

ROSSANA REGUILLO*

SUBJETIVIDAD, CRISIS Y VIDA COTIDIANA ACCIÓN Y PODER EN LA CULTURA

Para Marcos, sin afanes proféticos

...es precisamente de dominio sobre el presente de lo que la mayoría de los habitantes del mundo globalizador más visiblemente carecen.

Zygmunt Bauman

LA HISTORIA DE ESTE TEXTO es compleja. Su proceso de producción y su camino son también parte del tema que intenta analizar, el papel de la subjetividad y de la vida cotidiana en un contexto de crisis en sus articulaciones con el poder en la cultura.

Escribí la primera versión entre febrero y mayo de 2003, fechas poco propicias para el optimismo. Por aquellos meses se sucedían uno tras otro los acontecimientos, los discursos, las acciones cobijadas bajo el manto de admonitorias “metáforas” que desde la blancura de la Casa Blanca se producían para nombrar la guerra (conmoción y pavor, retumbaba cotidianamente a

*Licenciada y Maestra en Comunicación del ITESO. Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social del CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Profesora del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO.

través de CNN y Fox News), sin que hubiera evidencias de que pese a la indignación y a la protesta colectiva y de alcance planetario la sociedad tuviera la fuerza para contener a los poderes desatados.

El ejercicio de pensar el país, es decir, México, a la luz de los estupendos trabajos de los académicos y académicas que integran el Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO¹, fue complicado, quizás porque la guerra y el anuncio que ya se venía perfilando desde el septiembre de 2001 norteamericano de un cambio o, mejor, de una agudización del poder unilateral de los Estados Unidos y sus “nuevos” aliados, obligaron a un descentramiento en el proceso reflexivo, práctica cotidiana que alimenta el trabajo académico. Había que pensar al calor de los acontecimientos.

Empecé la escritura de este texto con dos ideas fijas y una desesperanza que tomó la forma de un escepticismo dolido frente al movimiento social.

Las páginas que hoy presento reformuladas para su discusión se han alimentado de dos fuentes diferidas: en un primer momento, las discusiones in situ con el Grupo de Trabajo de CLACSO, que me permitieron problematizar la mirada con que me coloqué frente a los trabajos discutidos. Y en un segundo momento, pero vinculado a la reflexividad que se hizo posible durante los días del encuentro, me vi “obligada” a buscar la interlocución con aquellos que se convirtieron en los protagonistas centrales de mi reflexión inicial: los zapatistas. Así, aquel texto fue leído, ampliamente criticado, subrayado con plumón verde por el Frente Zapatista de Liberación Nacional².

En un momento –clave– en que la relación entre el movimiento zapatista y algunos intelectuales mexicanos atraviesa por una fase “incómoda”. Pienso que resulta fundamental tender puentes de comunicación y hacer posible que fluya –de un lado a otro– el diálogo crítico. Por ello, me permití someter la primera versión de este texto a la lectura de quienes encabezan la resistencia, en el intento de ser consecuente con la tarea de “entender” más que “enjuiciar” y aceptar el desafío del Subcomandante Marcos (2003: 4), planteado en los siguientes términos: “El intelectual (y, por ende, el teórico) siente que tiene el derecho de opinar sobre los movimientos. No es su derecho, es su deber. Algunos intelectuales van más allá y se convierten en los nuevos “comisarios políticos” del pensamiento y de la acción, reparten títulos de “bueno” y “malo”. Su “juicio” tiene que ver con el lugar en el que están y con el lugar en el que aspiran a estar. Nosotros pensamos que un movimiento no debe

1 Esa fue la instrucción recibida. Mi papel sería aportar, desde una reflexión anclada en México, algunos elementos para problematizar a partir de, y con, los trabajos del Grupo.

2 Mi agradecimiento a Rafael Sandoval.

“devolver” los juicios que recibe, y catalogar a los intelectuales como “buenos” o “malos”, según cómo califican al movimiento. El anti-intelectualismo no es más que una apología propia incomprendida, y, como tal, define a un movimiento como “púber”. Nosotros creemos que la palabra deja huella, las huellas marcan rumbos, los rumbos implican definiciones y compromisos. Quienes comprometen su palabra a favor o en contra de un movimiento, no sólo tienen el deber de hablarla, también el de “agudizarla” pensando en sus objetivos. “¿Para qué?” y “¿Contra qué?” son preguntas que deben acompañar a la palabra. No para acallarla o bajar su volumen, sino para completarla y hacerla efectiva, es decir, para que se escuche lo que habla por quien debe escucharla. Producir teoría desde un movimiento social o político no es lo mismo que hacerlo desde la academia. Y no digo “academia” en sentido de asepsia u “objetividad” científica (inexistentes); sino sólo para señalar el lugar de un espacio de reflexión y producción intelectual “fuera” de un movimiento. Y “fuera” no quiere decir que no haya “simpatías” o “antipatías”, sino que esa producción intelectual no se da desde el movimiento sino sobre él. Así, el analista académico valora y juzga bondades y maldades, aciertos y errores de movimientos pasados y presentes, y, además, arriesga profecías sobre rutas y destinos”.

Ciertamente no me considero “una comisaria política”, pero acepto que mi reflexión se produce desde “fuera”. Sin embargo, me parece que resulta simplificador pensar que este “fuera del movimiento” signifique automáticamente que ese pensamiento se traduce simplemente en juzgar aciertos o errores o en arriesgar profecías. El tema es complejo y hace parte de lo que he intentado discutir, tanto en la primera versión de este texto como en esta última, en la que incorporo las críticas que me han sido planteadas, tanto para discutir las y rebatirlas como para aceptarlas cuando me ha parecido que ello ayudaba, en palabras de Marcos, a “agudizar” la palabra, y con modestia proponerle al Subcomandante que tal vez existe otra posibilidad de comprometer la palabra “académica” que no es “a favor” pero tampoco “en contra”, sino “con” el movimiento, y que no todas las “ciencias sociales” ni sus practicantes caben en una sola definición³.

3 “Un recorrido, así sea meramente enunciativo, de las distintas resistencias en una nación o en el planeta no es sólo un inventario, ahí se adivinan, más que presentes, futuros. Quienes son parte de ese recorrido y de quien hace el inventario, pueden descubrir cosas que quienes suman y restan en los escritorios de las ciencias sociales no alcanzan a ver, a saber, que importan, sí, el caminante y su paso, pero sobre todo importa el camino, el rumbo, la tendencia”, dice el Subcomandante Marcos (op. cit.).

CASCADAS Y PLIEGUES

“En términos de análisis antropológico, la decepción y la desesperanza –las emociones en general– son emergencias mucho más difíciles de tratar que ‘las representaciones sociales’ en torno a uno u otro concepto. No obstante son datos vitales para entender desde qué “estructuras de sentimiento nuestros interlocutores hacen lo que hacen, dejan de hacer lo que hacían, o empiezan a hacer cosas que nunca habrían hecho”⁴.

