

Las insurgencias no tienen un plan, ellas son el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011¹

Benjamín Arditi

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 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".

Este consejo me resulta desconcertante, dado que Žižek escribió un libro titulado *En defensa de las causas perdidas*. ¿Por qué sus causas perdidas son

¹ Este artículo se publicó originalmente en *Journalism, Media and Cultural Studies*, vol. 1, núm. 1, Reino Unido, http://www.cf.ac.uk/jocmec/jomecjournal/1-june2012/arditi_insurgencias.pdf

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 *statu 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 no es muy convincente. Las insurgencias de 2011 le brindaron al pensamiento político la oportunidad de reconciliarse con *la pérdida de la pérdida*, un tema hegeliano que 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. En el caso de las insurgencias, la pérdida de la pérdida significa decir adiós a una gramática de la emancipación que nunca formó parte del repertorio de los rebeldes: una alternativa al orden existente puede ser muy útil, pero no desempeña un papel determinante en sus acciones. Esto hace que podamos comenzar a pensar la diferencia entre las insurgencias y los programas sin tener que apelar a una jerarquía de etapas o niveles en la que estos se ubican por encima de aquellos en la cadena alimenticia de la política. La suya es una diferencia de naturaleza y no de grados o etapas. Las insurgencias buscan perturbar el *statu 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 es útil para proceder con este desplazamiento de nuestra comprensión de las insurgencias. Según McLuhan, el estudio del mensaje o el contenido es importante, pero puede hacernos perder de vista el impacto que tienen los propios medios. Estos son el mensaje, en la medida en que 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 reparte el trabajo, la diversión y el descanso de acuerdo con si es de día o de noche. Las insurgencias del norte de África y Nueva York también han buscado cambiar 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 políticas no es el momento más alto de las insurgencias, algo así como un indicador de que han alcanzado la madurez, de que 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*). No hay nada malo con que esto sea así, pero debemos tener muy claro que no es lo que caracteriza a la actividad rebelde.

Voy a sustentar estas ideas argumentando que las insurgencias son pasadizos o conectores entre mundos, entre el actual y otro posible, por lo que son modos de poner en acto una promesa de algo diferente por venir. Esto permite pensar en las insurgencias como performativos políticos en la medida en que en ellas se comienza a vivir aquello por lo que se lucha. Reforzaré lo anterior con un tercer argumento, a saber, que las insurgencias son mediadores evanescentes, aunque para ello habrá que recargar esa noción tomada de Fredric Jameson. Terminaré con una discusión sobre los remanentes materiales de dos insurgencias, la de la Primavera Árabe y la movilización estudiantil en Chile.

Sobre programas e insurgencias

Las insurgencias de 2011 —desde el Magreb, Yemen y Siria hasta España, Chile, Israel, Nueva York y otras partes— crearon el escenario para una articulación y una *mise-en-scène* 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, 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. Su enojo se plasmaba en inscripciones poéticas como "Si no nos dejan soñar, no los dejaremos dormir", "Sólo porque no lo ves no significa que no esté ocurriendo" y "Nadie puede predecir el

momento de la revolución", así como en consignas como "Somos 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 los insurgentes de 2011, al igual que 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 un mundo más justo y equitativo surja de este. 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 *statu quo*.

La paradoja es que los críticos tienen razón cuando dicen que las revueltas de 2011 carecían de un programa sociopolítico, pero no se percatan de que esto no es necesariamente una debilidad de las mismas. Paul Krugman lo expresó muy bien al decir que cuando se observa algo como las protestas de Occupy Wall Street en Nueva York (y sus réplicas subsecuentes a escala global), "no debemos preocuparnos demasiado por su falta de detalles específicos" acerca de las políticas que quieren implementar, 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 antecedieron a estas tampoco tenían un plan claro. No lo había 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 demandas y deseos. *Democracia* quería decir que no

