

CAPITULO I
TRANSGRESIÓN EN MOVIMIENTO



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

**INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"**

POSGRADO EN SOCIOLOGÍA



Arte y Rebeldía en Movimiento

Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO-2006)

*Imágenes dialécticas y movimiento social en la ruptura del
tiempo lineal homogéneo*

**T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN SOCIOLOGÍA**

**PRESENTA
JULIO JESÚS BROCA HERNÁNDEZ**

**DIRECTOR
DR. FERNANDO MATAMOROS PONCE**

PUEBLA, PUE., FEBRERO DE 2011

Arte y Rebeldía en Movimiento

Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO-2006)

Imágenes dialécticas y movimiento social en la ruptura del
tiempo lineal homogéneo

A SUSANA,

POR MOSTRARME AMOROSAMENTE QUE, A VECES, LA FEALDAD
ES SIMPLEMENTE LA MANIFESTACIÓN DE UNA BELLEZA QUE NO CONOCEMOS
Y QUE LA AUSENCIA DEL AMOR, DA ESPACIO A LOS VERDADEROS MONSTRUOS.

ÍNDICE

Introducción general	15
¿Qué es la APPO?	22
Aproximación genealógica en hombros de otras genealogías	30
Oaxaca en el fuego de la institucionalidad electoral neoliberal	33
La vena indígena en la APPO	37
Gente ingobernable, es decir, creativa	41
Imágenes de lo imposible	43
CAPÍTULO I	
TRANSGRESIÓN EN MOVIMIENTO	49
Introducción	51
Orden y conflicto: Acción y cambio social como perspectivas divergentes	51
La APPO, más que un campo y un objeto	55
Foucault y Benjamin, cercanos pero distintos	59
Otros tiempos, otras subjetividades	64
Abstracción y subjetividad: El desgarramiento del movimiento social	68
Dos imágenes dialécticas: El estudioso y el estudioso amante	71

CAPÍTULO II	
INSTRUMENTALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO	81
Introducción	83
Giddens. Teoría de la estructuración	83
Tarrow. Teoría de oportunidades	85
Touraine y los nuevos movimientos sociales versus el “comunitarismo”	93
Instrumentalización de lo heterogéneo	
Multiculturalidad e identidades	99
CAPÍTULO III	
PROFANANDO LA APARIENCIA A CONTRAPELO	105
Introducción	107
Metáforas: entre verdad y fantasmagoría	107
Aura: autenticidad y repetición en conflicto	119
Más allá de la hermenéutica y la semiótica	121
Constelaciones	124
Batalla visual en Oaxaca	126
Memorial de agravios	133
Desplegando el memorial	135
Constelando. Memoria en Tránsito	139
Imágenes pendientes	141

IN-CONCLUSIONES	143
La antesala del olvido, la rebelión sublimada	145
Armonía social como horizonte del cambio	149
Lumpen, desgaste de la categoría predilecta de la doxa	152
Arte, imagen dialéctica de la utopía (algunas consideraciones)	154
APÉNDICE DE IMÁGENES	157
Colaboración Gráfica en Oaxaca	181
BIBLIOGRAFÍA	189
AGRADECIMIENTOS	195

CAPITULO I
TRANSGRESIÓN EN MOVIMIENTO

INTRODUCCIÓN

Para contestar la pregunta de si la sociedad oaxaqueña se mueve, o si la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca es evidencia de este movimiento, junto con las iniciativas artísticas y políticas que la acompañaron desde la gente común, la Asamblea de Artistas Revolucionarios de Oaxaca (ASARO), CIPO-RFM, comunidades, pueblos originarios, SNTE, etc., debemos hacernos primero unas preguntas un poco más generales. Estas preguntas pueden ser: ¿Qué es movimiento?, ¿Qué es sociedad y sus manifestaciones?, ¿la sociedad se mueve?, ¿porqué y en qué sentido?

Desde que la APPO desafía al pensamiento sociológico al generar momentos autogestivos en el corazón de Oaxaca en un siglo XXI, donde las lógicas autonómicas son presentadas como imposibles o desatinadas, es necesario adentrarnos en el conflicto oaxaqueño como un espacio donde el conflicto social es capaz de rebasar las barreras que el orden establecido impone a los estados de excepción en la sociedad. Así, la cuestión de la violencia ejercida por la Ley para la instauración de la normalidad (*Cf.*, Imagen 11) es también un tema fundamental. Por este motivo desarrollaremos un diálogo desde una perspectiva preponderantemente sociológica del conflicto. Las cuestiones, *orden* y *conflicto social*, proyectan líneas divergentes desde la teoría de *cambio social* y *acción social*, pues estas, entienden a los sujetos en conflicto dentro del orden de formas distintas. Nos aproximaremos al debate teórico del *conflicto social* desde perspectivas que lo miran como objetivación de potencialidades de *cambio social*.

ORDEN Y CONFLICTO: ACCIÓN Y CAMBIO SOCIAL COMO PERSPECTIVAS DIVERGENTES

Dos debates han dado origen a la discusión de *cambio* y *acción*. Se trata de dos posturas analíticas respecto al movimiento de la sociedad. Dichas posturas tienen su origen en la cuestión del *orden social* y la relación de éste con el *conflicto social*. Hemos mencionado que la idea de *conflicto* dentro del *orden social* adquiere dos perspectivas distintas, dependiendo de la corriente teórica desde que se le mire ya sea desde la *acción social* o *cambio social*; sus representantes más trascendentes son Max Weber y Carlos Marx respectivamente.

Algo hay de común en estos autores, sus enfoques emergen como visión crítica de la precedente propuesta teórica de orden social de origen positivista, e intentan superarla, pues ambos entablaron un debate crítico frente a esta postura teórica que dejaba intacta la noción de orden social, la cual, presentaba explícitamente la noción de *anomia* como enfermedad del cuerpo social. Mucho depende del sentido en que la cuestión de *anomia* se aborda, pues dicho sentido, es lo que conlleva a Marx y Weber a un antagonismo teórico. Creemos que la visión del *cambio social* se caracteriza por la *dimensión utópica* que concede al conflicto, el cual, se ve objetivado en sujetos inconformes, desajustados o en rebelión. Por el contrario, para la *acción social*, la utopía es algo muy distinto que más que referirse a estas subjetividades desajustadas, piensa en la consecución de un sistema perfecto.

Desde Marx, Ernst Bloch, en su tercer tomo de *Principio de esperanza*, extrae la propuesta de un horizonte *utópico-concreto*:

La fe de la esperanza, con *lo maravilloso como contenido materialmente todavía indeterminado, pero inconfundible*, es, por eso, superstición dentro de la empiria mecanicista, o bien, lo que es lo mismo, dentro de la utopía abstracta, pero no es superstición, en cambio, dentro de la utopía concreta y de su mundo todavía abierto y dialécticamente en proceso (Bloch 1980, 429).

Precisamente para la empiria mecanicista, el desajuste es el universo del error, la crisis del sistema. Estos desajustes, que son discontinuidades de lo empírico, son entonces lo incomunicable e incomprensible, lo anómalo, lo marginal, es lo que rescataremos como eje principal del *cambio social*. Dicha marginalidad es el territorio de lo innumerable y puede ser visto como la esperanza en lo humano por la construcción de relaciones sociales distintas a las del trabajo abstracto, la posibilidad de un tiempo distinto al de la totalidad capitalista, un tiempo de autogestión, evidente en la marginalidad, la cual, no se tiene más que a sí misma para sobrevivir cuando es prófuga de la normalidad. Marx ejemplificó en la Comuna de París, un auténtico régimen de autonomía local (Marx y Engels 1979, 236), ahí radica la importancia del parangón con la *Comuna de Oaxaca* que varios autores sostienen. Así como muchas comunidades, también actores sociales bajo la dinámica comunitaria incluso en territorios urbanos *okupa*¹³, como el Consejo Indígena Popular de

[13] *Okupa* se refiere a la reapropiación creativa, colectiva y social de un bien inmueble en desuso a pesar de tener dueño, para el desarrollo de actividades sociales y culturales a favor de los vecinos. Es una forma activa y creativa de protesta contra la lógica de acumulación de propie-

Oaxaca “Ricardo Flores Magón” (CIPO-RFM) confluyen a la APPO bajo la idea de la autogestión más allá del Estado.

