

LA LIGA TENSA

JUAN FRANCISCO MALDONADO G.

————→ **Sobre la protesta
y la violencia**

**PARA
EL RÍO,
QUE TODO
YO ARRANCA**

5 Introducción

Fragmentos:

7 La sociedad contra el Estado. *Pierre Clastres*

11 Los orígenes de la policía. *David Whitehouse*

✧ ✧ ✧ ✧ ✧ ✧ ✧ ✧ ✧ ✧

18 Umbrales de represión, umbrales de dolor

26 El miedo en la protesta

35 Algunos tipos de violencia

47 Pedagogía de la protesta

52 El enemigo

60 Referencias





Una densa niebla se arremolinaba alrededor del Congreso de la Unión ese primero de diciembre, mezcla de gas lacrimógeno y del humo de las bombas molotov que estallaban esporádicamente al interior de la cerca. Iniciaba el 2012 y las protestas contra la toma de posesión del presidente electo se esparcieron por varios puntos de la Ciudad de México a lo largo del día, pero la parte más densa de la lucha se concentraba allí. El Congreso había sido vallado desde la noche anterior y detrás se escondía una multitud de policías antimotines. Desde las siete de la mañana empezaron las confrontaciones y, entre muchas otras acciones, un grupo de manifestantes se apoderó de un camión recolector de basura y lo aceleró, como si fuera un ariete, contra esas vallas de acero, rompiendo el cerco y generando caos entre los granaderos. Desde el Congreso hasta el Palacio Nacional, la policía tiró bombas de gas lacrimógeno, balas de goma, y golpeó y detuvo a quien se atravesara en su camino. Por todos lados había bombas molotov, heridos, golpeados. Entre los heridos más graves, un manifestante fue alcanzado por una bomba lacrimógena que le fracturó el cráneo, le produjo un derrame de masa encefálica y, después de meses en convalecencia, lo mató. Alrededor de 100 personas fueron detenidas y muchas de ellas, tras un proceso acelerado, enviadas a la penitenciaría. En esas detenciones se documentaron casos de agresión sexual por parte de la policía, lo que califica como tortura.

Este es un recuento muy breve y reduccionista de una compleja manifestación como muchas en el mundo que implican un enfrentamiento violento entre manifestantes y policías, pero ¿cómo llegamos allí?, ¿cómo llegamos a que existiera siquiera la posibilidad de este tipo de enfrentamiento? Para entender la violencia dentro de las manifestaciones urbanas es necesario contemplar el espacio en el que surgen, porque no siempre ha habido manifestaciones de protesta como las conocemos ahora, porque no siempre ha habido ciudades como las conocemos ahora, pero también porque no siempre ha habido opresión como la conocemos ahora.

Comienzo este cuaderno con una serie de fragmentos de un texto de Pierre Clastres titulado *La sociedad contra el Estado* en el que analiza organizaciones humanas en las que este aparato es inexistente; y de uno de David Whitehouse, *Los orígenes de la policía*, en el que repasa la invención de la institución policial, que ocurrió simultáneamente en Estados Unidos e Inglaterra antes de expandirse por el mundo. Mi intención al retomar estos textos no es añorar un futuro o un pasado distintos, ni fetichizar formas de organización que quizá nos son ajenas, sino argumentar sobre la prolongada existencia de una activa resistencia a la formación del Estado y, una vez formado, una activa resistencia contra su continuo esfuerzo por devorarlo todo. Dicho de otra forma, no se trata de imaginar un escenario donde el Estado o la policía nunca hubieran surgido, sino de saber que desde afuera de su surgimiento se ha sabido luchar contra ellos. Ambos textos cubren de forma bastante amplia el tema de la violencia fundacional de nuestras sociedades, es decir, la violencia de la opresión política y económica ejercida por el Estado y el capital en mancuerna. Por un lado, muestran que el Estado no es un elemento

fundamental de la organización humana, sino principalmente un mecanismo de regulación de la propiedad privada que, además, no es más que otro nombre para la desposesión y el trabajo forzado. Por otro lado, aunque siguiendo la misma línea, resulta extrañamente tranquilizador pensar que instituciones tan naturalizadas como la policía son en realidad de creación muy reciente, y sobre todo que nacieron de necesidades muy explícitas del capital para mantener la coerción sobre una población cada vez más grande en las ciudades.

Las ciudades modernas han sido históricamente cúmulos de población producidos para la aceleración y abaratamiento del trabajo en la producción capitalista, pero han presentado desde sus inicios una serie enorme de problemas de control de esa “masa”, desarticulada e individualizada muchas veces, que las compone. La labor policial representa el brazo armado de ese esfuerzo de control poblacional y de mantenimiento del *statu quo* de la opresión capitalista. La ciudad es un arma y la policía es el filo. De allí, por ejemplo, que racismo y policía hayan llegado a ser términos prácticamente sinónimos con todas las complejidades que encarnan. Pero por esa misma enormidad, las ciudades han sido también, históricamente, puntos de encuentro, mezcla y ensamblaje de las más heterogéneas e inconcebibles combinaciones de grupos, personas e ideas, muchas de ellas bastante contraproducentes para los esfuerzos del Estado y el capital.