pondrían en riesgo su empleo, no irían a la cárcel ni serían torturados por expresar su oposición a la Junta, el partido u hombre fuerte del momento. También la veían 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 su dignidad y su futuro, y no tenían un programa de lo que vendría después. Al igual que quienes participaron en las revueltas que hicieron memorable el año 2011, querían cambiar el orden existente 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 forman parte de ellas ya no quieren que las cosas sigan igual. Consignas tales como *más participación, justicia para los torturadores o la perspectiva de una vida mejor* difícilmente cuentan como plan o alternativa al orden existente. Esta es la norma más que la excepción. Quienes sí creen que es la excepción 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 las 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 un Mesías, sino que se actúa para que algo llegue. Así es como veían el mesianismo Walter Benjamin, Franz Rosenzweig y otros que disentían del judaísmo rabínico dominante. 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). Vale la pena recordar que para Benjamin el Mesías era la revolución. Pero tampoco ignoramos por completo 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. De ahí la actitud celebratoria de *la pérdida de la pérdida* que mencioné antes: las rebeliones nunca tuvieron planes claros de lo que vendría después, pero supusimos que sí los tenían. Deberíamos haber descartado este supuesto hace mucho tiempo. Lo hacemos ahora diciendo que la apertura a algo 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 que luchamos para que suceda.

Decir que las cosas empiezan a ocurrir por el camino no es hacerse ilusiones, ni abrazar el voluntarismo, ni tiene por qué ser visto como una variación de las meditaciones de Humpty Dumpty: en la política habitual, al igual que en los procesos insurgentes, las palabras no significan lo que queramos que signifiquen, y las acciones no ocurren porque queramos que sucedan. Decir que las cosas comienzan a ocurrir a medida que nos abocamos a la tarea de llevarlas a cabo significa más bien que estamos hablando de performativos políticos. El término se inspira en la teoría de los actos de habla de John 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 para el ejemplo del juramento, una ceremonia civil para la boda y policías o una orden judicial para el arresto. Por su parte, los performativos *políticos* son acciones y declaraciones que anticipan algo por venir, a medida que los participantes empiezan a experimentar —conforme comienzan a vivir— aquello por lo que luchan *mientras* luchan por ello. Lo hacen así incluso si esa experiencia tiene una vida precaria fuera de las comunidades de acción en las que esa experiencia se vive. 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), el cual presidió a principios de la década de los sesenta. 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 replica esta imagen cuando habla acerca de la táctica de la acción directa que usaron en el movimiento Occupy Wall Street: "Para quienes desean crear una sociedad basada en el

principio de la libertad humana, la acción directa es simple y llanamente la insistencia desafiante de 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, un *no-lugar* atascado en el limbo de la pureza discursiva, mientras que la variante escenificada nos dice algo sobre la dimensión performativa de la política emancipatoria. La utopía en acto anticipa algo por venir, a medida 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 99%" o, de manera más general, el "We, the people" (nosotros, el pueblo) de la constitución estadounidense.

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, los cuales no tienen lugar en el contexto actual, pero podrían llegar a existir en otra configuración de la experiencia sensible. Los insurgentes del Magreb a Nueva York eran un pueblo en este sentido de la palabra. Eran lo que Rancière denomina el *entre medio*, un proceso de subjetivización que los alejaba de donde se supone que debían estar y hacía posible 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 el presente con la posibilidad de algo otro por venir.

Las insurgencias como mediadores evanescentes:

Jameson recargado

Estos pasadizos convierten las revueltas emancipatorias en mediadores evanescentes. Fredric Jameson acuñó esta expresión para describir la tesis de Max Weber acerca del papel del protestantismo en el paso del mundo premoderno 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: 78). 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 monjes estructuraban su vida interior de tal manera que pudieran estar más cerca de Dios y ser dignos de él. Los monasterios eran enclaves de racionalización en la medida en que los monjes practicaban una forma de racionalidad medios-fines. El protestantismo extendió esta racionalidad a todos los campos de la vida fuera de los monasterios. 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 (Jameson 1973: 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" (Jameson 1973: 80).

Esta noción es útil 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 del fracaso? ¿No debemos incluirlo también en la estructura de las posibilidades del concepto? Me imagino que Jameson diría que no, alegando que un mediador que fracasa no es mediador de nada. En una frase que cité más arriba, describe a un mediador como "un agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos que de lo contrario se excluirían mutuamente" y que "funciona como agente de cambio". Si un agente catalítico es aquel que desencadena un cambio, entonces el éxito, si podemos acordar cómo medirlo, es el único resultado compatible con un mediador evanescente. Un catalizador que no logra cumplir su cometido simplemente no cuenta como mediador.