La llamada aplica en doble vía. De un lado en lo que tiene que ver con “la palabra del o de la que habla”, la imposibilidad, como bien señala haciendo teoría el Subcomandante Marcos, de parapetarse tras una supuesta objetividad. El analista no puede eludir su propia subjetividad aunque su desafío y su tarea sean el hacerla funcionar en un registro visible, “objetivable” diría Bourdieu. Pero por otro lado, asumir la dimensión de la “emocionalidad” permite poner atención en un aspecto central del análisis social muchas veces acallado: el de una subjetividad que “desordena” los análisis al irrumpir en la racionalidad positiva: “si q entonces y ”, “dado que y , entonces z ”. Pero sucede que y y z escapan por la puerta de atrás y que a q a veces le siguen w , t o p , pese a la racionalidad (auto)evidente del análisis sociopolítico. Y despejar q y entender y se van volviendo tareas cada vez más complejas en la medida en que q suele revestirse (de contrabando) con la proyección de nuestras propias utopías: si q , los zapatistas, han logrado interpelar a la sociedad, doblegar al poder, avanzar hacia la formulación de demandas no contenidas o referidas exclusivamente a la identidad étnica, luego entonces... y el siguiente paso es el establecimiento de una larga lista de $y(s)$: convertirse en una fuerza política, fortalecer sus alianzas con la sociedad civil no partidista, colocar en el espacio público la agenda sobre el México futuro, tirar los pasamontañas, desenmascarar al foxismo, etcétera. Y en eso hay que concederle la razón a Marcos, ríos de tinta han corrido en este país con la “agenda” que debieran asumir los zapatistas.

Pero sucede que q es tan ambiguo como y porque esas “estructuras del sentimiento” de las que hablan Briones y sus colegas no son un dato residual en el análisis. Me parece que esto es algo con lo que han sabido lidiar los zapatistas: la interpelación –de otros modos– a la sociedad mexicana en primera instancia, y a la sociedad internacionalizada. Marcos lo sabe: la capacidad de convocatoria del movimiento zapatista y su fuerza para sostenerse a lo largo de

⁴ Ver en este mismo libro Briones, Claudia, Ricardo Fava y Ana Rosan, “Ni todos, ni alguien, ni uno. La politización de los indefinidos como clave para pensar la crisis argentina”.

diez años –tarea nada minimizable para un movimiento social- radicaron en su capacidad de irrumpir en un espacio público más que institucionalizado, esclerotizado y, a la manera de Alberoni (1988), hacer posible un “enamoramiento colectivo” que abrió el espacio para la imaginación y la esperanza.

Puesto de otro modo, me voy a permitir aventurar, sin afanes proféticos, que el zapatismo supo empatar los tiempos la mayoría de las veces incompatibles de la subjetividad y la vida cotidiana con los de la política. Para algunos y algunas, aún “fuera del movimiento” pero un poco más involucrados con la realidad que la mera realización de inventarios, fue evidente que el zapatismo le había abierto un boquete no sólo a la temporalidad, sino de manera más importante aún, a los modos y maneras de hacer política. Habían creado un “espacio intermedio”, que entiendo como “el proceso abierto por la irrupción de un acontecimiento que: genera sus propias coordenadas espacio-temporales, se caracteriza por la tensión entre un orden anterior y una nueva realidad, expresa la tensión política por el poder de conservar o transformar las categorías para pensar el mundo y, actualiza la lucha tanto en la dimensión simbólica como en la potencia comunicativa que la co-presencia hace posible”⁵.

Potencia pura, imaginación, posibilidad de imaginar futuros, pero especialmente de apropiarse del presente, liberarlo del secuestro de quienes en nombre de un futuro promisorio arrancan la posibilidad de la crítica, del goce, de la vida, hoy. Teleología de los movimientos religiosos y políticos de izquierdas y derechas. La negación del presente se alía con las mitologías⁶ de un futuro por venir, por realizarse, en cuyo nombre se cometen muchos excesos.

Y aquí comienzan las dificultades y el plumón verde de los zapatistas tacha, interviene, opina, discrepa de mi texto, y se me dice que la “epistemología de la esperanza” requiere de los tiempos largos. Vuelvo al último texto regular que escribí para la prensa diaria (Reguillo, 2001), citado también en la versión inicial de este escrito y que alude al arribo de la Comandancia Zapatista a la ciudad de México, en marzo del 2001: “El arribo de la comandancia zapatista al “corazón de la patria”, como llamó el Comandante Tacho, a esta tribuna en la capital, se convirtió en la más contundente confirmación del peso simbólico de una nación que históricamente ha tenido en la capital el epicentro de sus relatos fundacionales. Con todos los problemas que ello pueda significar y pese a la crítica que los mismos zapatistas han planteado a

5 El espacio intermedio es la categoría analítica que propuse para trabajar en situaciones de conflicto en procesos específicos de cambio social. Ver Reguillo (1996: 52).

6 En el sentido de Barthes (1981), no como una mentira, sino como una verdad que se cree y es capaz de orientar la acción.

ese centralismo, es claro que hoy, es decir, durante estos días, el EZLN ha logrado revertir, usar en su favor, la importancia del centro en la cultura política mexicana. Muchas cosas son dignas de comentarse, de analizarse detenidamente, pero quizá lo más relevante, lo más fuerte de lo acontecido el domingo 11 de marzo, haya sido lo señalado por el Subcomandante Marcos y vuelto evidente por la vía de los hechos: “ustedes son el séptimo mensaje, la séptima llave”.

Interpreto: la sociedad reunida, la sociedad ejerciendo sus funciones, la sociedad eligiendo sin controles corporativos, partidistas, institucionalizados, estar presente y volver visible así el reconocimiento a sus indígenas, a la conciencia muy recientemente estrenada para muchos, de la necesidad de revisar a fondo la historia de exclusiones, rechazos y racismos que han provocado que los otros, los no blancos, los no hombres, los no letrados, hayan sido ignorados y negados por el proyecto modernizador. La séptima llave, la última que recibieron los zapatistas en su gira por seis estados del país hasta llegar al DF (una gigantesca llave blanca, que cruzó de brazo en brazo desde el asta bandera hasta el templete zapatista), no fue el gesto de un burócrata en funciones que le otorga al visitante distinguido las llaves de una ciudad, fue el gesto, visible y juguetón (el sentido del humor y la disposición a la fiesta son un atributo diferente que les otorga a los movimientos sociales contemporáneos una mayor capacidad de resistencia y, por qué no, de presencia en los medios, que no es hazaña menor) de una sociedad que no requiere pedir permiso, que se sabe en posesión de sus facultades ciudadanas. Esto es, tal vez, el saldo más importante de la jornada, el espectáculo de una sociedad que ejerce como tal”.

El plumón verde anota a propósito del “séptimo sello” que “precisamente éste es el mensaje que no se logra entender”. Esta nota al calce me permite subrayar que este momento será un periodo clave en la recomposición de la relación entre la sociedad mexicana con respecto del EZLN y al revés, me parece. Y con algunos matices, voy a mantener mi crítica (¿o queja?) a lo que llamé “el secuestro del Subcomandante Marcos y el EZLN, por parte de una izquierda sectaria, dogmática, carente de imaginación”.