El uso de violencia en las manifestaciones de protesta, pues, está inextricablemente ligado con otras violencias, sistémicas, sistemáticas, a veces directas y a veces indirectas, de las sociedades en las que esas manifestaciones se producen. En este texto intento trazar líneas de relación entre unas y otras –bajo el entendido de que el tema es tan grande y complejo que siempre se dejará algo fuera–, con la intención de llevar la discusión, a fin de cuentas, al ámbito de la protesta callejera.

El trabajo de la Liga Tensa en general, y de este texto en particular, se centra en las manifestaciones políticas de protesta en las ciudades, simplemente porque quienes lo llevamos a cabo habitamos ciudades y nos sentimos incapaces de hablar de organizaciones y procesos que nos son lejanos. Saludamos sus luchas desde lejos.

Por último, este texto es un intento de recopilar una interminable serie de conversaciones de las que hemos sido partícipes o escuchas, pero también es una reflexión que tiene una postura específica. Nada de lo dicho aquí está fijo ni pretende un grado absoluto de verdad, sino que busca encontrar interlocutores y convivir o discutir con ellos.

LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

(1974)

Pierre Clastres

{fragmentos}

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor que grava de inicio la posibilidad de constituir una antropología política en tanto que ciencia rigurosa. Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están privadas de algo –el Estado– que les es, como a toda otra sociedad –la nuestra por ejemplo–, necesario. Estas sociedades son, pues, incompletas.

(❖ ❖)

Cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, la certitud de que la sociedad es para el Estado. ¿Cómo concebir entonces la existencia misma de las sociedades primitivas, sino como especies relegadas de la historia universal, como sobrevivencias anacrónicas de un estadio remoto en todas partes superado desde hace tiempo?

(❖ ❖)

Pero la constatación de una evolución evidente no funda necesariamente una doctrina que, ligando arbitrariamente el estado de civilización a la civilización del Estado, designa a esto último como término necesario asignado a toda sociedad. Podemos entonces preguntarnos sobre lo que ha retenido aún en su lugar a los últimos pueblos todavía salvajes.

(❖ ❖)

Detrás de las modernas formulaciones, el viejo evolucionismo permanece de hecho intacto. Siendo más sutil para disimularse en el lenguaje de la antropología y ya no en el de la filosofía, aflora sin embargo a nivel de las categorías que se pretenden científicas. Nos hemos dado cuenta de que casi siempre las sociedades arcaicas se determinan negativamente, en función de las carencias: sociedades sin Estado, sociedades sin escritura, sociedades sin historia. Aparece en el mismo orden la determinación de estas sociedades en el plano económico: sociedades con economía de subsistencia.

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

Se trata de afirmar fuertemente esto: las sociedades primitivas no son embriones retrasados de sociedades posteriores, cuerpos sociales de desarrollo "normal", interrumpido por alguna rara enfermedad, no se encuentran en el punto de partida de una lógica histórica que conduce directamente al término inscrito por anticipado, conocido solamente *a posteriori*, nuestro propio sistema social. (Si la historia es esta lógica, ¿cómo pueden existir todavía sociedades primitivas?) Todo esto se traduce, en el plano de la vida económica, por el rechazo de las sociedades primitivas a dejarse anegar por el trabajo y la producción, por la decisión de limitar los *stocks* a las necesidades sociopolíticas, por la imposibilidad intrínseca de la competencia –¿de qué serviría en una sociedad primitiva ser rico entre los pobres?– en una palabra, por la prohibición, no formulada y sin embargo dicha, de la desigualdad.

(: :)

La historia sólo nos ofrece, de hecho, dos tipos de sociedades absolutamente irreductibles uno al otro, dos macroclases que reúnen individualmente a sociedades que tienen algo fundamental en común, más allá de sus diferencias. Por una parte están las sociedades primitivas, o sociedades sin Estado, y por la otra las sociedades con Estado. La aparición del Estado ha efectuado la gran división tipológica entre salvajes y civilizados, ha inscrito la imborrable ruptura más allá de la cual todo cambia, ya que el Tiempo se vuelve Historia. Se ha observado a menudo, con razón, en el movimiento de la historia mundial dos aceleraciones decisivas de su ritmo. El motor del primero fue lo que se llama la revolución neolítica (domesticación de los animales, agricultura, descubrimiento de las artes del tejido y de la cerámica, sedentarización consecutiva de los grupos humanos, etc.) Vivimos aún y cada vez más, en la prolongación de la segunda aceleración, la revolución industrial del siglo XIX.

