantes de la ortodoxia así como por las fuerzas del viejo partido gobernante luego de que éste se reagrupe o por toda una gama de nuevos empresarios políticos. Pero incluso cuando esto pase, si es que de verdad ocurre, estos actores saben que la instauración de una autocracia con ropaje diferente es menos probable puesto que los egipcios (al igual que los tunecinos, libios, sirios, etc.) ya habrán perdido gran parte del asombro reverencial que sentían en presencia del poder y los poderosos. Como dijo un comentarista, “Por todo el mundo árabe, los activistas hablan de haber traspasado la barrera del miedo a tal punto que hasta la represión más dura ya no desaliente a nadie” (Black 2011). No hay que subestimar el papel del miedo como freno para la acción, pero esta voluntad de actuar es uno de los efectos colaterales de la Primavera Árabe. Sobre todo en el caso del levantamiento sirio, donde la gente ha mostrado un valor admirable ante la implacable brutalidad del gobierno: sale a las calles pese a su temor y no porque no lo sientan.

Lo importante es que los poderosos pierdan su aura sagrada. El espectáculo de tiranos desorientados yendo a la corte en juicios televisados, que se esconden de las cámaras o que huyen al extranjero con el dinero que robaron del erario público es una experiencia maravillosa. Tiene un valor didáctico extraordinario. Le abre los ojos a la gente de una manera parecida a cuando pasaron a Luis XVI por la guillotina: los franceses aprendieron que un pueblo podía seguir existiendo sin un rey. Tal es la pedagogía existencial de la política emancipatoria y sería ingenuo hacerla de lado como si se tratara de tonterías subjetivas. Sus lecciones probablemente sobrevivan mucho después de que se haya aplacado la efervescencia en las calles.

2. La revuelta estudiantil en Chile

El segundo ejemplo nos lleva a Chile, frecuentemente mencionado como ejemplo del éxito de las políticas neoliberales. Y se lo menciona a pesar de que su índice Gini de 0.5 en 2010 lo convierte en el país con la mayor desigualdad de ingresos entre los miembros de la OCDE y, en términos globales, en el 13vo país más desigual de todo el planeta. El costo de la educación es el más alto entre los países de la OCDE después de los Estados Unidos y su presidente de turno en 2011 sostuvo públicamente que la educación es un bien de consumo.

Los estudiantes de colegios y universidades desafiaron las políticas de financiamiento para la educación. El grueso de los chilenos apoyaron su causa, aunque sólo fuera porque los egresados de las universidades comienzan su vida laboral con una deuda enorme y sus padres tendrán que pagarla si ellos no encuentran trabajo. Las encuestas señalan que el índice de aprobación de los estudiantes en el momento más álgido de las protestas era mucho más alto que el del presidente de derecha, su coalición política e incluso que el de la oposición de centro izquierda. Durante los meses de julio y agosto de 2011 el 77% de las personas encuestadas tenía una opinión positiva de los líderes estudiantiles y casi 82% expresó su apoyo a los reclamos del movimiento. En contraste, la aprobación del presidente era de 26% y la de su Ministro de Educación apenas llegó a 19%. A la coalición de centro izquierda *Concertación por la democracia* no le fue mucho mejor: sólo 17% aprobó su desempeño (véanse *La Tercera* 2011a y 2011b; Centro de Estudios Públicos 2011). Los estudiantes parecían inmunes a la fatiga de las protestas, casi 210 en un periodo de ocho meses (Koschutzke 2012: 19). Organizaron movilizaciones regulares para exigir educación pública gratuita (más de 400 mil personas en manifestaciones en todo el país) y ocuparon escuelas (más de 600) y universidades (17) a sabiendas de que esto podría llevarles a graduarse con un año de retraso. También estaban bien versados técnicas de teatro de guerrilla: hicieron “besatones” por la educación gratuita, una movilización relámpago de zombies (los muertos vivientes de un sistema educativo disfuncional) que bailaban al ritmo de “Thriller” de Michael Jackson frente al palacio presidencial y un maratón urbano de 1800 horas (una hora por cada millón de dólares que se necesitaba para financiar la educación de 300 mil estudiantes al año) alrededor de la sede del gobierno.

En el momento de escribir este artículo, la insurgencia estudiantil no había logrado modificar las políticas educativas del gobierno. Tampoco habían podido asegurar su compromiso para cambiar un modelo educativo en el que los recursos con los que cuenta una municipalidad—reflejo de la fortaleza de su base fiscal—determina la calidad de las escuelas públicas dentro de su jurisdicción. Pero el activismo estudiantil ha perturbado el status quo de varias maneras. Abrió una discusión sobre los límites de la educación superior privatizada o insuficientemente financiada. También hizo que la gente se volviera consciente de que las secuelas de por vida de políticas públicas que convalidan la desigualdad en la asignación de recursos para las escuelas. Pero tal vez lo más importante a nivel simbólico es que los estudiantes desmantelaron la idea de que la educación es un bien de consumo.