El plumón verde interviene mi texto para decir frente a esta última frase “supongo que este juicio es una forma “fina” de decir que Marcos es un sectario, carente de imaginación”, a lo que me atrevo a contestar con un no rotundo. Mi crítica, que no “juicio”, se fundamenta en la observación (calificada, creo yo) de los acontecimientos vividos por la sociedad “fuera del movimiento”, entre 1996 y justamente el arribo de la comandancia al DF, en 2001.

Meses después de la Primera Convención Nacional Democrática, convocada por el Ejército Zapatista en 1994, en plena selva Lacandona, se fue

haciendo palpable que el acceso a los zapatistas y su conversación con la sociedad “no organizada” estaba siendo mediado por un conjunto de fuerzas que, si bien es cierto, garantizaban cierto contacto con parte de la sociedad, implicaron la retirada de la participación activa de muchas y de muchos, en tanto el modo de articulación y de conceptualización del movimiento resultaba estrecho para las transformaciones operadas en la sociedad mexicana y además porque había (hay) una enorme necesidad de encontrar espacios menos sujetos a los códigos del “patria o muerte” que imperaban e imperan aún entre algunos sectores de la izquierda. Muchos que habían visto en el zapatismo una opción distinta, por ejemplo “patria y vida”, “política y gozo”, “resistencia y vida”, siempre vida, se replegaron o se retiraron frente al creciente poder de unos grupos que se disputaban la “verdadera representación” del zapatismo frente a una inmensa mayoría que, entendiendo el “séptimo mensaje”, no quería ser representada, sino reconocida. Es eso lo que de alguna manera intenté colocar en el *postscriptum* que escribí a la opinión sobre la llegada del EZLN a la ciudad de México: “Postscriptum: La nube zapatista. Después de cinco horas de espera a pleno sol que cobró algunas víctimas por desmayo, arribó la comandancia zapatista en medio de gritos y ovaciones que iban desde el ya clásico “Zapata vive, vive, la lucha, sigue, sigue”, el no poco emocionante “no están solos, no están solos”, hasta el reciclado de varias consignas sesenteras, como aquella de “por una educación científica y popular” y otras, nuevas, irreverentes: “Marcos, cabrón, salistes (sic) bien chingón”. Sombreros, periódicos en la cabeza, paliacates, a todo se recurría para proteger la cabeza de ese sol desnudo. Un indígena wirráríca comenzó la ceremonia de purificación sobre el cuerpo del Subcomandante Marcos, quien, muy serio y marcial, se dejaba hacer. En ese momento, una nube -muy aplaudida-, interrumpió la insolación por algunos momentos. Una señora comentó para todos los que la rodeábamos (la convivencia prolongada en tan escasos metros, genera amistades) que era el poder del chamán indígena, a lo que un estudiante del Poli, le respondió: “¿pos qué?, es una pinche nube zapatista, ¿o no?”, entre esas dos explicaciones mágicas, ganó en adhesiones y risas de festejo, la del estudiante” (Reguillo, op. cit. 17).

En aquel entonces, los *pre-World Center* y esperanzados comienzos de 2001⁷, cuando era posible jugar con las profecías de Nostradamus e ironizar sobre la pérdida de referentes para ciertos sectores de la sociedad, colocar el peso del entusiasmo en las fuerzas de una naturaleza “cómplice” (una nube

7 Sobrevivía la expectativa en torno al gobierno de Vicente Fox y persistía la euforia colectiva por el hecho heroico de haber sacado al PRI de Los Pinos.

“zapatista” capaz de cobijar el sol y de extender su mancha protectora sobre una multitud esperanzada) no parecía un despropósito. Pero después vino el silencio, el repliegue.

Marcos puede no ser un sectario, pero sus canales de comunicación con la sociedad “fuera del movimiento” están mediatizados, tanto por los medios poderosos que anulan, invisibilizan, emiten juicios y construyen la realidad a la medida de sus intereses, como por aquellos que desde los inicios se han disputado la representación legítima del movimiento y la causa indígena. Y ahí es donde cobra un sentido problemático la fase de silencio asumida por los zapatistas entre abril de 2001 y comienzos de 2003.

El plumón verde dice airadamente: “en abril de 2001 se cierra una etapa de la lucha y el silencio se convierte en una plataforma de trabajo, se busca trabajar en el “calendario de la resistencia”; además, la clase política y el gobierno incumplieron con los acuerdos de San Andrés”⁸. Varias preguntas surgen aquí. ¿Es el silencio una categoría política? ¿Quiénes son los interlocutores del movimiento social? ¿Es compatible el calendario del movimiento social con la temporalidad de la “vida cotidiana”?

El repliegue del zapatismo, la decisión asumida por la dirigencia de pasar a nuevas formas de trabajo, hacia los frentes internos del propio movimiento, son incuestionables desde la perspectiva política⁹. Sin embargo, en el plano de la cultura y de la complejidad de los sentidos depositados en la “realidad” perceptible, el silencio puede adquirir una valencia problemática. De hecho, en el caso mexicano, me atrevo a sostener que esta fase de silencios y repliegues del zapatismo fue leída como un “dar la espalda” a una sociedad que venía de una fase de efervescencia, de logros, de conversación colectiva, de (auto)confirmaciones.

El problema aquí estriba a mi juicio en los múltiples frentes que “debe” atender el movimiento social. Si efectivamente un destinatario o interlocutor estratégico del movimiento son la llamada clase política y las estructuras de poder, como el gobierno o en su fase abstracta el Estado, el desafío es cómo colocar también en un plano de interlocución a la sociedad “no

8 El 16 de febrero de 1996, en el municipio de San Andrés Sakamch'en de los Pobres, Chiapas, fueron firmados por las delegaciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal los Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena que corresponden a la primera de cinco mesas de diálogo para alcanzar la paz. Estos Acuerdos, conocidos como Acuerdos de San Andrés (ASA), resumen en sus párrafos los ejes para la construcción de una nueva relación entre el Estado Mexicano y sus 56 pueblos indios. Los acuerdos han sido incumplidos por el gobierno federal.

9 E incluso analítica. Desde la teoría de los nuevos movimientos sociales, Melucci (1989) señaló las dos fases por las que atraviesa el movimiento social: latencia y visibilidad. Analíticamente hablando, ningún movimiento puede mantenerse todo el tiempo en la fase de visibilidad.

organizada” y asumir de manera explícita que las posibilidades de interlocución (armada o no) del movimiento con esas estructuras de poder son mediadas, posibilitadas, apoyadas u obstaculizadas por esa sociedad que conforma esa fuerza amorfa pero tremendamente poderosa que algunos analistas denominan “opinión pública” y que carece de las claves políticas o analíticas que permiten elaborar un discurso de “segundo orden” -más allá del sentido común- para atribuir al movimiento y a sus interlocutores estratégicos intencionalidades precisas.

El “efecto” agenda es casi transparente: desaparición del movimiento, luego entonces el vacío dejado por el movimiento es llenado rápidamente por otros movimientos, problemas, causas, discusiones. La “fidelidad” de esa sociedad no organizada, de esa fuerza amorfa y anónima, y sin embargo clave, con respecto del movimiento, puede a veces ser total pero es episódica, caprichosa e incapaz de (auto)reproducción sin los insumos de la visibilidad.