En Weber, reaparece la idea positivista de lo anómalo en la sociedad como aquello que, fuera de *orden*, contraviene el funcionamiento impecable del cuerpo burocrático, y esto ha dado origen a una visión sin salida de la lógica que presenta al Estado como estructura gestora y representante del bien común. El problema de esto radica en que pudiera verse como si en *la forma Estado* se concentrara el tiempo como fetiche (Tischler 2005, 166). Esto se refiere al *tiempo socialmente necesario* regido por el *valor*, por la imposición de una temporalidad homogénea, es decir, un tiempo que es valor de todos los demás tiempos. Esto tiene como consecuencia que la esperanza no se encuentra en el heterogéneo tiempo de las subjetividades, ni en lo humano, sino en un tiempo estructural y en la estructura misma. Tischler plantea que la separación de *la forma Estado*, como forma instrumentalizante, desdibujando su naturaleza constitutiva del modo de vida capitalista, tiene varias consecuencias que, en definitiva, crean un ilusión de salida a la dominación desde el Estado; cuando en realidad, el Estado mismo es dominación que constantemente se reinventa para cerrar y edulcorar los procesos de reificación que acaecen en la temporalidad del *valor*. En efecto, esta aparente escisión Estado-capital, genera corrientes teóricas que, desde la *acción social referida a fines y valores*, desembocan en una preocupación que pondera la estabilidad de la estructura, más que los conflictos del sujeto, el cual, permanecerá atrapado *en el mejor de los mundos posibles* del mundo concreto de la *real politique*. Algunas de estas consecuencias teóricas y su producción han sido exploradas por Pedro Hernández (2001), quién analiza críticamente la cuestión del *cambio social* en la escuela norteamericana. Este análisis muestra como subyace una matriz teórica weberiana que nos da una idea clara de la construcción de algunas de estas teorías como meta-teorías basadas en la acción social que, si bien afirman el conflicto, lo aminoran (Adorno 2004, 168) . Problema es que el sujeto, su capacidad crítica y los procesos históricos de lucha de clases encaminados al cambio social, dejan de ser el eje del análisis y paulatinamente quedan fuera de foco. Desaparece también la capacidad de acción y deseo, inscrita en la misma lucha de forma antagónica a la totalidad, imposibilitando la confrontación radical a la estructura dominante de la represión (Marcuse 1986) y la depresión que produce la derrota del movimiento social ante la instauración de

dades sin ningún otro fin que la especulación.

la normalidad y control de la anomia. La propuesta de la *acción social* nos dice que, lo óptimo es tomar las mejores decisiones entre fines y valores, entonces el conflicto no amenaza la dinámica interna de la sociedad-totalidad. El caos es estigmatizado y aparece como el único horizonte posible para el conflicto radical, que, fuera de control, amenaza a la humanidad misma y por lo tanto, presenta en sí, las justificaciones para el ejercicio de la violencia sobre él.

La visión del *orden social*, fundada en la perspectiva *acción social*, en sentido weberiano, puede llevar a pensar que el caos es toda aquella acción que nos reporta *consecuencias no deseadas* y cuyas proyecciones son el naufragio de la acción social con arreglo a *fines y valores*. Un ejemplo:

Nunca podremos sentirnos completamente seguros, porque el terreno a través del que [Juggernaut] corre está repleto de riesgos que entrañan graves consecuencias. Los sentimientos de seguridad ontológica han de coexistir ambivalentemente con los de ansiedad existencial (Giddens 2002, 132).

De forma implícita, el sujeto se encuentra siempre en medio del temor de realizar involuntariamente actos que impliquen, sin darse cuenta, consecuencias destructoras de sus intenciones o de las de los demás y le hagan merecedor de un castigo. Desde esta perspectiva emerge la figura del individuo asustadizo (Cf., Imagen 12), temeroso del otro, que necesita de la policía y los jueces, incluso, para que lo protejan de sí mismo. Esto aproxima imperceptiblemente la idea de conflicto social a caos social, desorden, y fracaso; ante tanto temor e inseguridad, la utopía no es una opción viable. Parsons presenta este enfoque desde sus *alternativas de cauce*, “modos y tipos de orientaciones de obrar ligados a procesos subjetivos encadenados a cierta noción de acción de propósito, o sea, procesos objetivos que deben incluir cierta conciencia sino también un grado de finalidad o de *conciencia-ción* en cuanto al logro de objetivos” (Hernández 2001).

Hundamos raíces analíticas en la historia de las ideas de la autorregulación de sistemas y la consecución del *orden social ideal* hasta traer al dialogo a Hobbes. El *Leviatán* hobbesiano (Cf., Imagen 13) puede ser visto como la propuesta de un *ente-sistema* que se auto regula por el consentimiento-temor colectivo a erradicar el conflicto de forma autogestiva, por parecer una idea imposible. Esto implica derogar el manejo del conflicto a una estructura supra social en la práctica y social solo en el momento del ejercicio del castigo, como el Estado, por ejemplo, o cualquier

estructura vertical de autoridad. La verticalidad como forma e idea de organización social emerge poderosamente. Sin embargo, el problema del pacto hobbesiano es que la diferencia entre justiciero y verdugo se vuelve difícil de precisar. Esta dificultad de precisar la diferencia entre verdugo y policía encuentra justificaciones desde argumentos que arguyen la complejidad de la realidad; tan compleja que solo un experto en sociedades es capaz de vislumbrar los mecanismos ocultos que rigen el malvado comportamiento humano. Como en el caso de la propuesta hobbesiana, estas propuestas se adscriben a la idea de que el hombre es malo por naturaleza, o en palabras de Hobbes: el hombre es un lobo para el hombre (Cf., Imagen 14)

Decantándonos por este enfoque, finalmente lo único que interesara al científico social educado en el manejo teórico del conflicto social como anomalía destinada al fracaso, es la *acción social* a la cual lo único que le queda de humano es una cascara antropomorfa desprovista de voluntad real. Esta cascara termina por operar en función de una estructura todo poderosa, instrumental, y se le representa desde una categoría harto útil para las perspectivas del orden social y las estructuras: *el rol*, pequeño cubículo *identitario* (Cf., Imagen 15, 16). Sobre la *identidad* como espacio de dominación y constreñimiento de subjetividad, los campos de concentración representan una imagen donde tal situación se devela en toda su violencia:

El genocidio es la integración absoluta, que cuece en todas partes donde los hombres son homogenizados, pulidos –como se decía en el ejército- hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de nulidad total y absoluta. Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte (Adorno 1989, 362).

El *rol*, produce un entramado de cubículos que son el interior de la *jaula de hierro* de la dominación.

LA APPO, MÁS QUE UN CAMPO Y UN OBJETO

El desafío que la rebelión oaxaqueña del 2006 lanza en tanto nuevo paradigma para la comprensión del conflicto social, desborda a la noción bourdieana de *campo* y *objeto de estudio*. La invitación de Bourdieu a comprometer apuestas teóricas muy altas mediante objetos empíricos muy precisos y a menudo aparentemente mundanos (Bourdieu y Wacquant 2005, 308), puede ser entendida como un compromiso importante por parte del científico social ante las particularidades para

rastrear la emergencia de subjetividades. Para Bourdieu esto implica intensificar la mirada sobre aquellos aspectos que tradicionalmente han sido menospreciados por la *moda teórica*. Pero quizá, aquello que la teoría menosprecia es en realidad lo que no aborda o desarrolla desde sus bases epistémicas. Bourdieu critica que los científicos sociales que piensan que “la importancia sociopolítica de un objeto es suficiente en sí misma para garantizar la importancia del discurso que emiten” (*Ibídem*) y terminar haciendo investigación social de la mano del poder. Ejemplifica en Parsons este hecho, y coincidimos, en que Parsons desarrolla una teórica que termina por ser supra social, en palabras de Bourdieu “teoría teorcionista al estilo Parsons” (*Ibídem*, 313). La dominación no tiene problema con estos enfoques, pues, incluso, pueden abordar problemáticas incómodas al poder sin consecuencias teóricas ralmente críticas. El contacto calculado con la realidad ahí donde no estalla, se logra por medio de un laberinto de proposiciones.

Pero, a pesar de estas coincidencias con Bourdieu, creemos que la aproximación al conflicto desde sus nociones de *campo*, *objetivación* y *capital simbólico*, son una aproximación ligera, *light*, pues no despliegan la idea de un cambio radical de forma crítica a la modernidad. Se agotan a sí mismas como una versión ligera de lucha de clases y se les escapa el antagonismo.

Parafraseando a Bourdieu, si gran núcleo empírico del que el conocimiento emana para ser abordado, es la realidad; entonces, no solo el oficio científico sino la comprensión de la sociedad se desarrollan a través de modos de transmisión que son enteramente prácticos (*Ibídem*, 311). Podríamos decir, desde las propias categorías de Bourdieu, que estos modos, lo que transmiten son *capitales simbólicos* y esto acontece en esos espacios en los cuales la sociedad y las subjetividades se desarrollan: *campos de poder*. En efecto, hemos dicho que esto no es más que la versión ligera de la lucha de clases, porque los *campos de poder* pueden ser vistos como los contraflujos de realidades subjetivas insertas en la lucha cotidiana contra la dominación, ya sea por detentarla o, por liberarse de la misma. Bourdieu explica estos contraflujos como *capitales simbólicos*, modos de saber que entran en juego e implican conflicto y tensión. Si radicalizamos la propuesta categorial de *campo* y *capital simbólico*, como manifestaciones sociales de lucha de clases, nos encontraremos con un *campo* definitivo del conflicto social contra el que muchos campos contenidos en su interior luchan. Tenemos que pensar en un gran *campo absoluto* que no sería más que la *totalidad capitalista* en su dinámica hegemónica y homoge-

nizante. Entonces, lo que aparece como una lucha por el poder entre identidades, se manifiesta en su totalidad como una lucha contra el poder. Es por esto que Bourdieu nunca rompe con Marx, pero tampoco lo presenta cómo componente teórico radical en su teoría. Este casi imperceptible proceso de volver ligeras y relativas categorías profundamente críticas y de perspectiva antagónica, conllevan también a hacer investigación de la mano del poder, incluso, con un discurso revolucionario. Podríamos hablar incluso de la des-radicalización políticamente necesaria de la teoría marxiana.