Sin embargo, en la misma frase citada, Jameson describe al catalizador como un facilitador de un *intercambio* entre términos. Este desplazamiento del cambio al intercambio conlleva algo más que la sonoridad de las palabras involucradas. Indica que un intercambio puede ocurrir independientemente de si ello conlleva un cambio o no. De ser así, habría que concluir que un mediador evanescente, como "agente catalítico que permite el intercambio

de energías", siempre está expuesto a una 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 en retrospectiva y no sin controversia. No hay un desenlace claro y definitivo para este tipo de controversia. Quienes participaron en los eventos que quedaron 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, pero no hay consenso acerca de qué es lo que lograron. Las interpretaciones oscilan entre describirlo como un fracaso colosal —la Quinta República sobrevivió, y también el capitalismo— y como un precursor de la sociedad posdisciplinaria, y, por lo tanto, como un mediador evanescente de la sociedad en la que vivimos ahora. Me parece sensato concluir que podemos tomar como regla general que el resultado de un proceso de mediación es indecible, o al menos ambivalente, ya que la eficacia del catalizador es un asunto que no puede ser tratado fuera de una polémica o desacuerdo.

La teoría de los actos de habla contemplan 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 enunciados infortunados (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 que la fortuna y el infortunio forman parte de la estructura de posibilidades de los mediadores evanescentes. Pero, a diferencia de los performativos, o por lo menos a diferencia de la visión más convencional sobre estos, el desenlace de los mediadores evanescentes es objeto de controversia y difícilmente 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 este 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. Estos

últimos mediadores son agentes catalíticos en el sentido que Jameson le da a esta expresión, incluso si al final se desvanecen. Si decimos que las insurgencias desafortunadas son causas perdidas no es porque no hayan planeado su itinerario o porque no programen su punto de destino, sino porque sus enemigos fueron más listos que ellos, porque implosionan bajo el peso de las rencillas internas o por muchas otras razones. Dicho de otro modo, la necesidad no tiene un papel en este proceso. Cuáles mediadores se volverán causas perdidas narcisistas 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 un segundo aspecto de la actualización o recarga del concepto de mediador evanescente de Jameson. El primero fue la posibilidad del fracaso. El segundo se refiere al peso de lo evanescente en el concepto de mediador evanescente. Para Jameson, el destino de estos mediadores es "ser olvidados una vez que el cambio ha ratificado la realidad de las instituciones". No hay ninguna ambigüedad en esta afirmación: hoy están aquí y mañana quedan fuera de la jugada para, a la larga, terminar en el limbo del olvido. Esta caracterización de los mediadores me parece excesiva e innecesaria. Nada se desvanece sin dejar rastro: sin duda no el recuerdo de un divorcio difícil, la euforia de la victoria o las consecuencias de oportunidades desperdiciadas. Lo que se fue persiste y deja huellas en la realidad que ayudó a generar, lo cual 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, por ejemplo, de la revolución comunista vislumbrada por los socialistas decimonónicos y sostenida por veteranos de las luchas anticapitalistas como la gran promesa perdida. Un sinnúmero de cuadros jubilados, incapaces de dejar ir las oportunidades perdidas, habitan en una cinta de Moebio en la que ensayan interminables explicaciones de lo que salió mal y de lo que pudo haber sido si tan sólo hubieran hecho esto o lo otro. Lo que se va nunca termina de irse del todo.