¿Cómo se mide el tiempo desde “dentro” del movimiento social si, como dice el plumón verde, que coloca notas cada vez más grandes, “es fundamental pensar en tiempos largos”?. Estoy totalmente de acuerdo con esta concepción braudelina del tiempo, pero, y a manera de ejemplo, dos meses del movimiento (tanto en términos de avance y visibilidad como de repliegue y silencio) pueden significar la acumulación y sobresaturación de tiempos en el contexto de una agenda pública que se ordena cada vez menos de cara a las problemáticas locales (e históricas) y cada vez más de acuerdo a una multidimensionalidad geopolítica que pierde la memoria o la reconstituye según los asuntos en curso. En otras palabras, el problema de la temporalidad política se agudiza en el contexto de la aceleración tecnológica y sobresaturación de mensajes en un espacio público controlado y dominado por grandes consorcios comunicativos.

Así, me parece, y más allá del zapatismo como movimiento específico, hoy el movimiento social enfrenta la dificultad del manejo de tres temporalidades: la interna, que exige un caminar pausado, consensuado, respetuoso de la diferencia al interior del propio movimiento; la externa, de cara a la sociedad histórica en la que está inserto el movimiento social, y que exige dominio tanto sobre el momento coyuntural (las agendas en debate y las emergencias en visibilidad) como sobre la dimensión estructural (la historia y la cultura); y una tercera, que a falta de una definición mejor llamaré “temporalidad del espacio público mediático”, que exige, para bien y para mal, el manejo de las lógicas, códigos, procesos de unos medios que, a la manera de los emperadores romanos, tienen el poder de decir quién vive y quién muere a través de sus dispositivos de visibilidad.

Asumo que la decisión del EZLN de volver sobre sus propios pasos para la revisión de su propia articulación “en silencio”, es decir, ausentándose de la discusión pública, es, además de irreprochable, motivo de entusiasmo, en tanto ello supone que el movimiento está en la disposición de seguir construyendo sobre la autocrítica. Pero —y otra vez más allá del zapatismo con el zapatismo—, esto tiene un costo, alto.

Haber ganado un espacio clave en la discusión nacional, fuera de los circuitos del poder partidista, fuera de los circuitos letrados y especializados, fue uno de los triunfos centrales del zapatismo. Diversos movimientos sociales en otras latitudes, intelectuales de perfiles distintos, investigadores de muy diferentes disciplinas, vieron en el zapatismo una protesta, rebeldía y resistencia de nuevo cuño, en buena parte por sus estrategias discursivas y por su capacidad de tomar por asalto un espacio público férreamente controlado, y me atrevería a añadir que lograron subordinar la lógica mediática en función de la propia agenda del movimiento y no al revés, como suele ocurrir. Los logros del movimiento se convierten también en “modos de hacer” que sientan, por decirlo en lenguaje legal, “jurisprudencia”. No debe, en este sentido, extrañarle a la comandancia zapatista, ni a sus milicianos, ni a sus bases y, mucho menos a sus vasos comunicantes con la sociedad, el hecho de que el repliegue haya sido leído no como una retirada táctica, sino como el abandono de un territorio ya conquistado.

El tema por supuesto da para un análisis mucho más detallado y fino, pero en aras de la discusión que aquí nos ocupa el asunto es la dificultad o desafío que significa para el movimiento social sostener su lucha en la globalización, que es su mejor herramienta para romper el aislamiento al que lo confinan los poderes locales, y es al mismo tiempo el mayor obstáculo a vencer de cara a la banalización, estigmatización o invisibilidad que en ese espacio global son administrados por fuerzas que no constituyen un interlocutor pero que no pueden ser ignoradas por el movimiento.

Al pensar los movimientos sociales y los acontecimientos, Rosenau propone la metáfora de las cascadas, como “secuencias de acciones en un mundo multicéntrico que de pronto ganan fuerza e impulso, pierden velocidad, se detienen, revierten su curso o vuelven a suceder nuevamente mientras sus múltiples repercusiones no cesan de expandirse y desplegarse a través de sistemas y subsistemas enteros” (Rosenau, 1990). Si se acepta esta definición, la pregunta es cómo sostener la tensión entre el impulso (la visibilidad) y el silencio (la latencia) sin renunciar a la aspiración de influir el proceso de expansión y despliegue del movimiento.

LA DRAMATIZACIÓN Y SUS REVERSOS

Hay imágenes emocionales que pueden remover las bases más estables de los estados nacionales¹⁰. A lo largo y a lo ancho de la América Latina abundan las evidencias empíricas de acciones políticas que tienen la virtud camaleónica de operar simultáneamente como “imágenes fotografiables”, lo que significa “descifrables” para los medios de comunicación; como poderosas apelaciones a subjetividades diferenciadas, lo que significa “apropiables” por un conjunto diverso y disperso de actores sociales que se reconocen de pronto en una imagen, en un ritual, en una *performance* espontánea o intencional.

Varios de los trabajos en este libro enfatizan la dimensión performativa de la acción política de manera cuidadosa y documentada. No me detengo entonces en esta cuestión, sino en la potencia articuladora y eventualmente transformadora del ritual performativo, clave hoy en una sociedad que no puede prescindir del lenguaje sincrético del símbolo hecho acción y que opera sobre la llamada a una emocionalidad “indecible” desde el lenguaje oficioso de la política.

De la bandera sometida a la limpieza del Perú de Fujimori que actualizó de manera contundente la crítica a la corrupción del gobierno, a la *performance* protagonizada por la sociedad mexicana en los tiempos más duros de la represión contra el zapatismo, donde la expresión “Todos somos Marcos” se convirtió en consigna-estandarte que viajó de la plaza pública a camisetas y a las paredes de las ciudades, en estos años hemos visto aparecer poderosos símbolos-acciones, cuya posibilidad de trascendencia radica en apelar a, y al mismo tiempo remover, sacudir, ciertas certezas político-culturales.

Por ejemplo: el rostro tras el pasamontañas que al ocultarse se hace visible tomó por asalto el rock nacional, los murales de jóvenes *grafiteros* encontraron en esta expresión un articulador para su descontento y su desesperanza. Decir “todos somos Marcos” fue no el intento a voces de reencontrar una especie de unidad mítica de la nación, como señalaron los críticos y detractores de la lucha zapatista, sino precisamente su contrario, el intento de hacer visible la heterogeneidad de las demandas y agravios que cabían en esta lucha y al mismo tiempo pasarle un poderoso mensaje a la comandancia zapatista: el reconocimiento explícito de que muchos mexicanos y mexicanas otorgaban a los zapatistas la posición de una “vanguardia” nacional en la lucha política pero principalmente cultural de una nación en busca de “otro” proyecto y que, pese a la renuncia explícita del EZLN a asumir esta posición, operó

¹⁰ Ver en este libro Vich.

como una clave de lectura. El neozapatismo ha sido un movimiento amplio cuya capacidad de convocatoria radica en su distancia frente a las opciones partidistas y su renuncia explícita a tomar el poder¹¹.