Esta crítica no implica desechar a Bourdieu, pues nada impide aproximarnos a las particularidades desde los *campos de poder* que las contienen, pero no pueden ser nuestro horizonte explicativo. El problema en realidad es su carácter de *categorías adecuadas*. Definir a la APPO como un campo es correcto, pero pensar que es un campo en sí, desvincula a la APPO como expresión conflictual de un desajuste en y contra la totalidad capitalista. La aproximación de Bourdieu al cambio social se detiene ante las contradicciones de la totalidad, ante lo que hemos llamado *el campo absoluto*. Este aligeramiento de las categorías como espacio de despliegue del conflicto y el antagonismo preocupó a la *Escuela de Fráncfort* y es a esta corriente la que presenta sus críticas agudas. Adorno había señalado esta cuestión en Dahrendorf y la forma en que el término *conflicto*, perdía, sutilmente, su carácter crítico:

La «teoría coercitiva de la sociedad» que Dahrendorf enfrenta a la del consenso es contraria a ella solo en la medida en que modifica el acuerdo tradicional-liberal en el orden normativo, teniendo en cuenta también rasgos posliberales, a saber, los del mundo administrado. El conflicto no emerge como categoría social hasta que desaparece la competencia en su forma antigua y la lucha de clases manifiesta; en esta medida es una categoría adecuada. [...]

El término conflicto social desvía tanto del terror mortal del mismo como de su base objetiva en los antagonismos sociales. Éstos se ven neutralizados convirtiéndose bien en modos de conducta de individuos concretos –por ejemplos de inadaptados a la denominada cultura en la que se encuentran-, bien en comercio entre grupos, organizaciones y lo que sea. Semejante desplazamiento se inserta dentro de las tendencias preponderantes de la sociología actual. Éste se resiste a una teoría crítica de la sociedad. (Adorno 2004, 169-170)

Otro concepto del que mantendremos distancia, respecto a Bourdieu, es el de *construcción del objeto de estudio*. Confrontando esta idea proponemos *la deconstrucción del sujeto que estudia*. En *La tarea del traductor*, Benjamin (2006) expone que, al aproximarnos a un texto (y la subjetividad que contiene al interior) es en realidad el texto el que nos lee y se aproxima también hacia nosotros. Es el movimiento de la historia contenida en los objetos, aparentemente lejana, que sin embargo, se desplaza a la velocidad del pensamiento hacia nuestra mirada para interrogarnos y deconstruirnos. Desde esta óptica, podemos pensar que, más que constructores de teorías, somos subjetividades constantemente en deconstrucción en tanto sujetos inmersos en la sociedad, a pesar del sentimiento de superioridad que *el privilegio epistemológico* produce. Es común escuchar que es un privilegio el poder dedicarse al estudio de la sociedad, sobre todo, con las comodidades que un centro de investigación ofrece. Aquí radica el error, en el inicio de la propia valoración como privilegio. ¿Qué sucedería si en lugar de pensar que es un privilegio pensásemos que es un error?, es decir, que asumiéramos que es un error que sea un privilegio. ¿Por qué es un privilegio y cuál es la forma de nuestro rechazo a una situación así? Este giro desgasta la idea de aproximarse objetivamente al objeto, y muestra los límites de la llamada *vigilancia epistemológica*.

Lo que tenemos, entonces, es distinto: la comprensión del objeto, desde el objeto mismo. Esto nos permite comprender la *objetivación* no como la abstracción *adecuada*, sino como abstracción que es preciso evitar en sí como fin teórico, y que no es más que un instante material de la subjetividad que se expresa en acción. Desde esta visión, entonces, el conflicto como objetivación es en realidad la manifestación vertiginosa de un instante que contiene antagonismo en su interior a la vez que expresa antagonismo con lo que la rodea. Acercar al concepto algo que es proceso y contiene sus propias contradicciones, adecuar ese proceso como objeto o categoría, dentro de un sistema teórico lo *estatiza*, *estetiza* y mutila sus contenidos particulares. En sus últimos escritos Bourdieu parece consciente de esto, pero eso no evita que su teoría se convierta en un campo de poder *ad infinitum* que *relativiza* la lucha constantemente, para dejarnos simplemente orbitando la comprensión más acabada de la *acción social* y en una eterna adecuación del objeto de estudio y la teoría. La crítica implica una voluntad de recuperación de lo criticado a pesar de las discrepancias. La crítica a Bourdieu (y cómo varemos más adelante a Foucault) es que, al mismo tiempo que señalan al poder, pueden dejarnos atrapados en él,

pues el *campo*, con su relativismo se conjuga con la *dominación* como propuesta ontológica y acaba siendo un laberinto infinito. Esto no demerita en absoluto la importancia de sus contribuciones epistémicas que son útiles para la construcción de un microsociología y exploraciones de las tensiones internas dentro de las subjetividades. Con todo, no nos desmarcamos por completo de Bourdieu, pues aun su perspectiva es más avanzada que el multiculturalismo –el cual no trata al poder como idea sino como figura estatal incuestionable -, como veremos más adelante al abordar de lleno las metateorías de la acción social de Giddens, Tarrow y Touraine en un capítulo posterior.

FOUCAULT Y BENJAMIN, CERCANOS PERO DISTINTOS

La filosofía foucaultiana y benjaminiana nos invitan a descubrir los orígenes de los sujetos en rebelión. En este sentido, la *historia a contrapelo* es parecida a una genealogía de la rebelión sofocada. Esta historia a contrapelo se rebela contra la oficialización y museificación de la derrota. Constantemente nos cuestionamos sobre la historia que conocemos: ¿será así la historia que se cierra y fetichiza en las leyes de los Estados, en los medios de comunicación, la historia oficial? Estas dudas emergen de sentimientos indescriptibles de vacilación respecto al orden que nos rodea.

Las imágenes que la historia oficial nos presenta son una apariencia. Lo más próximo a quien contempla, lo primero que se le aparece, no es tampoco socialmente en modo alguno lo primero en sí (Adorno 2004, 170). Por eso, estas dudas son la *resonancia* que del estertor de las rebeliones sofocadas, que se niegan a morir en un mudo lamento. Son la negativa a aceptar la dominación como fin de la historia y como ontología. Benjamin avanzó en este sentido más allá en el murmullo de los silencios de la historia, en aquello que nos hace similares a los vencidos, en un instante en que el tiempo pierde su distancia y nos reconocemos como frente a un espejo que nos cuestiona. Sentimos una vacilación frente a la más comprobada de las verdades. El panteón de la dominación está lleno de movimientos sociales, rebeldías, que han sido enterradas vivas antes de permitirles avanzar en la construcción del antagonismo ante un sistema represor. Estos mausoleos, ha sido preciso mantenerlos cerrados por la fuerza, en eso se invierte mucho presupuesto. Debemos abrir estos mausoleos, liberar lo que hay en su interior desde la memoria y el ejercicio crítico de dimensión redentora:

Tenemos que preguntarnos si los acontecimientos sucedidos inmersos en los conceptos de la escritura hecha mito, o lo que se expresa en las escrituras y los muros de la historia no existían anteriormente en las tradiciones del lenguaje y el conflicto (Matamoros 2007, 197).

¿Qué es lo que estatizan, estetizan, museifican y petrifican las estatuas del poder? Dentro de ellas, detrás de esos labios de piedra, se agita el estertor colectivo de la historia de la rebelión como grito fundacional. Este grito, redimido, implica la actualización de los pendientes de la historia, es la voz de los vencidos hablando a través y junto con los que se niegan a dejarse vencer aquí y ahora. El grito de ¡ya cayó, ya cayó!, ¡Ulises ya cayó! de los oaxaqueños, el ¡ya basta! del neozapatismo, ¡que se vayan todos! de Argentina y hasta el cotidiano *saludo de la porra* en las gradas del estadio de fútbol contra la autoridad que asistió al partido, son imágenes de ese grito en rebeldía. Su significado no está en su apariencia, sino en sus contenidos, el grito como denuncia y rechazo contra los absurdos del poder vertical. Grito de individuos en rebeldía que desdibujan la individualidad que los escinde, se acunan al entrar en fase armónica en un grito de negación y desafío al poder desde las heterogéneas experiencias de resistencia cotidiana:

Nuestra disonancia surge de nuestra experiencia, pero esa experiencia varía. A veces, es la experiencia directa de la explotación en la fábrica, de la opresión en el hogar, del estrés en la oficina, del hambre y la pobreza o la experiencia de la violencia o la discriminación. A veces lo que nos incita a la rabia es la experiencia menos directa de lo que percibimos a través de la televisión, los periódicos o los libros (Holloway 2002, 13).