Uno de los ejemplos más claros de esta negativa a salir del escenario y pasar al olvido lo brinda la teoría de la transición a la democracia desarrollada en el estudio de los procesos de democratización impulsado por el Wilson Center en la década de los ochenta. Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter (1986) escribieron las conclusiones provisionales. 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 que seguirán. 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 cuentan con tolerancia discrecional y los disidentes pueden tener un cierto margen de acción, y, a la larga, desemboca en la resurrección de la sociedad civil. Este último es el momento de gloria de los movimientos sociales, los cuales llevan la batuta de la lucha por la democracia debido a que los partidos políticos están disueltos, acosados, desorganizados o son tolerados selectivamente, pues su función es servir como coartada para que el gobierno esgrima una fachada democrática. Las transiciones terminan cuando están listas las nuevas reglas democráticas, los partidos políticos empiezan a funcionar 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 y los movimientos sociales— y, habiendo ya hecho lo que tenían que hacer, abandonan el escenario para retornar a lo social, que es de donde vinieron y adonde en realidad pertenecen.

Esta narrativa considera los movimientos como una suerte de actores sustitutos o suplentes 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. Sin embargo, yo veo las cosas de otra manera. Los movimientos funcionaron como mediadores evanescentes de la democracia y después se quedaron el escenario político, en vez de irse a casa tras 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 *social* del sustantivo *movimiento*. Simplemente hicieron lo que aparece de manera natural, por decirlo así, cuando se quiere cambiar el orden existente: o haces algo o te preparas para más de lo mismo, lo que por lo general significa pasar más tiempo bajo el yugo del autócrata en turno. Cuando terminaron las transiciones, los movimientos no dejaron el escenario, sino que se convirtieron en parte de la política. De paso ayudaron a configurar el escenario posliberal en el que actualmente operamos. Lo denomino posliberal no porque la política electoral haya llegado a su fin y ahora el nombre *política* designe otro tipo de actividades. Es un marco posliberal 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, un suplemento de la representación que expande la política más allá del marco democrático liberal clásico.

La presencia política continua 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 la racionalidad medio-fin que el capitalismo necesitaba quedó arraigada, 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 por las compras a crédito— se volvió el motor del crecimiento capitalista.

De manera semejante, insurgencias como las que he estado discutiendo son pasadizos que 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 los mundos existentes y los posibles. Pedir que también nos proporcionen anteproyectos de un orden futuro es exigirles algo que no son. Los rastros de estos mediadores subsisten en las secuelas del momento insurgente. 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. Contribuyen a moldear la escena que ayudan a crear y, por lo tanto, son operadores del poder constituyente.

El estatus provisional de las insurgencias no planeadas

El corolario de la discusión precedente es que, si las rebeliones se convierten en causas perdidas, será resultado de sus acciones e inacción en la relación estratégica en la que entran con sus diversos otros, independientemente de que tengan un plan o no. Por eso, incluso si los críticos progresistas adoptan

el papel de genio malo cartesiano que acusa a los rebeldes de estar en falta por no tener un programa sociopolítico, no logrará engañarlos haciéndoles creer que no son nada mientras piensen que son algo.

Alguien podría poner objeciones y decir que, aunque esto fuera cierto, al no tener un anteproyecto de futuro los eventos que hicieron que 2011 fuera memorable podrían terminar siendo episódicos y languidecer con el regreso de los rituales repetitivos de la política habitual. Mi respuesta a esta objeción es un escueto, ¿y qué? Todas las insurgencias son episódicas. La política emancipatoria no es un perpetuo presente de la revuelta, sino algo extraordinario: literalmente, fuera de lo ordinario. Rancière mismo describe la política —o la práctica de la igualdad a la que denomina emancipación— como algo que ocurre muy de vez en cuando. 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*; marcan la distancia que separa a los rebeldes de la política institucional. Walter Benjamin lo comprendió bien. 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 cual le entusiasmaba tanto la imagen de los revolucionarios franceses que disparaban a los relojes en distintos sitios de París; los rebeldes querían marcar así que estaban interrumpiendo la continuidad de la historia, de la de los vencedores. Michael Löwy (2003: 147) actualiza esta imagen benjaminiana al recordarnos 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.