Disminuida la efervescencia de la toma de calles y de plazas y de las marchas, con la consecuente “contracción” del espacio público, la multitud regresó a la soledad acompañada de su vida cotidiana, a resolver “cada quién como se pueda” las carencias y contradicciones, a reencontrarse con los suyos, a los largos soliloquios de identidades políticas profundamente fragmentadas. Las “imágenes emocionales” canalizaron por un corto periodo la voluntad política de miles, pero resultaron insuficientes para configurar consensos y dar forma a los antagonismos¹²: los antagonistas volvieron a ser enemigos irreconciliables, aún frente a la evidencia de que la amplia franja “de este lado” del poder experimentaba problemas afines.

Dos cuestiones me parecen relevantes aquí: la dimensión de la visibilidad, sobre la que quisiera volver desde otra perspectiva, y lo que he llamado el triunfo de la vida cotidiana sobre el movimiento.

1.

En primer término, la visibilidad se ha convertido no sólo en uno de los debates fundamentales para los movimientos sociales contemporáneos, sino además en un problema clave para el sostenimiento de identidades, proyectos y conflictos en el ámbito de lo que ha dado en llamarse “opinión pública”, a la que suele reducirse a la anónima y generalmente inasible percepción ciudadana de los acontecimientos locales, nacionales o internacionales. La opinión pública es ese fantasma que pretenden atrapar las encuestas, es ese o esa ciudadana que habita en la imaginación de los políticos afanados en la captura de voluntades electorales, es esa fuerza que se intuye importante para el impulso de ciertos temas en el espacio público y sobre todo, es esa optimista valoración de la memoria y de la capacidad de hacer de las sociedades.

Nos guste o no, hoy la sobrevivencia de cualquier movimiento social pasa por su capacidad de mantenerse en el debate, en ese espacio público que como ya sabemos ha sustituido el encuentro cara a cara, la reunión en la plaza, por esa compleja red de portavoces “autorizados” en que se han convertido los nuevos medios de comunicación. Llevada al extremo, esta formu-

11 Ver un análisis en esta línea en Reguillo (2000[b]).

12 Señala Chantal Mouffe (1999) que en las democracias lo sustantivo es que el enemigo se convierta en antagonista.

lación señalaría que “lo que no existe en la tele, no sucede”. La memoria ciudadana, o mejor, la memoria de los espectadores, está directamente articulada al repaso que los historiadores del presente realizan cotidianamente desde sus trincheras mediáticas. El olvido y el silencio tienen una relación directamente proporcional con la falta de reiteración de temas, actores, territorios y problemas en los medios.

Bajo esta lógica, la visibilidad no es un asunto menor: es y será una cuestión crucial. Muchas críticas pueden plantearse a esta lógica que parece estar trastocando la formas tradicionales de hacer política; sin embargo, en la misma medida en que resulta necesario hacer su crítica, resulta fundamental no ignorarla, en tanto distintas evidencias señalan que a mayor visibilización menor vulnerabilidad o mejores posibilidades de impulsar en una cierta dirección un acontecimiento. De ahí que los diversos poderes inviertan tanta energía en oscurecer o invisibilizar un movimiento, un problema, un proceso.

La rutina de los medios, en su inclemente y estratégica búsqueda de la “nota caliente”, tiende a abandonar aquellos acontecimientos que se hacen “viejos” y a reinventar el mundo cada día en una persecución itinerante de lo más novedoso, lo más original, la nota única, lo más asombroso, la exclusiva.

En la Latinoamérica sacudida por los vientos neoliberales, muchos de los movimientos sociales están organizados en torno a problemas “tan poco novedosos” como la pobreza, la exclusión, la desigualdad, la injusticia, y deben, en lo general, aportar unos cuantos muertos, una creativa forma de protesta o manifestación, una acusación de proporciones apocalípticas contra instituciones o personas para que su historia adquiriera el estatuto de “noticiable” y por lo tanto su problema se vuelva visible en el espacio público. Los movimientos se ven así obligados a incorporar la lógica o estrategia de la dramatización del conflicto para unos “espectadores” cada vez más exigentes que demandan originalidad y emoción en el contexto de una escena pública turbulenta.

La foto de la policía embistiendo a macanazos sobre ciudadanos inermes sorprende ya poco; el plantón de unos maestros en busca de hacer visible su protesta por mejores salarios no resulta tan conmovedor como la falsa crónica del rescate de la sargento Jessica Lynch durante la guerra contra Irak, que movilizó los sentimientos heroicos; la situación de sobreexplotación de los jornaleros indígenas que se ven sometidos a nuevas formas de nomadismo y esclavismo en pos de las cosechas que los vuelvan momentáneamente “viables” es un acontecimiento que envejece de aburrimiento, de falta de originalidad y del ingrediente de asombro demandado por esa opinión pública, curtida a fuerza de tantos muertos, tanta sangre, tanto dolor.

En la escenificación del drama cotidiano, en la lucha por la visibilidad, por los “quince minutos” de presencia en los medios, se desdibuja el proyecto y muchos de los movimientos sociales terminan siendo rehenes de su propia fotografía, de su propia existencia efímera, en una competencia feroz por mantener la atención de unos ojos anónimos que apenas se intuyen.

Si la tendencia se mantiene, y hay razones de peso para pensar que así será, desde una visión pesimista del futuro, asistiremos cada vez más a la búsqueda de la espectacularización del drama político. Por ejemplo, ¿con qué autoridad moral recriminar las estrategias que de manera consciente o no muchos movimientos están utilizando para llamar la atención sobre el drama contemporáneo? ¿Por qué la culpabilización, si a final de cuentas ningún movimiento surge al margen de la sociedad que lo produce?

La pregunta es si inevitablemente el costo de la visibilización será el de la espectacularización creciente.

2.

Que algunos símbolos “son asombrosamente expansivos”¹³ es indudable. Sabemos que el lugar del símbolo en la protesta y en la articulación de rebeldías es fundamental, que no se trata de un lenguaje residual o de una “gramática” que se sobreimponga al texto “serio” de la política. Sin embargo, resulta fundamental, analíticamente hablando, preguntarse por la potencia del símbolo, o mejor, del símbolo concreto, para penetrar la estructura y transformarla.

Y ello pasa por la capacidad del símbolo de hablar o hacer hablar el lenguaje de la vida cotidiana. Planteado en otros términos, el papel del símbolo de la protesta o de la acción política es el de operar como un puente entre el tiempo extraordinario de la protesta y el tiempo ordinario de la vida cotidiana. Dos lenguajes y lógicas que pueden no obstante encontrar solución de continuidad en la producción de lenguajes simbólicos que sin anular las diferencias de ambos tiempos y ambas territorialidades logren mostrar la imbricación profunda entre lo privado y lo público.

La energía producida por las escenificaciones en el espacio público; la emoción de la muchedumbre; la posibilidad de tocar a los otros en su diferencia y aún así encontrar un espacio para el acuerdo; la borrachera que produce someter al poder por la ironía, la fuerza del número o la imaginación,

13 Ver en este libro Vich.

no resultan suficientes para alimentar el orden altamente codificado pero poco visible de la dinámica cotidiana.