Sus movilizaciones también cuestionaron los modales de mesa de la política nacional, que en la era post Pinochet concebía a las exigencias radicales como pesadillas de un pasado político primitivo, celebraba el consenso y privilegiaba el discurso técnico de personas con agendas

profesionales, metas limitadas y escasa pasión. Esto se debe en parte a la manera en que el discurso institucional procesó (o evitó procesar) las secuelas traumáticas del derrocamiento del presidente Salvador Allende durante el otro 11 de septiembre, el de 1973. La clase política tiende a evitar describir el gobierno de Pinochet como ejemplo de barbarie, al menos en público. Según los modales de mesa chilenos hay que hablar de “golpe” y “tiempos difíciles”, algo que recuerda a la época en la que en Gran Bretaña se usaba el eufemismo de “Los problemas” (*The troubles*) para describir la guerra en Irlanda del Norte en la década de 1970. En 2011 el Ministerio de Educación chileno llegó al extremo de modificar los libros de texto de primaria y eliminar “dictadura” como el calificativo de los diecisiete años de gobierno de Pinochet. Lo substituyó por “régimen militar”, expresión más neutra y menos comprometedor (Acuña 2012).

Pero lo reprimido se las ingenia para regresar, lo cual es interesante, pues nos recuerda que la represión amedrenta a la gente pero no es infalible. En Chile lo reprimido regresó de la mano de la movilización estudiantil. La política más polarizada que impulsaron los estudiantes animó al país a salir del prolongado estado de excepción en el que había estado viviendo durante casi cuatro décadas. Esto se puede apreciar en las encendidas controversias entre los estudiantes y los funcionarios gubernamentales transmitidas en vivo por los medios de comunicación, o en su negativa a recular de las confrontaciones con la élite política. Su crítica incesante de las políticas educativas del gobierno de derecha tampoco dejó indemne a la opositora *Concertación por la democracia*. La Concertación implementó reformas bien intencionadas durante sus cuatro administraciones consecutivas pero en general dejó intacto el modelo educativo neoliberal heredado de la época de Pinochet. Los estudiantes se negaron a blanquear las políticas educativas de la Concertación diciendo que ésta había tenido dos décadas para desarrollar una alternativa. Fue refrescante que criticaran tanto al gobierno como a la oposición. Hizo que el consenso dejara de ser una obsesión y, al menos durante los muchos meses de protestas en 2011 y luego 2013, movió el vector de la política de los comités del Congreso o comisiones de expertos a las manifestaciones en las calles. Su posición les permitió salir del esquema maniqueo de las disputas entre el gobierno y la oposición.

La revuelta estudiantil también debilitó la narrativa triunfalista que los chilenos se han estado contando a sí mismos durante las últimas tres décadas: que Chile es diferente—más racional, menos inestable y con una visión que hace de él un socio natural del Primer Mundo—en relación con otros países porque allí el mercado sí funciona y los indicadores macroeconómicos son sólidos. El lenguaje empresarial atraviesa el espectro político chileno y prevalece entre todas las clases, edades y ocupaciones. Su ubicuidad sólo puede compararse con el lenguaje gerencial que permea la cultura de control y auditoría (*audit culture*) de la universidades británicas, donde algo que no se somete a evaluación y medición periódica resulta en principio sospechoso, donde los despidos se denominan reestructuraciones y los documentos internos se refieren a los jefes de departamento como supervisores inmediatos (*line managers*). Las protestas estudiantiles en Chile hicieron imposible esconder las divisiones de clase incrustadas en el sistema educativo y sensibilizaron a la gente de sus consecuencias de por vida sobre la movilidad social. La obstinada negativa de los estudiantes a echarse para atrás en su crítica del privilegio, la exclusión y la percepción de la educación como un bien de consumo contribuyó a despojar al modelo económico neoliberal del privilegio inmunitario del que había gozado. Las protestas estudiantiles son probablemente quienes hicieron posible que el propio *establishment* político, o al menos su

componente de centro-izquierda, comenzara a aceptar que el cuestionamiento del mercado como mecanismo primario para asignar recursos y premios había dejado de ser un tema tabú.