(: :)

El paso del nomadismo a la sedentarización sería la más rica consecuencia de la revolución neolítica en la medida en que gracias a la concentración de una población estabilizada ha permitido la formación de ciudades y más allá de ello, de aparatos del Estado. Pero afirmando esto se decide que todo "complejo" tecnocultural desprovisto de agricultura está necesariamente condenado al nomadismo. Lo que etnográficamente es inexacto: una economía de caza, pesca y recolección no exige necesariamente un modo de vida nómada.

(: :)

Esto lo confirman muchos ejemplos, tanto en América como en otros lugares: la ausencia de agricultura es compatible con la vida sedentaria. Lo que haría suponer de paso que si ciertos pueblos no han adquirido la agricultura, en circunstancias en que ella era ecológicamente posible, no es por incapacidad, retardo tecnológico, inferioridad cultural, sino simplemente porque no la necesitaban.

Es la ruptura política, pues, la que es decisiva, y no el cambio económico. La verdadera revolución en la protohistoria de la humanidad no es la del neolítico, ya que ella puede muy bien dejar intacta la antigua organización social; es la revolución política, es esa aparición misteriosa, irreversible, mortal para las sociedades primitivas que conocemos con el nombre de Estado. El único trastorno estructural, abismal, que puede transformar a la sociedad primitiva destruyéndola como tal, es el que hace surgir en su seno, o del exterior, aquel cuya misma ausencia define esta sociedad: la autoridad de la jerarquía, la relación de poder, el sometimiento de los hombres, el Estado.

(✚ ✚)

¿Cuál es el motor de esta transformación mayor que culminaría con la instalación del Estado? Su surgimiento sancionaría la legitimidad de una propiedad privada aparecida previamente, el Estado sería el representante y el protector de los propietarios. Muy bien. ¿Pero por qué tendría que haber aparición de la propiedad privada en un tipo de sociedad que ignora, porque la rechaza, la propiedad? ¿Por qué algunos quisieron proclamar un día: esto es mío, y cómo los demás dejaron establecerse así el germen de lo que la sociedad primitiva ignora, la autoridad, la opresión, el Estado?

(✚ ✚)

Nada hay en el funcionamiento económico de una sociedad primitiva, de una sociedad sin Estado, nada que permita la introducción de la diferencia entre más ricos y más pobres, ya que nadie experimenta el barroco deseo de hacer, poseer, parecer más que su vecino. La capacidad de satisfacer las necesidades materiales, igual para todos, y el intercambio de los bienes y servicios, que impide constantemente la acumulación privada de los bienes, hacen simplemente imposible el surgimiento de tal deseo, deseo de posesión que es de hecho deseo de poder. La sociedad primitiva, primera sociedad de la abundancia, no deja ningún lugar al deseo de sobreabundancia.

(✚ ✚)

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible allí. Y sin embargo todos los pueblos civilizados han sido primeramente salvajes: ¿qué ha hecho que el Estado haya dejado de ser imposible? ¿Por qué los pueblos dejaron de ser salvajes? ¿Qué enorme acontecimiento, qué revolución dejaron surgir la figura del Déspota, del que manda a aquellos que obedecen? ¿De dónde viene el poder político? Misterio, tal vez provisorio, del origen. Pero si aún parece imposible determinar las condiciones de aparición del Estado, se pueden precisar por el contrario las condiciones de su no aparición.

(✚ ✚)

No hay un rey en la tribu, sino un jefe que no es un jefe de Estado. ¿Qué significa eso? Simplemente que el jefe no dispone de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción, de ningún medio de dar una orden. El

jefe no es un comandante, la gente de la tribu no tiene ningún deber de obediencia. El espacio del liderazgo no es el lugar del poder, y la figura (muy mal llamada) del "jefe" salvaje no prefigura en nada a la de un futuro déspota. Ciertamente no es del liderazgo primitivo de donde puede deducirse el aparato estatal en general.

(❖ ❖)

Lo que se trata de pensar es un jefe sin poder y una institución –el liderazgo–, extraña a su esencia, la autoridad. Las funciones del jefe muestran que no se trata de funciones de autoridad. Encargado esencialmente de resolver los conflictos que pueden surgir entre individuos, familias, linajes, etc., el jefe sólo dispone, para restablecer el orden y la concordia, del prestigio que le reconoce la sociedad. Pero prestigio no significa poder, por supuesto, y los medios que posee el jefe para cumplir su tarea de pacificador se limitan al exclusivo uso de la palabra: ni aún para ser arbitro entre partes opuestas, pues el jefe no es un juez, puede permitirse tomar partido por uno u otro; sólo puede intentar, armado únicamente con su elocuencia, persuadir a la gente de que debe calmarse, renunciar a las injurias, imitar a los antepasados, quienes siempre vivieron en el buen entendimiento.