La emoción narcisista que experimenta el movimiento en el tiempo-espacio de lo extraordinario tiende a prolongar lo que Habermas (1990)¹⁴ llama “acción dramaturgica” y no sólo a posponer el momento estratégico sino además a “olvidar” una vida cotidiana demasiado plana y carente de lustre.

Hay una tendencia a prolongar el momento de la “fiesta”, el momento de la euforia o, dicho en otras palabras: el movimiento en su fase de enamoramiento colectivo, tiende a eludir la evaluación clara y legible de sus probabilidades para insertarse en el orden “institucionalizado” de lo sistémico y de lo cotidiano.

En el afán de ser clara e intelectualmente honesta, coloco aquí una de las preguntas que me ha desvelado en mi quehacer intelectual desde hace varios años: la de las condiciones que hacen posible pasar de las identificaciones colectivas a las identidades políticas, o expresado en otros términos, qué es lo que se pierde en el paso del movimiento a la institución.

Las “nuevas” formas de protesta en Argentina, como el “piquete”, han concitado la atención de numerosos analistas locales y foráneos. Se trata sin duda de expresiones colectivas que resulta imposible entender al margen del endurecimiento neoliberal y de las políticas de exclusión que trae aparejada de la globalización económica. No es éste el lugar para mi propio análisis de estas formas de acción: en este mismo libro hay aportes excelentes. Lo que me interesa del “caso piquetero” es traer el análisis que realiza Da Silva¹⁵ cuando dice que el piquete es un lugar de pertenencias “donde se construyen valores símbolos, consignas, estéticas, jerarquías, una cultura y un estilo “de ser”, es importante ver y analizar qué pasa cuando estos grupos de individuos, jóvenes y viejos, mujeres y hombres transportan sus banderas y cuerpos a espacios que “son de otros”, a marchas donde irrumpen con sus símbolos desestabilizando los ya consagrados”.

Sin duda, la irrupción piquetera en un espacio público copado por otras formas de protesta corporativizada, regulada por filiaciones partidistas, sumamente complejas en sus dimensiones ideológicas, es un analizador clave para la Argentina contemporánea y la América Latina empobrecida al extremo.

14 Habermas (1990) propone en su teoría la existencia de cuatro modos de acción colectiva: la acción normativa (con arreglo a normas), la estratégica (con arreglo a fines), la dramaturgica (ordenada por las dimensiones preformativas del movimiento) y la comunicativa (basada en el acuerdo sobre la situación interactiva).

15 Ver en este libro Ludmila Da Silva Catela, “Nos vemos en el piquete... Protestas, violencia y memoria en el NOA”.

Me parece que la autora da en el blanco al preguntarse por la desestabilización de ciertas formas consagradas que producen los piqueteros con su mera presencia en el medio de esas formas “serias”, reguladas, históricas, teorizadas.

Con Da Silva, yo quisiera añadir otra pregunta a su pregunta: ¿qué pasa cuando estos grupos, que han construido espacios de pertenencias, estéticas y modos de ser, regresan a la evidencia cotidiana del barrio, de la casa, de sus relaciones interpersonales? ¿Qué pasa cuando no son piqueteros¹⁶, sino sólo “pobres”, “desempleados”, sujetos angustiados por la incertidumbre del presente y la ausencia de futuro? ¿Qué sucede cuándo no está a la mano la fuerza del colectivo que imprime sentido a las propias acciones?

¿En qué medida y hasta dónde la “cultura piquetera”, la “cultura zapatista” o “la cultura antiglobalización” son capaces de desestabilizar no sólo los símbolos consagrados sino además las estructuras de la vida cotidiana y hacer posible desde ahí una subjetividad distinta?

En mis estudios sobre las bandas (*gangas, cliks*) juveniles, sobre el movimiento independiente de damnificados frente a las explosiones de gasolina en abril de 1992 en Guadalajara, en mis distintos análisis sobre el movimiento zapatista, en mis etnografías sobre la emergencia de culturas juveniles, el peso analítico está puesto en el momento irruptivo del espacio intermedio (Reguillo), está puesto en el movimiento (Alberoni), en el carisma (Durkheim), en el desorden (Balandier), en la imaginación (Appadurai). Se trata no sólo de un peso o decisión analítica, sino de una “emoción” que ha servido para alimentar mi propio optimismo o, en palabras del Sucomandante insurgente Marcos, mi propia “epistemología de la esperanza”.

El peso colocado en el “acontecimiento” ha sido tal vez una manera (mi manera) de posponer (al igual que el movimiento social) la pregunta por “la mañana siguiente”.

Probablemente, si acudo al relato etnográfico, seré más capaz de precisar este lugar de enunciación propio que hoy percibo distinto.

El 4 de mayo de 2002, alrededor de 5 mil jóvenes tapatíos (es decir, de Guadalajara) tomaron el centro de la ciudad¹⁷ para protestar frente al gobierno local por la represión, hostigamiento y encarcelamiento de varios jóvenes

16 El plumón verde dirá que un zapatista es siempre un zapatista y, extrapolando, un piquetero es un piquetero siempre. Me permito introducir el principio de la sospecha y guardar mi distancia reflexiva frente a un imposible: el sujeto es un esposo, un hijo, un estudiante, un trabajador en paro, desde luego que se puede ser un esposo piquetero, un hijo zapatista, un trabajador en paro piquetero, una cocinera zapatista, pero el tema no está en el “predicado” sino en las “lógicas” en las que se despliegan las identidades.

17 Como respuesta a la fiesta “reventada” por más de trescientos policías armados y enfundados en sus trajes anti-motines, donde a la voz de “ora putos al suelo” mantuvieron dos horas pecho a tierra

que fueron acusados ¿de qué?, de ser jóvenes, de representar una “articulación” no conveniente. Los electrónicos o *ravers*, comunidad desimplicada si las hay, se vieron de pronto sacudidos por la evidencia de estar en el centro de una disputa no demasiado clara: narcotraficantes que han encontrado en el malestar juvenil un territorio fértil para operar; gobiernos debilitados, incapaces de hacer frente al crimen organizado, que han encontrado en el malestar juvenil un territorio fértil para sus campañas electoreras y una víctima propiciatoria; una iglesia católica a la que se le acaban los pretextos y que encuentra en el malestar juvenil un territorio fértil para una doctrina que se va quedando sin oídos; padres de familia aislados por una crisis multiforme que encuentran en el malestar juvenil un motivo para dirimir sus culpas; los medios de comunicación, agoreros de la desgracia y la catástrofe, que encuentran en los territorios juveniles un territorio fértil para dotar de novedad a su incapacidad para narrar y traer la realidad que nos sacude.