Este grito-canto es la objetivación colectiva de un deseo de rebelión. Cuando este grito-canto se sostiene y se amplifica desafiando la temporalidad de la dominación, desborda el *continuum* de la historia con una fuerza tal que la dominación pierde el equilibrio delicado que la mantiene precariamente en la pequeña punta de la pirámide del poder. El ¡Ulises ya cayó! de la APPO fue el anuncio de la rebeldía oaxaqueña:

El aparato estatal desapareció durante meses; [2006 en Oaxaca] las policías uniformadas acuarteladas; el gobernador mismo utilizaba hoteles para hacer reuniones al vapor y los burócratas y funcionarios públicos fueron concentrados en pequeños locales escondidos (Torres 2007, 41)

En el *continuum* y su ruptura, Benjamin vuelve a darnos pista de un más

allá que rebasa a Foucault, quien orbita siempre la idea de poder, pues en Oaxaca la esperanza **no peleó por el poder sino por la desaparición del poder y sus formas hegemónicas y represivas**. Cuando el *continuum* se restituye, cuando las *manos invisibles* vuelven a postrarse alrededor del cuello de la historia para enmudecerla con la muerte, el olvido y la difamación de los rebeldes, es imprescindible el rescate de los muertos que se niegan a morir. Sobre esto hace énfasis la tesis VI sobre la historia (Benjamin 2005, 20)

Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que esta compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer. [Fragmento].

Esta sensibilidad del historiador solo es posible si el historiador mismo está atravesado por el dolor de la derrota y la muerte, los contenidos metafísicos de la historia se escuchan con los oídos de la experiencia. La coartada de la historia del poder busca *desaparecer las causas de la forma*, un movimiento en el cual –en palabras de Bloch- *lo producido desaparece a lo productor* (Bloch 1980), es decir, la esencia se esfuma en la apariencia: el olvido. Si se llega a pasar esto por alto, la consecuencia es la autarquía como dinámica de la historia y la derrota como horizonte. Sostenemos que es en el *aparente* vacío y la derrota donde se oculta el verdadero contenido de la rebelión, la experiencia en formación convulsa que aún no es asimilada racionalmente por los oaxaqueños y se expresa como desesperanza. Este sentimiento se agudiza por el cinismo del poder restituido que, olvida su ruptura, y se maquilla de invulnerabilidad.

En este sentido, la genealogía foucaultiana es útil, pues puede verse como un forense que duda de la muerte misma y comienza a rastrear el complejo entramado de relaciones que nos presentan el fracaso (la muerte estéril de un movimiento social) como hecho factico e irremediable. El forense foucaultiano es un necio suspicaz ante la relación inmediata entre forma-contenido del fracaso y derrota. Esta relación le parece aparente y sospechosa. El análisis histórico de ese *querer-saber* que recorre la humanidad pone, pues, de manifiesto que no hay conocimiento que no repose sobre la injusticia (Foucault 1997, 70) o como lo expresa Benjamin en un fragmento de la tesis VII:

No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como este no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmi-

sión a través de cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo (Benjamin 2005, 22).

Desde Nietzsche, Foucault insistirá que la genealogía es un trabajo laborioso que busca romper con la historia de los vencedores, desde aquello que los vencedores callan. Es preciso navegar contra el viento, por medio de un juego de velas capaces de llevarnos al origen y la procedencia de las insurgencias, a pesar de que ese viento este en contra. En este sentido, la historia en forma genealógica tiene mucho que ver el *salto de tigre al pasado* (Benjamin 2007). Este salto dibuja una parábola sobre el tiempo de la dominación, todo ese cúmulo que es tiempo de muerte planificada, y salta de excepción en excepción, de rebeldía en rebeldía, es decir, entre las discontinuidades del poder con tanta insistencia, que pareciera posible arribar a la rebeldía originaria, la de Adán. Por lo tanto, en Benjamin, el salto de tigre se dirige a un tiempo sin dominación, a contra flujo del presente de la dominación, es decir, se dirige al tiempo *adámico* del paraíso y el *tiempo perdido* de Proust. La parábola que describe este salto al pasado, sobrevuela el tiempo de la dominación. La operación teórica implícita en esta imagen dialéctica, demanda un movimiento más radical que el foucaultiano viaje contra el viento de la dominación usando a la dominación. El inicio de este salto es en sí la irrupción de una temporalidad distinta, antagónica, y su forma es la rebelión. Esto es mucho más que la iniciativa solidaria de un teórico por averiguar la verdad.

Las metáforas que Foucault y Benjamin utilizan son objetivaciones de complejos procesos simbólicos de contenidos sociales, resinificados epistémicamente de forma crítica: imágenes dialécticas. Es preciso deconstruirlos atentamente para dimensionarlos, contextualizarlos, desde la subjetividad sujeta a deconstrucción, incluida la propia. Esto supera la enunciación, la construcción, la taxonomía y la simple contemplación teórica. Cabe decir que la mirada genealógica foucaultiana deja claro que “no va en búsqueda de una identidad originaria, al contrario, se empeña en disiparla” (Foucault 1997, 69). La cuestión de la identidad es compleja y delicada, por ejemplo, desde un enfoque *adorniano* esta idea de Foucault es totalmente empática¹⁴. En ambos casos, Adorno y Foucault expresan que la identidad

[14] Recordemos la acotación en la *Introducción general* donde se aclara que, en Ernst Bloch, la idea de identidad es distinta a la de Adorno y ambos autores son fundamentales en el texto.

es procesual, no está exenta de historia y, por lo tanto, de conflicto. Pero *identidad originaria* y *ruinas* son límites intensos entre la mirada genealógica de Foucault y la historia a contrapelo de Benjamin, ahí es donde su mirada se bifurca abruptamente. La divergencia fundamental entre nuestros dos autores es que la genealogía de Foucault nos permite encontrar entre las ruinas los vestigios de la encarnizada batalla por la dominación y el poder, y sobre todo, el derecho de los dominados a detentar y luchar por el poder. En contraste, y aquí radica el motivo de nuestra elección por Benjamin como plataforma epistémica, *la mirada a contrapelo* nos permite encontrar el *núcleo utópico* entre los escombros del fracaso, un núcleo utópico que contiene lo humano como rebeldía ante lo *identitario* –en términos adornianos– en tanto forma instrumental y nominativa de lo humano. La lucha es por lo humano, no por la idea de poder. Benjamin nos permite caminar al revés y ver nuestro andar entre las ruinas de las transgresiones y los desafíos a lo establecido, no solo como vestigios de la lucha por el privilegio de la dominación, sino como rebelión contra el poder mismo, y el olvido de las esperanzas y experiencias que resguardan el *sentido* de la subjetividad insubordinada a través del tiempo. En Benjamin, la geografía del fracaso se convierte en cartografía-evidencia de esperanza y experiencia de lucha, vestigios de *utopía concreta* que es preciso re-animar. Esta es la razón por la cual se nos prohíbe leer el mapa del poder sin supervisión, pues contiene toda la topografía del horror, los métodos de la dominación y por lo tanto, las claves de su superación. Benjamin nos permite ver que existe un contenido utópico al mismo tiempo que un deseo de redención de los vencidos en el corazón mismo del índice del horror explorado por Adorno en *Mínima moralía* y *Dialéctica negativa*. Nadie teme más a los muertos que el asesino (Cf., Imagen 17) Atender este mapa, producto de una arqueología de las derrotas desde una genealogía crítica de la historia, es decir, mirarlo a contrapelo, es dilucidar el despliegue de lo que ha sido aplastado en pos de una superficie de falaz lisura histórica, una apariencia tersa, sin abruptos ni irregularidades, sin cicatrices. El interés *arqueológico* del saber y *la mirada a contrapelo*, son perspectivas que dan origen a la obra de *Los Pasajes*. Estas miradas descubren ese momento donde las victorias del poder no pueden evitar dejar un rastro de barbarie. No hay crimen perfecto reza el adagio. La dificultad de trascender la edulcorada apariencia radica en que el horror maquilla a los muertos e intenta presentarlos como muerte natural, ontologizada, el inevitable final de la rebelión, y construye una historia de superficie perfecta, buscando ocultar las cicatrices que

son evidencia de una pluralidad polimorfa, de lo heterogéneo en lucha contra la mutiladora homogeneidad del *status quo*.

OTROS TIEMPOS, OTRAS SUBJETIVIDADES

El libro de *Los Pasajes* de Benjamin, así como los anhelos esquizofrénicos, sofisticados y superficiales del *flâneur*, nos permiten ver que la subjetividad ha sido enajenada por la mercancía y el discurso histórico oficial, y así, enajenada, reaparece en un sujeto desdeñoso de su propia derrota. Este desdén que se presenta como estética melancolía, incómoda para la felicidad impecable de la modernidad, es cristal de roca para explorar el desajuste antagónico de la subjetividad. El *flâneur* no expresa obsesión por el poder, sino el desprecio absoluto por este desde la subjetividad mas desposeída y a la vez esquiva.

El tiempo oficial es, en los escaparates de la mercancía, el *tiempo socialmente necesario* que ha subsumido e instrumentalizado la belleza del *trabajo concreto* y el *valor de uso* bajo la *forma valor* (Cf., Imagen 18), misma que se objetiva en el trabajo abstracto. Un tiempo que devora cualquier otra temporalidad que dispute su hegemonía (Cf., Imagen 19). Pero el *flâneur* deambula por ahí riéndose precisamente del tiempo socialmente necesario, el tiene el suyo, esto es lo que molesta tanto a la *doxa* con agenda urgente y a los “sujetos revolucionarios” perfectamente definidos y ajustados a dicha agenda.