(❖ ❖)

¿En qué estima la tribu que un hombre es digno de ser jefe? Sólo en su competencia "técnica", a fin de cuentas: dones oratorios, pericia como cazador, capacidad de coordinar las actividades guerreras, ofensivas o defensivas. Y de ningún modo deja la sociedad al jefe pasar más allá de ese límite técnico, nunca deja convertirse una superioridad técnica en autoridad política. El jefe está al servicio de la sociedad, es la sociedad misma –verdadero lugar del poder– que ejerce como tal su autoridad sobre el jefe. Es por esto que es imposible para el jefe invertir esa relación para su provecho, poner a la sociedad a su propio servicio, ejercer sobre la tribu lo que se llama el poder: jamás la sociedad primitiva tolerará que su jefe se transforme en déspota.

(❖ ❖)

Lo que nos muestran los Salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjuración del Uno, del Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos por lo menos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado.

LOS ORÍGENES DE LA POLÍCIA

(2012)

David Whitehouse

{fragmentos}

En Inglaterra y en EE.UU. la policía apareció en el intervalo de unas pocas décadas, aproximadamente entre 1825 y 1855. La nueva institución no era una respuesta al aumento de los delitos, y en realidad no supuso nuevos métodos para tratar de hacer frente al crimen. La manera corriente que tenían las autoridades para resolver un crimen, antes y después de que surgiera la policía, era la delación.

(✦ ✦)

Además de esto, el delito es un acto individual, y las élites dirigentes que inventaron la policía estaban tratando de responder a los desafíos que planteaba la acción colectiva. En pocas palabras, las autoridades crearon la policía para hacer frente a unas masas amplias y desafiantes, como era el caso de las huelgas en Inglaterra, los disturbios en el norte de Estados Unidos y la amenaza insurreccional de los esclavos en el Sur de ese mismo país. Por lo tanto, la policía es una respuesta a las masas, no al crimen.

(✦ ✦)

Una de las dificultades a las que se enfrentaban los dirigentes, aparte del desarrollo de la polarización social en las ciudades, fue la descomposición de los antiguos métodos de supervisión personal de la población trabajadora. En aquellas décadas, el Estado intervino para enmendar esta fractura social. En el Norte [de Estados Unidos], la invención de la policía no fue sino una parte del esfuerzo estatal para controlar y modelar a la fuerza de trabajo de manera cotidiana. Los gobiernos también extendieron sus sistemas de beneficencia para regular el mercado de trabajo, desarrollando el sistema de la educación pública para controlar la mentalidad de los trabajadores.

✦ ✦ : ✦ ✦

Para hacernos una idea de lo que significa la moderna policía hay que hablar de la situación existente cuando el capitalismo estaba en sus inicios. Concretamente, vamos a ver cómo eran las ciudades comerciales del último período medieval, hace unos mil años. La población de las ciudades eran principalmente siervos que habían comprado su libertad, o simplemente habían escapado de sus señores. Eran conocidos como burgueses, o residentes en las ciudades. Fueron los pioneros en poner en marcha las relaciones económicas que más tarde fueron conocidas como capitalismo.

(✦ ✦)

En el sistema de gremios, un maestro artesano supervisaba y trabajaba con obreros y aprendices. Los maestros se aprovechaban de su trabajo, así que había explotación, pero los trabajadores y los aprendices tenían razonables esperanzas de llegar a ser ellos también maestros. Por ello, las relaciones de clase en las ciudades eran bastante fluidas, especialmente en comparación con las relaciones entre nobles y siervos. Además, los gremios operaban bajo formas que limitaban la explotación, por lo que eran los mercaderes los que acumulaban realmente capital en la época.

(✦ ✦)

Tenían sus propios tribunales, y unas pequeñas fuerzas armadas formadas por los propios vecinos. Pero no disponían de policía. Estas fuerzas no se encargaban de acusar a nadie. Si se robaba o se sufría un ataque, o se era estafado en un negocio, entonces el ciudadano, como víctima, planteaba las acusaciones. *Las ciudades no tenían policía, porque en ellas existía un alto grado de igualdad social*, que daba al pueblo una sensación de responsabilidad mutua.

(✦ ✦)

El capitalismo fue experimentando importantes cambios a medida que fue creciendo en el seno de la sociedad feudal. El volumen de los capitales comenzó a crecer de forma astronómica durante la conquista del continente americano, a medida que el oro y la plata se saqueaba del Nuevo Mundo y los africanos eran secuestrados para trabajar en las plantaciones. Cada vez se producían más cosas para su venta en los mercados. Los perdedores en la competición mercantil comenzaron a perder su independencia como productores y tuvieron que emplearse como asalariados. Pero en lugares como Inglaterra, la fuerza que impulsaba a la gente a buscar trabajo asalariado era el Estado, que trataba de expulsar a los campesinos de la tierra.