Drogas inteligentes, drogas a secas, amor pasajero ¿sin consecuencias?, ignorancia ¿feliz? de lo que el mundo es, músicas que quieren resonar en un limbo tibio sin dolor, estallaron de pronto haciendo visible la capacidad de compromiso (intermitente) y el profundo malestar que habitaba a estos jóvenes mutantes, cuya magia estriba tal vez en ser capaces de doblegar el dolor que persigue sus cuerpos productivos, nuevos, explotables, y sus ganas –lemebelianas¹⁸- de entregarse a un goce intrascendente. El signo político desplegó, pese a los incrédulos, sus mensajes, y pocos fueron capaces de resistir la señal de unos cuerpos alzados como flechas, sudorosos a las seis de la tarde en un verano ardiente mientras el *house*, el *trance*, el *phyco* impregnaban la atmósfera de un lenguaje indescifrable y poderoso. Y ahí, la madre de Juan, el imprescindible entre los imprescindibles, el que estuvo en el lugar equivocado a la hora equivocada, arrastró su cuerpo pesado para dar su testimonio con el hijo en la cárcel y la impotencia en el corazón. Si duda cabe, “ser joven” no es un accidente biológico y algo se cocina en los hornos de la historia cuando estos cuerpos se han convertido en objeto de disputa: los chavos expiatorios¹⁹.

“Al día siguiente de la manifestación y tras la reja, en lo que el abogado iba y venía, Juan me confesó que le gusta Miguel Bosé, muy a la discre porque cómo, si él estaba en el escenario del “*phsyco*” y esa onda es muy pesada... y a su cuate del dormitorio 41, le gusta Enrique Iglesias, que nadie sepa

y encañonados a 1.500 jóvenes en lo que “decomisaban” y “sembraban” drogas a diestra y siniestra. Para una perspectiva de conjunto ver Carlos Monsiváis (2002) y Rossana Reguillo (2002).

18 Nadie como el cronista y cuentista Pedro Lemebel para dotar de sentido a lo que significa el deseo.

19 Debo esta formulación a Carlos Monsiváis.

porque qué vergüenza y sólo a ratos, nomás para acompañar el desamor... y yo le confesé que a mí lo que me gusta es mirarlos felices y que el corazón se me sale nomás de acordarme de lo del domingo y esa bola de electrónicos y ¿hedonistas?, bailando cuerpo a cuerpo para decirle al poder que no se vale, que así no, que no se puede. Y después de las confesiones y de la firma de papeles, y de las caras turbias de los abogados y los custodios, lo vi irse por un pasillo estrecho –encierro adentro–, apretando el cuaderno donde tenía los teléfonos del abogado, el mío, el de derechos humanos, como un tesoro a proteger... un teléfono, una suma de números que son, sin embargo, la evidencia de que uno está vivo... A mí ya no me alcanza el optimismo y me duele hasta dentro la impotencia... (diario de campo, 5 de mayo de 2002).

El 11 de mayo de 2003, un año después de lo narrado, los “protestantes” habían decidido manifestarse nuevamente en la misma plaza, a la misma hora y, lamentablemente, bajo la misma consigna: la represión a su movimiento y especialmente a su fiesta. Pasada la fase de emergencia, pasado el “susto”, pasado el entusiasmo por su capacidad para convocar a la sociedad, volvieron sobre sus propios pasos a la dinámica de la “vida cotidiana”, y un año después olvidaron la guerra, los cientos de cuerpos de jóvenes y niños mutilados, asesinados; olvidaron o prefirieron no ver a las más de trescientas jóvenes mujeres asesinadas brutalmente en Ciudad Juárez, Chihuahua; y optaron por ignorar que cientos de miles de jóvenes como ellos habían quedado sin acceso a la educación en el país y que muchos no tenían oportunidades, como Juan, para acceder a otras condiciones de vida.

A la “mañana siguiente” quedaban pocos vestigios de la solidaridad y el accionar político que habían sacudido el piso del poder local, poco acostumbrado a manifestaciones de este tipo (performativas y centralmente culturales). El 11 de mayo de 2003, al caminar por la plaza atiborrada de bailarines que movían los cuerpos sudorosos al compás de las tornamesas “ecler” (es una marca de época!!! La ecler es uno de los dispositivos electrónicos fundamentales para los dj, si estorba, dejar exclusivamente “tornamesa”) (y una DJ mujer, lo cual es un avance), con dos buenos amigos, una periodista y un antropólogo, me cuidé de dejar ver el terrible desencanto que me habitaba y la lucha interna por no caer presa de mis propias utopías violentadas.

No sé por qué se me ocurre aquí un aforismo: el gozo del periodista es el dolor del analista. Lo que quiero señalar es que las urgencias constantes, en nuestras sociedades, alimentan el espacio de los medios de comunicación. A mayor número de “acontecimientos”, a mayor escala en sus implicaciones, mayor entusiasmo mediático; sin embargo, pienso que el analista corre el riesgo de apropiarse de esta lógica espectacular y hacer descansar sus análisis

siempre en los periodos de excepción: el piquete, el zapatismo, la escenificación. El vértigo como experiencia analítica.

Me asalta una pregunta por estos días. Decretado el fin del movimiento social (en su sentido más duro y más tradicional del primer Castells y el primer Touraine, como conflicto central), lo que estamos presenciando es ¿la revancha momentánea como única alternativa?, ¿las “interrupciones” de las que habla García Canclini en la *Globalización imaginada*?, ¿la escenificación del conflicto, la obliteración de lo cotidiano mediante el simulacro de un más allá de esa subjetividad ajustada a las doxas?

Quiero retomar aquí la poderosa metáfora de los “fantasmas” que usa Grimson en su ensayo²⁰, su propuesta de que no es posible comprender lo social sin su devenir histórico, y su pregunta por esos cuerpos etéreos, inasibles, evanescentes que no obstante hacen de su condición fantasmagórica un pesado cuerpo de evidencias, de consecuencias “antes y después”.

Mis “fantasmas”, como cuerpo pesado de evidencias y consecuencias, son la vida cotidiana y la subjetividad, dos poderosas fuerzas que suelen ir a contravía del momento brillante del acontecimiento y aparecer ahí, sin exorcismo posible, con toda su carga de significados y de anclajes históricos. Es bien cierto que lo “extraordinario” adquiere su significado por su relación de diferencia con lo “ordinario”, y que antropológicamente hablando estos dos “momentos” se alimentan mutuamente. Pero lo que quisiera colocar aquí como argumento para la discusión es el miedo como clave político-cultural para entender tanto el paso hacia lo extraordinario como su fuerza para impedir el desanclaje de lo que “hemos sido”.

En el transcurso de los últimos cinco años he per-seguido en un movimiento nomádico la presencia de los miedos en nuestras sociedades, convencida de que desentrañar sus mecanismos, sus procesos, sus discursos, es una clave de carácter estratégico para entender la continuidad y el cambio.

Pienso por ejemplo en una de las entrevistas que levanté el año pasado en Argentina, realizada a un joven piquetero de 24 años perteneciente a la Corriente Clasista y Combativa en Berisso. De las más de dos horas de grabación corrida, logro retener para esta discusión una cita que quiero reproducir textualmente. “Yo, de lo que tengo miedo es de tener un hijo”, me dice un joven piquetero, al alumbre de un mate que espanta los fríos del invierno en su casita de cartón y al lado de su compañera con 20 años a cuestas, una morocha hermosa y elocuente.