La emergencia de otras formas de vivir el tiempo, temporalidades que obstaculizan y se resisten al tiempo *socialmente necesario*, lo han hecho desde siempre, esto es, lo preceden como forma de temporalidad. Estos *otros tiempos* han sido un factor determinante en la constitución de experiencias de rebelión especialmente agudas, como puede observarse con nitidez en la APPO:

Un espacio plural donde conviven, guardando su autonomía, numerosos grupos y organizaciones, algunos de cuales antes del 14 de junio estaban confrontados por fuertes diferencias políticas o ideológicas y que se unificaron en torno a la demanda histórica de gran parte del pueblo oaxaqueño: la destitución de Ulises Ruiz (Torres 2007, 34).

Esta *polimorfidad*⁵ temporaria, imprime una dinámica social heterogénea y comunitaria a los movimientos sociales rupturistas del tiempo lineal homogéneo, por la condensación de las particularidades antagónicas en las subjetividades. Al condensarse, ensanchan dicha ruptura. Estos *otros tiempos* nos permiten ver que el seductor, espectacular y homogéneo tiempo de la perfección embriagante de la instrumentalidad tiene una dolorosa grieta que ha avanzado junto con él y esta grieta está conformada por temporalidades distintas. Ahí donde la totalidad capitalista logra reprimir estas otras temporalidades, siempre existe un estertor remanente, subterráneo, vibrando la aparente superficie estática de la dominación. De esta forma, una dolorosa vulnerabilidad sistémica se nos devela desde la cuestión de la temporalidad; el *flâneur*, el *lumpen*, los parias improductivos de la sociedad, los poetas y las marginalidades que no acaban de ajustarse ni conformarse con la explotación, crean y recrean instantes otros con un tiempo propio, desajustado y discontinuo a la dominación.

La experiencia original de lucha intensa entre temporalidades se da entre la infancia y la adultez. Los niños sufren la irrupción de las formas estructurales aprendidas por los padres (una larga cadena) en forma de educación y disciplina. El adolescente puede ser visto como el vengador rabioso del niño muerto por la exigencia de madurez. La adolescencia es la última batalla de la autenticidad y de su resultado depende la construcción de la identidad y el rol como introyecciones que condicionan al sujeto. La inocencia del incesante ¿por qué? del niño que a todas horas pregunta, (y encuentra el límite tajante y dogmático en el ¡porque lo digo yo! del padre *sin tiempo*) regresa en la adolescencia de forma crítica y radical, irracional y dislocadora, que presiente que está rodeado por apariencias que le imponen falsedades. Quizá la crueldad mayor se encuentre en que se le llame *adolescente*, una identidad que se designa como dolor andante. En efecto, nada hiere más a las formas osificadas del orden establecido que la rebeldía intensa de la juventud que defiende su propia agenda, su propia forma de vivir el tiempo:

El *teenager* lleva las primeras arrugas del consumidor. Pocas cosas le separan del sexagenario; consume más y más aprisa, ganando una vejez precoz al ritmo de sus compromisos con lo inauténtico. Si tarda en reapropiarse de sí mismo, el pasado se cerrará a sus espaldas; [...] Ha entrado [¿o fue introducido?] en la trivialidad

[15] Lo polimorfo en la sexualidad como idea potencialmente constructora de un mundo sin represión es el fundamento teórico que sostiene el presente argumento desde Marcuse (1986).

del mercado, aceptando intercambiar contra su representación en la sociedad del espectáculo la poesía, la libertad y la riqueza subjetiva de la infancia [...]

Para el anciano dos meses caben en un puñado de minutos. Las jornadas del niño escapan al tiempo de los adultos, constituyen un tiempo hinchado por la subjetividad, por la pasión, por el sueño habitado de lo real. [...]

Nuestros recuperados deseos de la infancia recuperan la infancia de nuestros deseos (Vaneigem 1998, 232-234).

Discutir la cuestión de acción, orden, conflicto y cambio social tiene su núcleo crítico y potencialmente transformador, en la cuestión de la temporalidad y, el arte, como espacio lúdico de libertad creativa absoluta. Por eso Walter Benjamín es fundamental en el análisis que estamos desarrollando. También podemos encontrar nítidamente la cuestión de *otros tiempos* en la siguiente imagen:

“Nosotros tenemos tres tiempos”, me dijo Rosalita, una de las promotoras de la Escuela de Idiomas (CELMRAZ) de la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista, ESRAZ [...] “El tiempo exacto, o la hora exacta, es uno de esos tiempos”, continúa Rosalita. “El tiempo exacto es el tiempo del reloj, el tiempo del comercio... Ustedes están dominados por ese tiempo, casi completamente. Pero para nosotros existe la hora justa, o el tiempo justo, que es el tiempo de la comunidad y la naturaleza. Hay comunión allí, no hay comunidad sin naturaleza, sin su respeto. El tiempo justo no se puede subordinar al tiempo exacto. [...] Es el tiempo de los abuelos... ellos nos heredaron ese tiempo, que es hora de la necesidad de la persona, porque no es bueno trabajar continuamente. [...] Pero además, nosotros los zapatistas tenemos la hora necesaria, el tiempo necesario, que es el tiempo de la revolución. Aquí vivimos esos tiempos. Esa es la autonomía que vivimos y que luchamos.”¹⁶

Durante los meses que duró la toma de la ciudad de Oaxaca por la APPO, fue la afluencia de experiencias comunitarias de profundo arraigo con la tierra, de juventudes urbanas marginales y gente común, quienes fortalecieron sustancialmente la capacidad de resistencia y autogestión de una ciudad sin Estado, con una eficiencia tal, que el poder no pudo esperar las famosas *contradicciones internas* como elemento de fracaso del movimiento. Fue necesario el uso del terror para expulsar esas experiencias temporarias que no viven subsumidas al *tiempo exacto*, como lo

[16] Texto inédito de Sergio Tischler. *La memoria ve hacia adelante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales*. Octubre de 2010.

llama Rosalita. La tradición del *tequio* en Oaxaca es sin duda una objetivación comunitaria de una relación social saturada de una temporalidad que tiene que ver con el *tiempo necesario* del ejemplo citado. Esto constituye un fuerte paradigma dentro de los desafíos que los movimientos de ruptura del tiempo lineal homogéneo presentan. Esa es la grieta en la dominación que hemos de ensanchar, constelando las temporalidades negadas por la versión de los vencedores y su tiempo. Pero no solo como sujetos con derecho a la rebelión, como bien apunta Foucault, sino también, y más allá de eso, desde Benjamin, como humanos indignados por todo aquello que contraviene a la humanidad misma y la cosifica.

El inicio de la ruptura no tiene porque ser complicado ni cuestión de profesionales, basta, y ha bastado, el simple sentimiento de hartazgo que no necesita explicación racional para tener validez, mucho menos para existir y estallar. El presentimiento de la ubicación del templo mayor en la ciudad de México, comenzó al observar las piedras que conformaban la catedral, los vestigios incrustados en el presente que nos hablan de los vencidos en el corazón mismo de la estética del poder, tiempos incrustándose y atravesando otros tiempos. Pero no solo la mirada, también el oído puede hacernos despertar cuando, diría Bloch, escuchamos el crujir de los huesos de los muertos bajo nuestros pies (Bloch 1980). En este sentido, no estamos rodeados de cosas, sino de productos del hacer humano. Estos productos son y contienen memoria, experiencias que se resisten a ser borradas por *el valor* y la violencia.

Nos horroriza saber que los huesos sobre los que pisamos, son huesos humanos, cuya desesperación se convirtió en trabajo por causa de la instrumentalización de su necesidad y la *escases planificada*¹⁷. Son experiencias que provienen de tiempos en conflicto con el *tiempo-mercancía* (Vaneigem 1998, 237) y nos constelamos con estas experiencias desde la crítica y el imaginario que sueña con lo imposible utópico en este mundo.

La mirada a contrapelo se desliza de la política persiguiendo las apariencias y las acorralla en la estética, los huesos de los muertos son la forma. Cuando sostenemos un lápiz en nuestras manos podríamos pensar en la miseria y la explotación

[17] Marcuse plantea la *organización específica de la escasez* frente a la idea simple de la escasez como “hecho bruto” y natural (Marcuse 1986, 51)

que lo hizo posible, quizá, en un estado empático intenso, hasta lloraremos. Por eso es imprescindible articular las formas que nos rodean con el presente convulso en rebelión y la memoria, pues cuando esta articulación se sostiene como constelación y logra agudizarse como un tiempo cuajado de antagonismos, se abre una fisura en el tiempo de la dominación, el tiempo que rige nuestra cotidianidad. Esta falla –o *grieta*, diría Holloway- anida lo que Benjamin ha llamado *mónada*; la cual, emite una vibración que se amplifica al acomunarse con otras fisuras hasta convertirse en algo más profundo, una ruptura-irrupción en el sistema, como en el caso de la comuna de Oaxaca.

Recapitulando, lo que nos interesa de la genealogía foucaultiana es su mirada crítica de la historia, tomar la invitación de Foucault a separarnos de todas nuestras fuentes reales y sacrificar el movimiento mismo de la vida exclusivamente en aras de la verdad (Foucault 1997, 74) diremos, pero aclaramos, no en un sentido nihilista, suicida ni sacrificial, sino en la toma de un riesgo tal, que quedemos ante la gran raíz inalienable: la inmanencia mas inmanente (Bloch 1980, 422), bajo un principio de esperanza de lo todavía no actuando en las discontinuidades del tiempo del poder.