Para ir al grano, el remanente espectral de la revuelta estudiantil es que logró perturbar el status quo al debilitar la obsesión de los chilenos por el consenso, al poner a discusión los espectros del pasado y al cuestionar el triunfalismo del discurso neoliberal. Sus protestas le dieron un remezón a una política de antesalas y comités de expertos y abrieron el discurso político a la posibilidad de poder lidiar con el trauma del golpe que derrocó a Allende y les dejó a Pinochet. En la última frase de la novela de Philip Roth, *El lamento de Portnoy*, el psicoanalista pronuncia la única frase de diálogo tras cerca de las 300 páginas del soliloquio de Portnoy. Dice: “Bien. Ahora nosotros quizá poder empezar. Jawohl?” Hay que ser cautelosos con las analogías, pero tal vez ahora los chilenos puedan aligerar el peso de sus fantasmas para que “quizá poder empezar. Jawohl?” a retomar su historia de donde la dejaron en 1973.

Sea que observemos los eventos relacionados con la Primavera Árabe o las movilizaciones estudiantiles en América del Sur y las encabezadas por los movimientos #Ocupa otros lugares, todos ellos tienen grandes expectativas acerca de lo que vendrá pero no cuentan con modelos de cómo será el futuro. Son sucesos episódicos y en algún momento serán rebasados por viejos y nuevos operadores políticos embarcados en la práctica cotidiana de manejar la maquinaria gubernamental. Pero la vida espectral de las insurgencias después de su muerte será todo menos etérea porque impregna las prácticas y las instituciones tanto como las maneras de ver y de hacer.

La materialidad de este remanente se manifiesta en los cambios cognitivos que producen las insurgencias, el aprendizaje adquirido de la vida en las calles y de la participación en asambleas generales para planear los siguientes pasos, en los recuerdos de estas experiencias, en los líderes que pudieran surgir en el proceso de ocupación, en las asociaciones y campañas subsecuentes que fomentan y en los cambios de políticas que generan. La inventiva es otra cara de esta materialidad. Los activistas inventaron el *micrófono humano* para darle la vuelta a la decisión del Departamento de Policía de Nueva York de prohibir el uso de megáfonos y amplificadores de sonido en actos públicos a menos que éstos contaran con un permiso policial que no tenían intención de conceder. Se trata de una solución anacrónica y decididamente *low tech* ideada por jóvenes que se sienten más a sus anchas con el uso de las nuevas tecnologías de la información. El familiar “¡Mic check!” [prueba de sonido] podía oírse en los actos de los ocupas cuando un orador u oradora subía al podio sin micrófono en la mano o la solapa. La frase preparaba a la asamblea para una manera inusual de amplificar el sonido: la gente repetía a coro lo que decía la persona que hablaba para que quienes estaban lejos también pudieran oír lo que decía. (Reguillo 2012: 33-34). A primera vista la experiencia del micrófono humano podría haberse confundido con una escena de *La vida de Brian* de Monty Python. En esa película, Brian le dice a la multitud que está reunida bajo su balcón: “Todos ustedes son individuos”, a lo que la multitud responde a coro, “¡Sí, todos somos individuos!” Pero el *mic check!* no era nada parecido a eso. Lejos de ser una expresión de conformismo era una solución ad hoc para un problema práctico. Constituía una manera de ser-juntos en el sentido que Blanchot le da a esa expresión en relación con 1968.

Las tácticas ideadas por los activistas se vuelven parte de un saber práctico colectivo, una jurisprudencia política que funciona como caja de herramientas disponible para que la use quien quiera. No siempre es fácil determinar la paternidad de esas tácticas y procedimientos porque a medida en que comienzan a circular se vuelven recombinantes conforme la gente los adapta a sus necesidades. Las asambleas de Ocupa Wall Street adaptaron un lenguaje de señas con las manos para expresar acuerdo, desacuerdo, moción de orden o el bloqueo de propuestas. En Siria, donde el gobierno ordenó a sus fuerzas disparar sobre los manifestantes, los activistas adaptaron un tipo de reunión fugaz que llamaron *tayar*, un equivalente de las muchedumbres relámpago: se reunían durante 10 minutos y se dispersaban antes de que llegara la policía o el ejército. El grito de “No nos representan” de los indignados españoles es heredero del “Que se vayan todos” de Argentina.

El remanente material de las insurgencias también se observa en los artefactos culturales que dejan: consignas, canciones, grafitis, manifiestos, panfletos, fotografías, películas, blogs, sitios de internet y una serie de testimonios en los medios sociales como Twitter y Facebook. También se refleja en el torrente de congresos, talleres, publicaciones (incluida ésta), entrevistas, análisis de los medios, evaluaciones por parte de los y las activistas y conversaciones cotidianas que intentan comprender la experiencia de estas insurgencias tiempo después de que ya pasaron.

Por eso, incluso en el fracaso (si lo medimos por la ausencia de planes para la sociedad futura), las insurgencias habrán tenido éxito.