(✦ ✦)

Las ciudades crecieron, a medida que esos campesinos llegaban desde el campo como refugiados, mientras la desigualdad crecía en las ciudades. La burguesía capitalista se convirtió en una capa social aún más distinta de los trabajadores de lo que solía ser. El mercado causaba un efecto corrosivo sobre la solidaridad de los gremios. Los talleres eran más grandes que nunca, y un jefe inglés podía tener a su mando docenas de

trabajadores. Ahora estamos hablando de un periodo en torno a mediados del siglo XVIII, el período inmediatamente anterior al principio de la auténtica industrialización.

(✦ ✦)

Aún no había policías pero las clases ricas empleaban cada vez más violencia para suprimir a la población pobre. A veces se ordenaba al ejército disparar contra las masas rebeldes, y a veces los jueces locales arrestaban a los líderes y les colgaban. La lucha de clases comenzaba a intensificarse, pero las cosas empiezan a cambiar realmente con el despegue de la Revolución Industrial en Inglaterra.

(✦ ✦)

Paralelamente, Francia atravesaba su propia revolución política y social, que empieza en 1789. La respuesta de la clase dirigente británica fue de pánico por si los trabajadores ingleses seguían el camino francés. Ilegalizaron los sindicatos y las reuniones de más de 50 personas. Sin embargo, los trabajadores ingleses participaron en manifestaciones y huelgas cada vez más extensas entre 1792 y 1820. La respuesta de la clase dirigente fue el envío del ejército. Pero el ejército sólo puede hacer dos cosas, y ninguna buena. Pueden negarse a disparar, y las masas seguirán haciendo lo que vinieron a hacer. O pueden disparar a la muchedumbre y producir mártires obreros.

(✦ ✦)

Es exactamente lo que sucedió en Manchester en 1819. Los soldados fueron enviados contra una muchedumbre de 80.000, hiriendo a centenares de personas y matando a once. En vez de someter a las masas, estos sucesos, conocidos como la Masacre de Peterloo, provocaron una ola de huelgas y protestas. Incluso el clásico remedio de colgar a los líderes del movimiento comenzó a tener repercusiones negativas. Una ejecución podía ejercer un efecto intimidante sobre cien personas, pero ahora los reunidos para apoyar al condenado eran cincuenta mil, y las ejecuciones les animaban a la lucha. El crecimiento de las ciudades británicas, y el crecimiento dentro de ellas de la polarización social (es decir, dos cambios cuantitativos), comenzaron a producir explosiones de lucha cualitativamente diferentes.

(✦ ✦)

La clase dirigente necesitaba nuevas instituciones para poder controlar esto. Una de ellas fue la policía de Londres, fundada en 1829, solamente diez años después de Peterloo. La nueva fuerza policial fue específicamente diseñada para aplicar violencia no letal contra las masas, para romperlas y evitar deliberadamente que surgieran mártires. Ahora bien, cualquier fuerza organizada para desplegar violencia de forma rutinaria matará alguna vez. Pero por cada asesinato policial, hay centenares o miles de actos de violencia policial que no son letales, calculados y calibrados para producir intimidación y evitar una respuesta colectiva furiosa.

Cuando la policía de Londres no estaba concentrada en escuadrones para controlar a la multitud, se dispersaba por la ciudad para controlar la vida cotidiana de los pobres y de la clase trabajadora. Aquí se reúnen ya las funciones de la moderna policía: la forma dispersa de vigilancia e intimidación, llamada lucha contra el crimen, y la forma concentrada de actividad contra huelgas, disturbios y grandes manifestaciones. Esto último es para lo que fueron creados, para enfrentarse a masas, pero lo que vemos la mayor parte del tiempo es la presencia del guardia.

(: :)

El trabajo callejero también permite a los oficiales descubrir qué policías se encuentran más cómodos provocando daño, asignándolos a las primeras líneas cuando hay enfrentamientos. Al mismo tiempo, el "policía bueno" con el que nos cruzamos lleva a cabo una labor esencial de "relaciones públicas" para encubrir el trabajo brutal que tiene que ser efectuado por los "policías malos". El trabajo callejero también es útil en períodos de agitación política, porque la policía ya ha estado en los barrios intentando identificar a los líderes y a los radicales.

(: :)

Hay que situar la labor policial en el contexto de un gran proyecto de la clase dirigente para controlar y moldear a la clase obrera. Dije al principio que la emergencia de la revuelta obrera coincidió con la ruptura de los viejos métodos de la constante vigilancia personal de la fuerza de trabajo. El Estado comenzó entonces a proporcionar esa vigilancia. Los policías eran parte de este esfuerzo, pero en el norte de Estados Unidos el Estado también incrementó sus programas de alivio de la pobreza y enseñanza pública.