ABSTRACCIÓN Y SUBJETIVIDAD: EL DESGARRAMIENTO DEL MOVIMIENTO SOCIAL

Lo central de este debate y una preocupación cardinal del presente trabajo, es cómo evitar la fetichización, el desgarramiento del movimiento social y su caída como fracaso o concepto inocuo, aseptizado por el objetivismo reificante de lo apolítico en lo político. Entonces cabe insistir en las preguntas ¿cómo acercarse al conocimiento de la APPO sin quedar atrapado en las redes conceptuales de la teoría empirista o abstracta?, ¿cómo comprender o recuperar ese instante de ruptura del *continuum* de la historia de la dominación para evidenciar las estructuraciones concretas de la subjetividad negativa y antagónica en lucha?, ¿puede el arte ser útil en tanto espacio de libertad y subjetividad irrestricta? Como mencionamos anteriormente, la respuesta a estas preguntas debe aspirar a ser una respuesta capaz de develar la dimensión utópica del movimiento social en tanto *ruptura del tiempo lineal homogéneo*. Para no perder de vista la dimensión utópica del conocimiento teórico frente a la praxis de los sujetos del movimiento social, hay que recordar que,

entre ambas, media un espacio de intersección en conflicto dinamizado por la no adecuación y la no identización de una cosa a otra. Con esto en cuenta, seguimos tras “la utopía del conocimiento [que implica] penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquellos” (Adorno 1989, 18), es decir, intentamos hacer implícito en el pensamiento lo explícito en la realidad de forma mutuamente resignificante, una dialéctica vertiginosa. Esto implica un proceso de abstracción, no para explicar la realidad, sino para explicar y acompañar el proceso que el movimiento social representa como manifestación de una realidad actuante y antagónica. Cuando nos preguntamos, al principio de este subcapítulo, si el arte era y es útil para aproximarnos a estos procesos, la respuesta es sí, básicamente porque el arte se comporta de una forma muy similar, y esto nos permite animarla como imagen dialéctica de estos procesos:

Arte y sociedad no pueden ignorarse porque el arte mismo es un fenómeno social. Lo es, primero porque el artista por originaria que sea su experiencia vital es un ser social; segundo, porque su obra, por honda que sea la huella que deje en ella la experiencia originaria de su creador y por singular e irrepetible que sea su plasmación, su objetivación en ella, es siempre un puente, un lazo de unión, entre el creador y otros miembros de la sociedad; tercero, porque la obra afecta a los demás, contribuye a elevar o desvalorizar en ellos ciertos fines, ideas o valores; o sea, es una fuerza social que, con su carga emocional o ideológica, sacude o conmueve a los otros. Nadie sigue siendo el mismo después de haber sido sacudido por una verdadera obra de arte (Sánchez Vázquez 1982, 112).

Nadie sigue siendo el mismo cuando ha participado de la rebelión, cuando se ha quebrado su ser ante el miedo y la represión. Las evocaciones de estas experiencias, son alegorías de la resistencia cargadas de símbolos surrealistas y anhelos utópicos que desafían esquizofrénicamente a la realidad represiva. Haciendo una metáfora, como el parto, el movimiento social de la APPO, como ruptura estética y social, implica cambio, así como la emergencia de lo nuevo en una realidad dada. Es decir, otra forma de ver el mundo irrumpe en la forma establecida por el dolor y el pesimismo ante lo que parece imposible de cambiar. El dolor vivido nos urge a su comprensión dialéctica como realidad y no como concepto. Esto nos habla de tener y mantener sensibilidad suficiente para entender que algunas cosas, al conceptualizarse y tratarse de forma abstracta, son un desgarramiento de la realidad y por lo tanto reificación de la misma. Este es un problema recurrente en la idea de la

APPO y su *construcción como objeto de estudio* a modo. Su adecuación categorial termina por ajustar la experiencia con sus contenidos inexplicables a la teoría por la obsesión de la *objetividad*. La *vigilancia epistemológica* no es suficiente para resolver este problema. Si esto no se tiene en cuenta, el dolor se vuelve una abstracción, el movimiento social una abstracción y nos convertimos en creadores de almas en pena, de objetos de exhibición en el circo de los fenómenos teóricos (Cf., Imagen 20), taxidermistas del conflicto social. Esto precisamente sucede al arte cuando pierde el *aura*, algo se ha desgarrado de él al fetichizarlo como mercancía. Abonando al debate que lanza Adorno contra la categorización del dolor, podemos decir que el dolor elevado a concepto es la instrumentalización del dolor en un sistema cerrado de proposiciones que, al igual que la dominación, le han conferido un lugar específico y obligado, es decir, le han conferido una *identidad* dentro de un sistema de referencias. El *dolor identizado* es la operación teórica y política que da tanta aceptación a los estudios multiculturales, pues permiten el manejo estéril del desgarramiento por medio de la creación de *roles específicos, especializados*, creando la ilusión de comprensión y alivio sin conflicto radical de la subjetividad aplastada. Solo la constelación radical de lo *no identitario* desde su dimensión antagónica contra la totalidad capitalista, nos permite salir del espejismo de la multiculturalidad y el Estado. Este es un problema del que adolece la *Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales*. Precisamente los movimientos sociales, los nuevos y los inmemoriales, son expresiones de lo *no identitario* dentro de la sociedad, en cuanto ruptura y transgresión de lo establecido. Y esto es un parangón con el arte y las rupturas estéticas en tanto experiencias y *haceres* creativos que desafían y desbordan los conceptos instrumentalizados, sedimentados por la estética osificada del poder. En su emergencia hacen estallar las estructuras petrificadas del arte y de la sociedad.

Si alguna autenticidad hay al aproximarse a la subjetividad rebelde por nuestra parte es el hecho de dejarse penetrar por sus anhelos, dolores y mirar con sus ojos; precisamente como hace el Ángel de la historia de Benjamin, que mira la distancia y el tiempo que lo aleja de las ruinas de la rebelión con la angustia de ser arrastrado por el viento del progreso y la catástrofe que apila despojos sobre lo humano hasta desaparecerlo. De lo contrario, la mirada histórica y del presente, es una mirada descriptiva, estéril, que simplemente constata el horror de la derrota, la catástrofe de la naturaleza humana, y no se duele contra el aplastamiento de la barbarie civilizatoria ni a favor de los anhelos humanos del sujeto aplastado. En-

tonces, la propuesta es mirar con los ojos de antagonismo la lucha de La Comuna de París contra el imperio y Versalles; la comuna de Oaxaca contra la insoportable veleidad del poder (Cf., Imagen 21); de los movimiento estudiantiles del 68 contra un sistema insostenible que devoraba el futuro; el levantamiento de Varsovia contra todo pronóstico de victoria frente al ejército Nazi; la primavera de Praga contra el poder estalinista; la barricada de 5 señores de Oaxaca, saturada de marginalidades marginales contra los pistoleros y asesinos del gobierno; las luchas en defensa del agua y la tierra por los pueblos originarios contra la repetición incesante de la *acumulación originaria*; el desafío del impresionismo como reacción al academicismo; el happening contra la frivolidad del pop art; el situacionismo que acompañó al mayo francés contra una realidad en la que parecía que nada pasaba; etc. Si no se tiene en el centro de la mirada esta naturaleza conflictual radical, a todos estos movimientos de ruptura y transgresión se les abstrae, se les confiere una ontología, una identidad y se les convierte en idea manipulable encerrada en nuestro impecable marco teórico, una mentira utilitaria para comprobar hipótesis que ontologizan la derrota y hacemos más altas e inaccesibles las torres de marfil del saber.

DOS IMÁGENES DIALÉCTICAS:

EL ESTUDIOSO Y EL ESTUDIOSO AMANTE

Ya nos hemos movido bastante lejos de el inicio de este capítulo, y el sentido de este corrimiento es la critica a la objetividad empirista. Este corrimiento se basa en la idea de que no es desde la objetividad que podemos leer el arte, ni comprender la historia a contrapelo. Como hemos observado, la objetividad cientificista es la idea de asepsia en las ciencias sociales y eso está muy bien para ciertas cosas. Pero, cuando nos aproximamos *objetivistamente* a la realidad en estallido, a la génesis de la rebelión como pasado pendiente irrumpiendo en el olvido del presente, cuando nos aproximamos a la historia en el momento constituyente, creativo, no repetitivo, de la realidad utópico-concreta de los sublevados, corremos el riesgo de ir protegidos por una epistemología que es como un extintor de emociones. Cuantas veces no se aconseja a los estudiantes que no desarrollen un lazo afectivo con sus objetos de estudio, que sean objetivos. En estos casos, la prioridad es conjurar la subjetividad con la premisa de conocer y construir conocimiento *objetivamente*. En este sentido, el sistema de abstracciones al que integramos nuestras observaciones y desde el cual comprenderemos lo sucedido, esta *aparentemente abierto* en tanto

el *objeto* se comporte dentro de los márgenes de lo esperado. En caso contrario, el sistema se cierra en forma de acotación del estudio y su objeto, de una forma tal, que pareciese que el dolor implícito en la realidad nos hubiese tocado y eso fuese un error; erigiremos barreras epistémicas contra aquello que no encaja. Sin embargo, desde que se *construye el objeto de estudio* se le asesina el alma, se enmudecen los gritos de esperanza de los muertos nombrando las posibilidades de cambiar el mundo. ¡Pero cómo vamos a hablar del alma en un trabajo de ciencias sociales! dirá la *doxa*. Tal es el reto al adentrarnos en las imágenes dialécticas de un movimiento social como la APPO, de retomar la invitación a la metafísica después de la industrialización de la muerte, que, dicho sea de paso, no deja de ganar eficiencia día a día. La objetividad entraña el viejo sueño idealista del utopista abstracto, esto es, la seguridad de que es la mente y sus ideas quienes producen la realidad de forma absoluta. Para ir desechando el conflicto social y sellarle la frente con la marca de lo anómalo, no hay más que imponer por cualquier medio un sistema cerrado de categorías para explicar la realidad y conjurar como *error* todo aquello que no lo verifique. Tal es el conflicto y las consecuencias que venimos apuntando entre las nociones de *orden social* frente a *cambio social* y cuya respuesta se halla en los movimientos sociales que hacen estallar el *continuum* de la historia y desafían el pensamiento y la mirada de la teoría como paradigmas inclasificables.