20 Ver Grimson en este mismo libro, “La nación después del deconstructivismo. La experiencia argentina y sus fantasmas”.

La afirmación me deja, aún hoy, sin palabras. Nada más viejo y al mismo tiempo nuevo y contundente que el miedo expresado por este joven argentino, ningún antídoto mejor frente al *wishful thinking* que apunta Elizabeth Jelin en este mismo libro.

Y luego voy a mis otras entrevistas en México, en Puerto Rico, en Colombia, y encuentro la repetición diferenciada de estos miedos que se instauran ahí en una subjetividad a la que no le basta la luminosidad de la *performance*. “Yo, de lo que tengo miedo es de que la policía me ponga una retroputiza una noche en el barrio”, me dice un joven grafitero que se acerca a los 20, una tarde en que todos gozamos del concierto de rock en el “D.-Fectuoso”. “Yo, de lo que tengo miedo es del desamor”, me confiesa la universitaria de 22 en San Juan, enfundada en sus jeans y lista para el siguiente reventón, condones incluidos. El “sujeto feliz”, irruptivo, se desvanece en el aire y sólo puedo retener la incertidumbre sorda que habita a estos jóvenes.

La *performatividad* es una clave de lectura fundamental, pero ello no significa, no puede significar eludir el drama en que estos “nómadas” construyen cotidianamente, cuesta arriba, sus opciones. Proyectar nuestras propias fascinaciones sobre un nomadismo romantizado, un tribalismo radical (el nosotros aislado), puede fortalecer un “mundo múltiple de mosaicos, de fragmentos aislados y autoreferenciales” y peor aún, un mundo en el que “el esencialismo y el ‘endurecimiento de las fronteras’ entre los grupos obstaculicen la permeabilidad y la contaminación mutua, y faciliten el separatismo al crear mundos encerrados en sí mismos” como apunta Arditi (2000: 119)²¹.

Lo que quiero decir es que no basta la clave estético-expresiva, ni la “sorpresa”, en tanto las agencias están articuladas a dimensiones históricas difíciles de remontar. Y que el miedo, a la muerte real, a la muerte social, al futuro, a un presente incapaz de ofrecer garantías, opera agazapado entre los pliegues de una vida cotidiana “demasiado cotidiana” y una subjetividad demasiado “subjetiva”.

Dice Grimson que “los fantasmas pueden ser conjurados”. Nada más cierto. La larga historia de los movimientos sociales es una lucha cuerpo a cuerpo contra los fantasmas que nos habitan. La dificultad estriba en que para conjurar es preciso primero descifrar esos “imágenes”, ubicarlos, categorizarlos en un combate que, generalmente, se produce siempre en situaciones límite, en aquellos periodos de efervescencia en los que resulta complicado volver sobre una reflexividad de largo plazo.

21 Desde otra perspectiva, he venido sosteniendo los riesgos implicados en la fragmentación creciente de las identidades juveniles. Ver Reguillo (2000[b]).

“Salir a las calles”, romper las prohibiciones explícitas todos juntos, las pertenencias, la emoción de la palabra colectiva, los poderes momentáneamente silenciados, constituyen una fuente de certezas y de fuerza, pero transcurrido el acontecimiento hay que volver a ocuparse de las cuentas, de los niños enfermos, de los roles tradicionales, de las mujeres en la cocina y los hombres en la calle. Ninguna “subjetividad” es capaz de resistir por demasiado tiempo el vértigo de lo novedoso, si se carece de un colectivo que lo sostenga a largo plazo; la “certeza” de no arriesgar las pertenencias elementales; las condiciones de plausibilidad que “contengan” la interpretación y la práctica novedosa, irruptiva.

Estamos colmados de “ejemplos” históricos de lo que significa tratar de mantener la interpretación divergente a contravía. Las tres “condiciones” que aquí me atrevo a formular implican, cada una, un programa de investigación y un programa de acción.

LA CENTRALIDAD DE LA CULTURA: COMENTARIO FINAL

Lenguajes, subjetividad, vida cotidiana, la palabra y su opuesto, el silencio, son claves fundamentales para avanzar en nuestra (precaria) comprensión de los movimientos sociales en un contexto de crisis y un mundo en globalización acelerada.

Dice Susan Sontag que el silencio “existe como *decisión*, existe también como *castigo* o *autocastigo*”, pero y esto lo más significativo de su análisis, “el silencio no puede existir como experiencia del público... mientras el público consista, por definición, en un conjunto de seres sensibles colocados en una situación, será imposible que esté totalmente privado de respuesta” (2002: 22). El planteamiento de Sontag me permite enfatizar que el vacío social no existe y que, cuando el movimiento se repliega, otras fuerzas tienden a ocupar ese lugar y el “público”, pensemos mejor en “la experiencia de lo público”, produce múltiples formas de respuesta que operan sobre el no-lugar o el lugar silencioso que deja el movimiento.

En la configuración de lo público predominan el estruendo, la velocidad, la saturación. Se trata de una condición difícil de contrarrestar. De igual forma, el trabajo invisible de las “estructuras” de la vida cotidiana que operan como orientaciones culturales está fuertemente instalado en los imaginarios políticos. Así, la acción colectiva no es sólo decisión y estética, pero es evidente que sin estos dos componentes el movimiento social tiene pocas posibilidades de interpelar a las subjetividades sacudidas por múltiples y sucesivos estados de emergencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, Francesco 1988 *Movimiento e institución* (Madrid: Editora Nacional).
- Arditi, Benjamín 2000 “El reverso de la diferencia” en Arditi (ed.) *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Barthes, Roland 1981 *Mitologías* (México: Siglo XXI).
- Habermas, Jürgen (1990): *Teoría de la acción comunicativa*, T. I y II. Taurus, Buenos Aires.
- Melucci, Alberto 1989 *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society* (Filadelfia: Temple University Press).
- Monsiváis, Carlos 2002 “La pedagogía de las redadas” en *Proceso* (México), N° 1332.
- Mouffe, Chantal 1999 *El retorno de lo político* (Barcelona: Paidós).
- Reguillo, Rossana 2002 El signo de lo público en *Tendencias* (México), 19 de abril.
- Reguillo, Rossana 2001 “El séptimo mensaje” en *Público* (p. 17) Guadalajara, 27 de marzo.
- Reguillo, Rossana 2000[a] *Estrategias del desencanto. Emergencia de culturas juveniles* (Buenos Aires: Editorial Norma).
- Reguillo, Rossana 2000[b] “En América latina, los jóvenes están viviendo en guetos” en *Clarín* (Buenos Aires), 8 de octubre.
- Reguillo, Rosana 2000[c] “El espejo cóncavo y la irrupción indígena: movimientos sociales y comunicación” en *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales* (Salamanca: Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal), N° 25.
- Reguillo, Rossana 1996 *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación* (Guadalajara: Universidad Iberoamericana/ITESO).
- Rosenau, James 1990 *Turbulence in world politics. A theory of change and continuity*. (Nueva Jersey: Princeton University Press).
- Sontag, Susan 2002 *Estilos* (Barcelona: Ediciones B).
- Subcomandante insurgente Marcos 2003 “El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003” en *Rebeldía* (México), N° 7.