(: :)

El trabajo policial estaba integrado en el programa de asistencia pública, en tanto que los guardias trabajaban en el registro de pobres para su ingreso en las fábricas. Incluso antes de que la policía se profesionalizara, los guardias elegían a los pobres. Si alguien estaba desempleado y era incapaz de trabajar, era enviado a la caridad de las iglesias o de la propia ciudad. Pero si eran hábiles para el trabajo, se consideraban como "vagos", y eran enviados a los horrores de las casas de trabajo (*workhouses*).

(: :)

El sistema de asistencia pública contribuyó de manera crucial a la creación del mercado asalariado. La función clave de ese sistema era hacer el desempleo tan desagradable y humillante que la gente prefería tomar trabajos normales con salarios muy bajos, para evitarlo. Castigando a los más pobres, el capitalismo creó una baja base de partida para los salarios, rebajando el conjunto de la escala salarial. Con el tiempo la policía ya no cumplirá un papel directo en la selección de gente para la asistencia, pero se encargará del castigo. Como sabemos,

mucho del trabajo policial consiste en hacer la vida desagradable a los desempleados en la calle.

(✧ ✧)

La aparición de la moderna función policial coincide con la aparición de la educación pública. De hecho, los conceptos de "buen ciudadano" que resultaron de la reforma escolar de Estados Unidos se ajustaban perfectamente a los conceptos de criminología que estaban inventándose para clasificar a la gente en la calle. La policía se iba a centrar no sólo en el delito sino también en los tipos de delincuentes, un método de clasificación respaldado por unas supuestas credenciales científicas. El "delincuente juvenil", por ejemplo, es un concepto común en la escuela y en la policía, y ha ayudado a ligar la práctica de las dos actividades.

(✧ ✧)

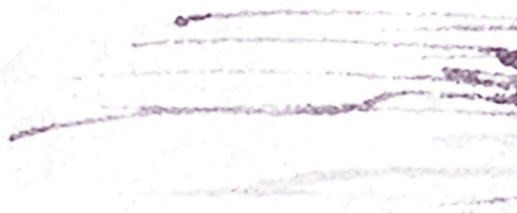
Se suponía que esta ideología de la buena ciudadanía, tenía un gran efecto en la cabeza de los estudiantes, invitándoles a pensar que los problemas de la sociedad son consecuencia de las acciones de "chicos malos". Un objetivo clave en la escolarización, según el reformador Horace Mann, debería ser implantar una cierta clase de conciencia en los estudiantes, de manera que ellos mismos disciplinen su propio comportamiento, siendo sus propios policías. En palabras de Mann, el objetivo para los niños era "pensar en el deber más que en el policía".

(✧ ✧)

Ni que decir tiene que ese esquema analítico de dividir la sociedad entre buenos y malos es perfecto para encontrar chivos expiatorios, especialmente de tipo racial. Ese esquema moral era (y es) también un enemigo directo de una cosmovisión con conciencia de clase, que identifica el antagonismo básico de la sociedad en el conflicto que existe entre explotadores y explotados. La actividad policial va de esta manera más allá de una simple represión; enseña una "ideología" de buenos y malos ciudadanos que enlaza con las lecciones del aula y la fábrica.

(✧ ✧)

Podemos resumir diciendo que la invención de la policía era parte de una expansión de la actividad estatal para ganar control sobre el comportamiento cotidiano de la clase trabajadora. La escolarización, la asistencia pública y el trabajo policial se dirigían de forma conjunta a formar a los trabajadores para ser útiles (y leales) a la clase capitalista.





UMBRALES DE REPRESIÓN UMBRALES DE DOLOR

La Ventana de Overton, noción acuñada por Joseph P. Overton, un tecnócrata liberal, es en principio una herramienta electoral para medir qué agenda podría impulsar un político sin perder el apoyo popular, es decir, una herramienta de manipulación a la que no deberíamos tener mucha confianza. Sin embargo, y sabiendo que es desde allí desde donde se nos lee y desde donde se ejercen las políticas públicas o las medidas policiales, vale la pena revisarla, con lo problemático que pueda ser, entendiéndola (independientemente de lo electoral) como el nivel de aceptación que una población tiene sobre un tema en particular y cómo ese nivel puede ir modificándose o moviéndose de un lado a otro del espectro político. En el contexto específico de la manifestación, el umbral de represión tolerada por la población o posible para un gobierno no puede darse por hecho nunca. Puede cambiar muy rápidamente de un día para otro y de una situación a otra. ¿Qué hace que la Ventana de Overton tienda a favorecer o a repudiar la represión de la protesta? Por poner un par de ejemplos, aun con todo lo atroz que ha sido la guerra del narco y el despojo en México, nos suena lejano el nivel de represión de las recientes manifestaciones de Irán (2019), en las que la policía disparó abiertamente contra los manifestantes y en donde se cuentan entre trescientas y mil quinientas muertes, un número indeterminado de desaparecidos, se bloqueó el internet a nivel nacional, etc. Tampoco nos imaginamos ahora en este territorio los niveles de agresión de los carabineros de Chile durante las protestas urbanas contra el