Como se puede ver, el momento insurgente tiene la naturaleza de un evento: lleva las huellas de muchos sueños y esfuerzos organizativos, pero en esencia es algo que no se planea y que es difícil de capturar dentro de un sistema de reglas, porque estas son precisamente lo que se está cuestionando. Este es el rasgo compartido de las experiencias insurgentes recientes, desde Egipto hasta España y las varias iniciativas de Occupy Wall Street. 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 a la manera del gatopardismo, un pataleo que no cambia gran cosa. La ocupación del espacio público da visibilidad a una causa que va definiéndose a sí misma en 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 que incluyen los temas de desigualdad, injusticia económica, corrupción, impunidad y falta de participación y responsabilidad. Para volver a la analogía de McLuhan, el contenido no es irrelevante, pero tampoco es tan importante: el medio es el mensaje porque 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 *statu quo* y las narrativas a través de las cuales lo entendemos. Las ocupaciones y las asambleas generales que originan 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. Después de todo, todas las rebeliones muestran una diversidad de tendencias, incluidas las que apuestan por planes y modelos del futuro. Pero su destino no puede ser convertirse en gobierno. Si así fuera, nos veríamos obligados a decir que hay una línea ininterrumpida que conecta a las revueltas emancipatorias y la administración de un nuevo *statu quo*. Esto a su vez autorizaría a que los críticos desmerecieran a las insurgencias por no venir con un juego de políticas bajo el brazo. Hay que repetirlo: las insurgencias no son ni más ni menos que *el trazado de una diferencia que se esfuma*, mediadores que se desvanecen y que ponen el orden existente en contacto con otros mundos posibles. La suya es una evanescencia estructural, no un accidente que puede ocurrir o no.

Los remanentes espectrales de las insurgencias: los restos materiales

Veamos ahora las secuelas de estos movimientos. He mencionado varias veces que el mero hecho de que ocurran ya es significativo. Muchas de las revueltas de 2011 fracasarán si medimos el éxito en función del cambio de régimen (suponiendo que pudiéramos ponernos de acuerdo acerca de cuál es la magnitud 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 Occupy Wall Street como "el suceso político más importante en los Estados Unidos desde los levantamientos de 1968, de los cuales es descendiente directo o continuación". Concluye diciendo que habrá triunfado y dejado un legado incluso si se desintegra debido al cansancio o la represión (Wallerstein 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, es decir, entre quienes, 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. Tomar partido se manifiesta en la solidaridad con las luchas de los oprimidos fuera del propio país, así como en la apropiación y puesta en práctica de su espíritu insurgente por parte de quienes lo ven desde lejos. La Primavera Árabe es uno de los casos ejemplares de 2011. *Tahrir*, que significa *libertad* en árabe, funciona como un significante del cambio que ha energizado a disidentes de todo el planeta. El epicentro de Occupy Wall Street, en Nueva York, cambió el nombre del parque Zuccotti 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". Además, el entusiasmo generado por estos levantamientos rompe con la territorialidad, debido a que se expresa en las calles, pero también se desdobra al manifestarse, en tiempo real, en el espacio intensivo y extensivo de las redes sociales. Twitter, Facebook y las demás redes han pasado a ser cajas de resonancia de las insurgencias, rompiendo la distinción tradicional entre espectador y actor.

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*), descrita con precisión por el artista británico Damien Hirst en su escultura "The Acquired Inability to Escape", en la cual se ve un escritorio con una silla de oficina encerrados dentro de una vitrina de vidrio: es la angustia de no tener salida, pero a la vez de poder ver muy bien lo que hay del otro lado del cristal. Los mecanismos de la impotencia aprendida son conocidos. Tenemos el omnipresente culto a la personalidad que ensalza la figura del líder como *primer trabajador*, *primer deportista* y *primer loquesea* de la nación —o, para usar la variante norcoreana, simplemente *querido líder*—. A esto se le suman las múltiples formas de corrupción utilizadas 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 a la cena se encuentran 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 a otros universos 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 de poder hacer algo por el mero hecho de estar juntos.

Esto es precisamente lo que señala Maurice Blanchot sobre mayo de 1968: lo más importante de los *soixante-huitards* no fue tomar el poder, "sino de 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 de 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 en el instante fugaz de su *ser-juntos*. Se podría decir que Tahrir, en esos instantes insurgentes, fue un momento de puesta en acto del pueblo.

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 este 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, en el cual la gente ha mostrado un valor admirable ante la implacable brutalidad del gobierno: sale a las calles pese a su temor, no porque no lo sientan.