La instrumentalización del conocimiento es su distopía. Recurriendo a otra metáfora, esto puede representarse cuando pensamos que es posible deshacernos de las flores o las plantas medicinales porque hemos logrado aislar y producir sintéticamente su fragancia y sus componentes. Este conocimiento es una es aprehensión teórica fetichizante animada por la propiedad privada como ontología, queremos ser dioses de laboratorio. En términos de relaciones sociales, lo anterior implica la mutilación de lo vivido por la subjetividad; y como hemos venido insistiendo desde Bloch, *la desaparición de lo productor por lo producido*. Cuando esta desaparición sucede, entonces se presenta desgarradamente nuestro hallazgo y la esencia de lo vivido es vuelta teoría y concepto, después, la hipótesis que se propone como origen de esa realidad, será valorada en la medida que podamos mantenerla a salvo de la equivocación a lo largo de nuestro sistema teórico y la aprobación del jurado es más generosa. Poco a poco deja de importar si es auténtica o no, porque desde el principio hemos decidido lo que es verdad o mentira desde el método elegido. Aquí me gustaría hacer una metáfora. Pensemos en un **estudioso** de las aves y un

estudioso amante de las aves. Las aves, en la metáfora, pueden ser vistas como movimientos sociales de rebelión (como la APPO u otras rebeliones de la historia), o artísticos (como el impresionismo, el simbolismo o el arte abstracto).

El **estudioso amante** de las aves hará lo posible por desarrollar su comprensión sin privar al ave de su libertad. Su forma de aproximarse carece de método y en su lugar lo guía lo vivido (Vaneigem 1998) como experiencia de la vida contra la muerte, la experiencia no metodizada, que se adapta a cada movimiento del ave en su intento de comprenderla. Si algún método se implementa, dejará de serlo en medida que infrinja dolor en forma de intromisión, desgarramiento. Por ejemplo, se negará al cautiverio o a cortarle las alas al ave para inmovilizarla como posibilidades de método. Un ave que no vuela, que no anda en el cielo, no es ave. Tal es el problema intrincado del método frente a la subjetividad y, de la subjetividad frente al método. El *estudioso amante* se comporta como un ave en la medida de lo posible, comprende que la disección no es el camino a la comprensión de la totalidad que es la vida del ave y su entorno. Comprende que si esto se trastoca, de muy poco servirá una intervención quirúrgica a forma de doctor que cura. También, en la medida que se trastoca y trastorna el entorno del ave, estas intervenciones serán más recurrentes y paradójicamente más inútiles. El entorno es fundamental, pues está habitado por resonancias originarias. El estudioso amante, mira con los ojos del ave, comprende lo que de ella lo separa y lo que a ella lo une. Se resuelve el problema del *relativismo* al acceder a la comprensión concreta de lo relativo entre la mirada del ave y la humana. En ese momento nuestro estudioso amante abandona el laboratorio, las notas, y solo desea tener alas (Cf., Imagen 22) para seguir algo que ya no es su *objeto de estudio*, sino *sujeto de anhelo*.

¡Pero, como hablar de anhelos en un trabajo que exige objetividad dirá la *doxa*! Hay que aclarar al respecto que el estudioso amante sigue siendo un estudioso y volcará su conocimiento de forma testimonial, no nominativa ni moral. No ha olvidado su saber de estudioso, pero lo ha res significado, saturado de empatía. Esta es la potencialidad del apasionamiento en contraposición a la disciplina del método. Ya Bourdieu invita a no confundir la *rigidez* con el *rigor* (Bourdieu y Wacquant 2005, 317). Nuestro investigador desea ser ave, por ese deseo, más que estudiar comprende desde el ave misma, ha logrado mirar desde sus ojos y le duele su derrota vívidamente, no teóricamente en forma de lamento literario. Comprende que cualquier conocimiento es absurdo si se le aísla de los procesos que son lucha

constante y que no hay mejor forma de aproximarse a la comprensión que integrándose a las condiciones que hacen posible al ave. El choque de las alas con el viento es lo que hace posible el vuelo y desde aquí ya hay lucha. Sus impulsos por completo, respecto al ave, están encaminados a evitar, no solo su extinción, sino la miseria misma de comenzar su defensa. Comenzar esta defensa es ya un signo de alarma ya que con la muerte del ave, muere un pedazo de su alma: empatía y conexión subjetiva. Sobre esta empatía, podemos citar, por ejemplo, a los artistas que tienen un lugar secreto donde guardan sus obras más preciadas, las que no venderán a ningún precio y que solo abandonarían a causa de la muerte. Cuestiones que la objetividad mira con comprensión, pero con desprecio a la hora de pensarlo como ciencia.

El **simple estudioso** de las aves, el que no privilegia el amor, es el impecable biólogo del método, o en términos de sociedad, el positivista impecable de la *acción social*. Solo tiene una preocupación en el fondo de su mente, (aunque buena intención, su actitud de científico es en sí horrorosa pues ha olvidado *la dinámica dialéctica de lo exterior con lo interior*) que la ciencia esté lista para recordar al ave en lo que se aproxima el día de su extinción. A causa de la especialización fragmentaria sobre algún tópico específico, no comprende el entorno del ave. Desde la punta de la uña hasta el último rincón del sistema cardiovascular del ave (Cf., Imagen 23), este experto especializado, no comprende el entorno del ave y por eso necesita de otro experto en medio ambiente de aves, el cual a su vez no comprende nada del ave que no sea aquello en lo que se ha especializado. La especialización del conocimiento acarrea saberes para los que francamente habrá que esperar algún para tener clara su utilidad aunque también podremos verlos convertirse en productos y necesidades creadas para su consumo. Dicho sea de paso, su preocupación por los eventos que han llevado al ave a peligro de extinción es el mismo que el que siente un barco ballenero por las ballenas. El único sentido de salvar a las aves es salvar su salario y su laboratorio.

Ese es el origen del entendimiento causal y objetivo de las ciencias naturales. Sus implicaciones (desde el positivismo) para las ciencias sociales radican en la construcción de una ideología conservadora, reaccionaria y contrarrevolucionaria (Löwy 1975, 183), pues no pueden disolver la *otredad* en la figura del *nosotros*. ¿Cómo empatizar, si se ha extirpado toda la subjetividad del saber y con ella los

conflictos que la constituyen como lucha? El amor, el dolor, la tristeza de las aves, son temas “poco científicos”, puesto que, en realidad, no ayudan a la comprensión utilitaria y funcional, por ejemplo, del ciclo migratorio, su apareamiento, etc. Sin embargo, ya que la explicación de todos estos eventos es causal, genética y predeciblemente instintiva, lo increíble, (y este es el sentido crítico de la metáfora que hemos desarrollado) es cuando esta forma utilitaria y funcional se utiliza en las ciencias sociales como horizonte explicativo de las relaciones sociales, los sentimientos, las empatías con el otro, los anhelos. Desde esta perspectiva causal, por compleja que se quiera presentar, es imposible comprender el contenido humano del deseo por romper el mundo represivo de la autoridad y la explotación.

Un científico del pensamiento objetivo, el simple estudioso, se desespera por no dominar el saber, y cada situación que no comprende es archivada en los pendientes como desagradables incapacidades del método y que no pocas veces, se resuelven desde el eclecticismo y los *justos medios* conciliatorios. Para estos enfoques, las imposibilidades que exhiben su incapacidad de dominar, desde la abstracción, lo que acontece frente a sus ojos, son errores. Y así han permanecido los archivos de la ciencia objetivista: creciendo su archivo de errores cada día, porque no es con los ojos objetivos con los que hay que comprender algo que exige abandonar la contemplación y demanda las manos para actuar y empatía para la aproximación.