Hablo estrictamente de protestas urbanas. Claramente en el campo la represión es mil veces más cruda que en las ciudades, y también pasa mucho menos advertida, tanto en Chile como en México.

gobierno de Piñera¹: tanquetas tirando agua a presión con químicos corrosivos, gente ciega por los balines disparados deliberadamente contra los ojos de les manifestantes, etcétera. No se trata de poner a competir el número de muertes sino de entender las diferencias; entender que, en diferentes contextos y situaciones, las ventanas de Overton operan de maneras distintas. Es un hecho que en México, por más masacres que haya, aún no nos imaginamos trescientos manifestantes muertos en una ciudad. Los asesinatos y las desapariciones, aunque también muy numerosas, ocurren de otras maneras y en su mayoría lejos de los centros de las ciudades. Como dice un amigo, la manifestación es una, pero los muertos se ponen en otro lado.

Una táctica particularmente socorrida en México. Condenas absurdas y sobre todo detenciones arbitrarias incluso de personas que no forman parte de la protesta, lo que genera otro tipo de miedo, uno donde solo por estar ahí se corre el riesgo de ser apresado y acusado de terrorismo.

Cada gobierno genera una estrategia multidisciplinaria de control de masas que incluye varias formas de intimidación y que en muchos casos llega hasta donde la ventana lo permite. La violencia física de la policía, la violencia física de grupos porriles, la potencial violencia judicial (últimamente muy en boga en el mundo mediante los cargos por terrorismo²), la posibilidad de una desaparición forzada o asesinato extrajudicial, o incluso de un “suicidio o accidente”, la exclusión de ciertos círculos u oportunidades, la amenaza a personas cercanas, la siempre presente sombra de la tortura directa, etcétera. Esa estrategia, evidentemente, es planeada *ex profeso* para cada caso, y aunque el *know how* y otras herramientas se compartan entre gobiernos, la especificidad de la planeación es fundamental para el éxito de la represión. En ella entran en juego muchos factores: el carisma del movimiento, la inapelabilidad de las exigencias, el peso moral de las caras visibles, los prejuicios operantes en la lectura de un acontecimiento, el nivel de clasismo y racismo introyectado de una población, el rechazo o la aceptación que reciba el gobierno, la visibilidad internacional, etc.

Nos dice Wu Ming 4 en su texto *Junto a los ríos de Babilonia*: “Las proporciones calculadas por Lawrence hablan claro: basta con que sólo un 2 por ciento de la población se levante en armas, si el restante 98 por ciento practica la resistencia pasiva y, llamémosla así, una presión psicológica sobre el ejército enemigo. Esto significa que literalmente el ejército irregular puede vivir del aire, moviéndose y abasteciéndose en los propios territorios”.

En la estrategia de guerrilla se habla de lo importante que es la simpatía que un movimiento le merece a la población. Ya Lawrence de Arabia decía que si un movimiento guerrillero tiene apoyo mayoritario, basta con que un mínimo porcentaje de la población sea parte de la lucha para que ésta lleve la delantera³. Es a partir de la contra-estrategia de este tipo de prácticas de guerrilla, que *cada civil es un posible enemigo*, según la lógica del ejército estadounidense cuando combate contra “países árabes” (y aún más si el teatro de operaciones es urbano).

En contextos de manifestaciones de protesta, la lucha también es mediática. La criminalización de la violencia de les manifestantes, y el enaltecimiento de la “protesta pacífica” como una práctica moralmente superior, más civilizada, por ejemplo, es uno de los grandes logros de la derecha mundial sobre la retórica de lo que diferencia una protesta legítima de una que no lo es, buscando generar miedo en la población y ponerla del lado de las “fuerzas del orden”. Si ya está ganada la discusión sobre la violencia y su legitimidad, los medios oficiales tratarán siempre de incluir más y más cosas dentro de lo que es considerado “comportamiento violento”. Y de pronto nos encontraremos con que cubrirse la cara, hacer un graffiti, o incluso

bloquear una calle por unos minutos, será considerado violento, una agresión a la paz pública, un atentado contra el bienestar del Estado, una amenaza contra la estabilidad del país, terrorismo. La rapidez con la que el discurso represor puede escalar y llegar a sonar como algo perfectamente racional, a convertirse en sentido común, es impresionante, y es por eso que la batalla contra la violencia represora siempre se libra también en el campo de lo simbólico. O, dicho de otra manera, el tamaño, inclinación y ubicación de la Ventana de Overton buscan definir qué vidas importan y qué vidas son desechables o invisibles.