Lo importante es que los poderosos pierdan su aura sagrada. El espectáculo de tiranos desorientados al verse enfrentando juicios, quienes se esconden de las cámaras o huyen al extranjero con el dinero que robaron del erario público mientras gobernaban, es una experiencia maravillosa. Tiene un valor didáctico extraordinario. Le abre los ojos a la gente de una manera análoga a cuando pasaron a Luis XVI por la guillotina: los franceses aprendieron que el cuerpo podía seguir viviendo sin su cabeza. 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 a pesar de que su índice Gini de 0.5 lo convierte en el país con la mayor desigualdad de ingresos entre los miembros de la OCDE y, en términos globales, en el décimo tercer país más desigual de todo el planeta. Agreguemos que el costo de la educación en el país es el más alto entre los países de la OCDE, después de Estados Unidos, y que su presidente sostiene públicamente que esta es un bien de consumo. Quienes estudian en colegios y universidades desafiaron las políticas de financiamiento. El grueso de los chilenos apoyaron su causa, aunque sólo fuera porque la juventud egresada de las universidades comienza su vida laboral con una deuda enorme y sus padres tendrán que pagarla si 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 julio y agosto de 2011, 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 *beatones* 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 1 800 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 había podido asegurar su compromiso para cambiar un modelo educativo en el que la afluencia de la municipalidad —reflejo de la fortaleza de su base fiscal—

determina la calidad de las escuelas públicas dentro de su jurisdicción. Pero su activismo ha perturbado el *statu quo* de varias maneras. Abrió una discusión sobre los límites de la educación superior privatizada o insuficientemente financiada, e hizo que la gente se volviera consciente de que las secuelas vitalicias de las políticas que convalidan la desigualdad en la asignación de recursos para las escuelas. En suma, ridiculizó la noción 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 pos-Pinochet concibe a las exigencias políticas radicales como pesadillas de un pasado remoto, celebra el consenso y privilegia 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. Los modales de mesa chilenos estipulan que se debe hablar de *golpe* y *tiempos difíciles*, tal como en Gran Bretaña se usó 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 quitar *dictadura* como el calificativo de los diecisiete años de gobierno de Pinochet. Lo substituyó por *régimen militar*, expresión menos comprometedora (Acuña 2012).

Sin embargo, lo reprimido se las ingenia para regresar, lo cual es interesante, pues nos recuerda que la represión no es infalible. En Chile, volvió de la mano de la movilización estudiantil. La política de mayor polarización que impulsaron 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 estudiantes y 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 continuó el modelo educativo neoliberal heredado de la época de Pinochet. La población estudiantil se negó a blanquear sus políticas educativas, diciendo que había tenido dos décadas para desarrollar una alternativa. Fue

refrescante que se criticara tanto al gobierno como a la Concertación. Hizo que el consenso dejara de ser una obsesión y, al menos durante los muchos meses de protestas en 2011, movió el vector de la política de los comités del Congreso o comisiones de expertos a las manifestaciones en las calles. Su posición de *ni esto ni lo otro* le permitió salirse del esquema maniqueo de las disputas entre gobierno y oposición. Quizá el cambio se dará a través del encuentro de estos distintos performances políticos.

La revuelta estudiantil también debilitó la narrativa triunfalista que las y los chilenos se han estado contando durante las últimas tres décadas: que el país es distinto —más racional, menos inestable y con una visión que hace de él un socio natural del primer mundo— en relación con otros, porque en Chile 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 las universidades británicas, donde algo que no es sometido a evaluación y medición resulta en principio sospechoso, 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 vitalicias 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 bien de consumo contribuyó a despojar al modelo económico neoliberal del privilegio inmunitario del que había gozado. Son el motivo principal por la que el propio *establishment* político, o al menos su componente de centro-izquierda, haya ido aceptando la idea de que cuestionar el mercado como mecanismo primario para asignar recursos y premios dejó de ser un tema tabú.