Referencias

Acuña, Esteban (2012), “En Chile sí hubo dictadura”, *El Ciudadano*, 8 de enero, <http://www.elciudadano.cl/2012/01/08/46777/en-chile-si-hubo-dictadura/>. Consultado en internet en enero de 2012.

Beasley Murray, Jon (2010), *Post-hegemonía: teoría política y América Latina*, Buenos Aires: Paidós.

Black, Ian (2011), “A year of uprisings and revolutions: uncertainty reigns in the Arab world”, *The Guardian*, 13 de diciembre, <http://www.guardian.co.uk/theguardian/2011/dec/13/arab-world-uprisings-2011-future>. Consultado en internet en diciembre de 2012.

Blanchot, Maurice (1999), *La comunidad inconfesable*, México: Arena Libros.

Castells, Manuel (2012), *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*, Alianza: Madrid.

Centro de Estudios Públicos, CEP (2011), “Estudio Nacional de Opinión Pública, Junio-Julio 2011”, http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_4844.html. Consultado en internet en noviembre de 2011.

Cocco, Giuseppe (2013), “Revuelta Brasileña: entrevista a Giuseppe Cocco”, *Lobo Suelto*, 23 June, <http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2013/06/revuelta-brasilena-entrevista-giuseppe.html>. Consultado en internet en junio de 2013.

Freud, Sigmund (1992 [1914]), “Introducción del narcisismo”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 65-98.

Gitlin, Todd (2012), “Fifty Years Since the ‘60s. Marking Anniversary of Manifesto That Birthed Movement”, *Forward*, 14 de mayo de 2012, <http://forward.com/articles/156050/fifty-years-since-the-s/?p=all>. Consultado en internet en mayo de 2012.

Graber, David (2011), “On Playing By The Rules —The Strange Success Of #OccupyWallStreet“, *Naked Capitalist*, 19 de octubre, <http://www.nakedcapitalism.com/2011/10/david-graeber-on-playing-by-the-rules-%E2%80%93-the-strange-success-of-occupy-wall-street.html>. Consultado en internet en octubre de 2011.

Jameson, Fredric (1973), “The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber”, *New German Critique* 1, pp. 52-82.

Kant, Immanuel (1999), “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” [1798], *Filosofía de la historia*, México: FCE, pp. 95-122.

Koschutzke, Alberto (2012), “Chile frente a sí mismo. Los límites del fundamentalismo de mercado y las protestas estudiantiles”, *Nueva Sociedad* 237, enero-febrero, pp. 17-31.

Krugman, Paul (2011), “Confronting the Malefactors”, *New York Times*, 6 de octubre, <http://www.nytimes.com/2011/10/07/opinion/krugman-confronting-the-malefactors.html>. Consultado en internet en octubre de 2011.

La Tercera (2011a), “81.9% de los chilenos simpatizan con demandas de estudiantes” <http://www.latercera.com/noticia/educacion/2011/07/657-377552-9-819-de-chilenos-simpatiza-con-demandas-de-estudiantes-segun-encuesta.shtml>. Consultado en internet en octubre de 2011.

La Tercera (2011b), “Movilización mantiene alto apoyo”, <http://papeldigital.info/ltrep/2011/08/13/01/paginas/013.pdf>. Consultado en internet en noviembre de 2011.

Lacan, Jacques (2009), “El estadio del espejo”, en *Escritos*, Vol. 1, México: Siglo XXI, pp. 99-105.

Löwy, Michael (2003), *Walter Benjamin aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

McLuhan, Marshall (1996 [1964]), *Comprender los medios de comunicación*, Barcelona: Paidós.

O’Donnell, Guillermo y Philippe Schmitter (1986), *Transiciones desde un gobierno autoritario: conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Barcelona: Paidós.

Rancière, Jacques (2006), “Diez tesis sobre la política”, en Iván Trujillo (ed.) y María Emilia Tijoux (trad.), *Política, policía, democracia*, Santiago: LOM Ediciones, pp. 59-79.

Rancière, Jacques (2011), “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, en Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), *Reading Rancière*, Londres y Nueva York: Continuum, pp. 1-17.

Reguillo, Rossana (2012), “Human Mic: Technologies for Democracy”, *NACLA Report on the Americas*, 45 (3): 33-34.

Wallerstein, Immanuel (2011), “The Fantastic Success of Occupy Wall Street”, <http://www.iwallerstein.com/fantastic-success-occupy-wall-street/>. Consultado en internet en octubre de 2011.

Žižek, Slavoj (2002), “A Plea for Leninist Intolerance”, *Critical Inquiry*, 28 (2): 542–66.

Žižek, Slavoj (2011), “Shoplifters of the World Unite”, *London Review of Books*, 19 de agosto, <http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite>. Consultado en internet en agosto de 2011.