Tal es el problema de la Teoría Política afincada en el Estado, insiste en luchar por *la menos mala de las dominaciones* o votar eternamente por el menos peor, dando por sentado que existen naturalezas dirigentes y naturalezas que necesitan dirección. Explican el rechazo al fracaso del capitalismo como expresiones anómalas de enfermos o locos radicales-terroristas, dejando fuera la crítica a los elementos estructurales que producen tal rechazo. Encontrar el tono poético de la rebelión es el objetivo de nuestra aproximación a la APPO. Ignorar estos contenidos estéticos en la lucha, proviene de una ciencia social que ha confundido la subjetividad con el vacío y lo abrupto de la rebelión con espontaneidad ingenua o, en el peor de los casos, entiende la rebelión como causalidad reactiva ante un estímulo que excede a la sociedad en su capacidad de tolerancia.

Para nosotros, la experiencia que emana de lo vivido por las rebeliones no es construcción intelectual, sino fermento desde y por lo vivido desde la historia contra

la opresión en la cual estamos también inmersos, por eso el *privilegio epistemológico* es una ilusión soberbia. La sociedad que decide despegar los pies del suelo y soñar despierta, es la sociedad en rebelión contra un sistema que le corta las alas todas las mañanas. Pero al volar, la suspensión de las regularidades impuestas por la dominación es tal, que lo que acontece en la rebelión puede llegar a ser in-comunicable por un momento o por muchos años. Esto genera un sentimiento de intolerable incertidumbre en el pensamiento racional y objetivo. El que todo lo puede comunicar y conocer, aquel a quién la verdad no se le puede escapar, esconde el fundamento de su método: naturaliza moralmente aquello que es en realidad lucha, y condena la lucha al horizonte de la derrota constante. Esto llega, en algunos casos, a ser la base del argumento que la revolución y las rebeliones, no han servido para nada. Dicho argumento descalifica sustituyendo la radicalidad por la intolerancia. Por otro lado, en su relativismo y condescendencia, este argumento sostiene también que sí hay luchas útiles e inteligentes, solo aquellas luchas que se han plegado a las *estrategias de oportunidades* que el poder ofrece como liberadoras de presión social. Acusan a los movimientos, reprimidos brutalmente, de no saber leer las *oportunidades* que la dominación ofrece.

Esto puede llevar a ontologizar a los vencedores y los vencidos, entender que los vencedores lo logran por ser superiores e inteligentes. Esto hace sencillo el análisis de la sociedad, solo tenemos que encaminar todo el esfuerzo al conocimiento de las causas. En muchos casos, esta postura ha sido animada por el mórbido sueño de encontrar los métodos definitivos de control social, insisto, no necesariamente con una intención malsana, incluso, podemos reconocer la mejor de las intenciones en el *catecismo positivista* de Comte. Las consecuencias políticas de la *Teoría de la Estructuración* y la *Tercera Vía* de Giddens son compañeras teóricas del neoliberalismo que ha costado caro a los países que implementan las condiciones del juego neoliberal como países sub-desarrollados.

La aproximación crítica al conocimiento de la historia comienza por dudar de esa tal victoria de los vencedores. Hemos dicho que este es el trabajo de la historia a contrapelo, que rescata, redime, actualiza y constela el pasado de los vencidos con el presente de los sublevados. No se puede, entonces, elevar a concepto o teoría el movimiento social desgarrado de sus condiciones y llevarlo simplemente al laboratorio de las ciencias sociales. A estas alturas ya podemos presentir el absurdo

al que se ha llevado la idea de *construir el objeto de estudio*, que es tan cara para Bourdieu y que en sus últimos escritos el mismo convierte en un laberinto:

Al respecto, yo estaría tentado a decir que sólo se aplica una regla: “está prohibido prohibir”, o, ¡cuidado con el perro metodológico! No hace falta decirlo: la extrema libertad por la que abogo aquí (que me parece obviamente sensata y, permítanme agregar, no tiene nada que ver con la clase de *laissez faire* epistemológico relativista tan de moda en ciertos arrabales) tiene su contrapartida en la extrema vigilancia que debemos aplicar a las condiciones de uso de las técnicas analíticas, y asegurarnos de que se ajusten a la cuestión que tenemos entre manos. (Bourdieu y Wacquant 2005, 317)

En el mismo texto podemos observar como Bourdieu intercambia sutilmente la propuesta de *laissez faire* sociológico de sus primeros escritos, por el *know how* (*Ibíd.*, 318) adquirido en su contacto con la escuela norteamericana, que es en realidad, una readecuación de la misma idea, obteniendo los mismos resultados siempre atravesados por el relativismo que intenta conjurar. Si se despliega la crítica a la *construcción de un objeto* para pensar la sociedad, uno mismo se dejará de-construir por las subjetividades de su estudio y, como el estudioso amante, morirá como humano cada vez que muera la libertad contenida y en lucha de la subjetividad de la que ahora es participe con ojos, manos y pensamiento. Con esto no se marca definitivamente una distancia frente la idea de *construcción de objeto de estudio*, muy útil, por ejemplo, para una sociología de *tipos ideales*.

Esta crítica la desarrollamos con la intención de apuntar un debate sobre lo limitado que puede llegar a ser el estudio de la acción social, de los sistemas, y el funcionalismo como ejes del pensamiento y rectores de lo humano, pues se enfocan en la abstracción de la abstracción, doble espejismo del que el sujeto ha desaparecido y el humano ha muerto a pesar de seguir vivo, es decir instrumentalizado, al pasar por alto la cuestión de la violencia ejercida por la totalidad capitalista. Nos convertimos en expertos en sombras danzantes en la cueva de Platón, a pesar de toda nuestra *vigilancia epistemológica*. Las aproximaciones a los movimientos sociales y el arte de esta forma llegan a ser aproximaciones inocuas, descriptivas, historicistas. Son las permitidas y las que no hacen daño. Muestran a los movimientos sociales ya sin alas ni garras, con la mirada débil. Especímenes aptos para ser exhibidos en demostraciones académicas, que no incendian nada más que el morbo por el fracaso del espíritu que tanto anima a los pesimistas e hipócritas de la

historia: los malabaristas de las categorías y el método *-pajareros* profesionales del pensamiento- (Matamoros 2007, 192). Pero, a pesar de que las palabras pueden quedar enjauladas como aves para su venta:

No hay que *amedrentarse* frente a las constataciones de las verdades domesticadas, pues atrás de los datos clasificados y confirmados en la subjetividad siempre está la arbitrariedad y, desde luego, el temor de los argumentos positivistas a la objetividad, los antagonismos en los sujetos conservados (*Ibidem*, 193).

Por eso el *estudioso amante de las aves* está más cerca de la metafísica que del objetivismo aséptico, un terror inexplicable le recorre cuando tiene un frasco de formol que conserva suspendido en la muerte eterna a un ser que fue vivo, aunque sus colegas más aventajados quizá lo tilden de tener poco estomago. Pero es ante la forma de ver y estudiar lo vivo y sus objetivaciones, que la subjetividad y la objetividad causal colisionan tanto como la *metafísica* contra la *racionalidad instrumental*. A esta última, la construcción lineal del conocimiento y la historia no le impide ser compleja, pero su memoria tiende a alinearse con la memoria del poder que también es compleja pero lineal para la mirada crítica. La objetividad científicista tiene una memoria que no desafía a la versión lineal homogénea de la historia, la que naturaliza la derrota y vuelve fútil el conflicto. Parafraseando a Adorno (1989, 366), la afirmación de la positividad de la existencia en un tiempo donde la industrialización de la muerte no cesa, ha desplazado la concepción originaria de la metafísica en sentido contrario, la ha volteado de cabeza –diría quizá Marx- y por eso parece tan absurda frente a la aparente normalidad de lo verdaderamente absurdo. Nos provoca más temor una araña que el desagüe de una refinería sobre un río.

Es necesario recuperar ese concepto originario de metafísica que se encuentra amenazado por la incompreensión de lo subjetivo y sus objetivaciones desprovistas de lucha de clases y reificadas. De lo contrario, la historia de los movimientos sociales y las subjetividades emergentes en rebelión se convierten en un museo con cabezas de animales salvajes disecados con amenazadores rictus de fiereza, como en efecto lo son para la ciencia social hegemónica. Sus teóricos son taxidermistas del conflicto social. Nosotros no disecaremos el conflicto pues rescatamos la intensidad del tiempo conflictual en movimiento antagónico. Ignorar esto es la forma en que la historia oficial se adueña del contenido anímico del vencido. Esto es posible por mor del exterminio: una vez suprimida la subjetividad por medio el terror, el olvido y la hipnosis alienante de un futuro mejor, queda el vencedor en posibilidad

de adueñarse de su cabeza y sumarla a su museo. Desertificada la subjetividad, se creará una cuasi subjetividad domesticada y se pondrá dentro de una cascara vacía, un cuerpo sin alma. Tal ha sido el papel de la tortura, la *doctrina del shock*, la política del miedo y la guerra sucia de la política. El sujeto alienado, aterrorizado, será ungido en un *deber ser* que emana de la dominación y acaba por encerrar al derrotado en un laberinto de soledad. El vencedor, el asesino final, determina la ontología de su víctima. Después de todo, exterminada, solo queda su verdugo para recordarla desde las palabras del mismo verdugo.

Esta es la historia con la que se ha de confrontar el que mire la historia a contrapelo. Su objetivo es la restitución de las alas, de la mirada aguda y las garras de los movimientos sociales que han sido metidos en jaulas, diseccionados, viviseccionados, vueltos análisis sesudos que explican con redonda identidad por qué los vencidos tenían que ser vencidos.