Para ir al grano, el remanente espectral de la revuelta estudiantil es que logró perturbar el *statu quo* al debilitar la obsesión con el consenso, poner en debate los espectros del pasado y cuestionar el triunfalismo del discurso neoliberal. Le dio un remezón a intercambios políticos excesivamente rituales y abrió el discurso político a maneras de lidiar con el trauma del golpe que derrocó a Allende y nos 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 300 páginas del soliloquio de Portnoy. Dice: "Bien. Ahora nosotros quizá poder empezar. *Jawohl?*" Debemos tomar

las analogías con algo de cautela, pero tal vez ahora los chilenos puedan aligerar el peso de sus fantasmas para *quizá poder empezar* 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 #Occupy en otros lugares, todos tienen grandes expectativas acerca de lo que vendrá, pero no cuentan con modelos de cómo será el futuro. Son episódicos y en algún momento serán rebasados por operadores políticos tanto viejos como nuevos y embarcados en la práctica cotidiana de manejar la maquinaria gubernamental. Pero las insurgencias tendrán una vida espectral más allá de su muerte, la cual será todo menos etérea. Su remanente espectral impregnará 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, la experiencia 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 en actos públicos, a menos que contaran con un permiso que no tenían intención de concederles. Se trata de una solución anacrónica y decididamente *low tech* surgida de 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 escuchar. A primera vista esto podría haberse confundido con una escena de *La vida de Brian* de Monty Python, en la que 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 no era nada parecido a eso. No era una expresión de conformismo, sino una solución *ad hoc* a un problema práctico. Era además una manera de *ser-juntos*, en el sentido que Blanchot le da a esa expresión.

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 cuando comienzan a circular se vuelven recombinantes conforme la gente los adapta a sus necesidades. Las asambleas de Occupy 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 llegaran la policía o el ejército.

El remanente material de las insurgencias también se observa en los artefactos culturales que dejan: canciones, grafitis, manifiestos, panfletos, fotografías, películas, blogs, sitios de internet y una serie de testimonios en los medios sociales como Twitter y Facebook. También está el predecible torrente de congresos, talleres, publicaciones (incluida esta), 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.

El corolario de nuestra discusión es que incluso en el fracaso, asumiendo que lo midamos por la ausencia de planes para la sociedad futura, las insurgencias de 2011 habrán tenido un grado de éxito ●

Traducción: Julia Constantino Reyes

Bibliografía

- 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>.
- Beasley Murray, Jon, 2010, *Post-hegemonía: teoría política y América Latina*, Paidós, Buenos Aires.
- 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>.
- Blanchot, Maurice, 1999, *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, México.
- Centro de Estudios Públicos (CEP), 2011, "Estudio nacional de opinión pública, junio-julio 2011", http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_4844.html.

- Gitlin, Todd, 2012, "Fifty Years Since the '60s. Marking Anniversary of Manifesto That Birthed Movement", *Forward*, 14 de mayo, <http://forward.com/articles/156050/fifty-years-since-the-s/?p=all>.
- 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-graber-on-playing-by-the-rules-%E2%80%93-the-strange-success-of-occupy-wall-street.html>.
- Jameson, Fredric, 1973, "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber", *New German Critique* 1, pp. 52-82.
- 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>.
- 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>.
- La Tercera*, 2011b, "Movilización mantiene alto apoyo", <http://papeldigital.info/ltrep/2011/08/13/01/paginas/013.pdf>.
- Löwy, Michael, 2003, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- McLuhan, Marshall, 1996, *Comprender los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona.
- O'Donnell, Guillermo y Philippe Schmitter, 1986, *Transiciones desde un gobierno autoritario: conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Paidós, Barcelona.
- Rancière, Jacques, 2006, "Diez tesis sobre la política", en Iván Trujillo (ed.) y María Emilia Tijoux (trad.), *Política, policía, democracia*, LOM Ediciones, Santiago.
- Rancière, Jacques, 2011, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", en Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), *Reading Rancière*, Continuum, Londres y Nueva York.
- Wallerstein, Immanuel, 2011, "The Fantastic Success of Occupy Wall Street", <http://www.iwallerstein.com/fantastic-success-occupy-wall-street>.
- Žižek, Slavoj, 2002, "A Plea for Leninist Intolerance", *Critical Inquiry* 28 (2), pp. 542-566.
- 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>.