Dependiendo de la solidez con la que un gobierno esté parado frente al mundo y frente a su propia población, este puede permitirse o no reprimir de cierta manera, o puede necesitar o no reprimir, para empezar. Por supuesto todo es siempre más complicado que esto, pero hay que entender que la apología neoliberal de los derechos humanos (que no su defensa desde los movimientos sociales) parte, en primera instancia, de defender la propiedad privada. No se trata de que los derechos humanos sean buenos o malos en sí mismos, sino de la forma en que se instrumentalizan en defensa del *statu quo* o se exigen y aplican efectivamente como una herramienta de transformación social. La relación entre ser un país “democrático” y permitir el libre flujo de capital por sus venas es, en muchos casos, bastante estrecha. Prueba de ello es la dificultad que tuvo Turquía para volverse miembro de la Comunidad Europea y de la zona económica del Euro por ser considerada un país antidemocrático que no respetaba los derechos humanos. Otro ejemplo es el de Uruguay, un país con uno de los índices más bajos de violencia en el mundo, en el que en el año 2019 se discutía una ley de militarización de la seguridad cuyo principal elemento electoral no apelaba a la seguridad sino a la economía global: es importante ser un anfitrión confiable para el capital internacional porque somos un puerto de transición. En el primer caso se le exige a Turquía una cara más amable y democrática para poder participar del mercado global más de lleno, mientras que en el segundo se le exige a Uruguay una mano más dura y autoritaria exactamente para lo mismo. Todas estas medidas parecen hacernos pensar que la represión mundial va disminuyendo; que, de hecho, la violencia va reduciéndose cada vez más a medida que el mundo se va civilizando, cuando en realidad lo único que ocurre es una *haussmanización* del mundo.

Se llama *haussmanización* al proceso surgido a partir de la transformación de París en el siglo XIX, proyectada y dirigida por el Barón Haussmann, que fue quizá la obra pública de mayores proporciones de su tiempo y que canonizó el plano de la ciudad moderna⁴. Bulevares gigantescos construidos sobre viviendas expropiadas conectaron puntos distantes de la ciudad, al mismo tiempo que dividieron o de plano desaparecieron barrios populares por entero. La *haussmanización* implicó una gran labor de despojo y desplazamiento, lanzando a las clases más bajas a las periferias con un doble motivo: uno económico, que permitía revalorar el suelo y movilizar la economía, convirtiendo a París en la primera capital turística, y

— 4 —

Angel Rama, en su libro *La ciudad letrada* demuestra que son las ciudades virreinales las que inventaron este tipo de urbanismo que siglos después Haussmann impondría sobre el trazo ya existente de París. Las del “Nuevo Mundo” fueron las primeras ciudades construidas desde cero a partir de una idea y no de las formas de vida y el territorio en el que se encontraban. Fundadas sobre ruinas de asentamientos anteriores a la colonia, inventaron el trazo racional, reticular, homogéneo que después conoceríamos como “plano cartesiano”.

otro político que permitía desarraigar a las comunidades urbanas de sus territorios y dividir las espacial y políticamente para evitar que la organización barrial fuera de nuevo un problema para el gobierno. Esta estrategia, en la que el urbanismo es convertido en un arma, fue replicada por casi cada capital del mundo y ha seguido replicándose una y otra vez con cada megaproyecto urbano a nivel global. Mientras la población rural sigue siendo empujada a las ciudades y la población empobrecida de las ciudades sigue siendo empujada a las periferias o “cinturones de pobreza”, la *haussmanización* sigue operando. La violencia más cruenta se va desplazando fuera del campo de visibilidad de la urbe hacia una siempre nueva y siempre atroz periferia, cada vez más periférica, más aislada, más invisible y, también, gracias al neoliberalismo de los últimos años, más cínicamente generada. Un ejemplo muy claro de este fenómeno y de la lucha por resistirlo es el de La Marcha de la Gorra, en Córdoba, Argentina, ciudad en la que los jóvenes empobrecidos de las periferias no pueden ni siquiera pisar el centro de la ciudad sin sufrir detenciones arbitrarias y abusivas o asesinatos policiales de “gatillo fácil”; pero claramente hay ejemplos en cada gran ciudad del mundo.

Hago este salto de lo urbano a lo global y de regreso porque, aunque las acciones de represión locales pudieran parecer aisladas o caprichosas, son en realidad parte de un complejo sistema de interconexión económica y política de lo que se ha llamado “capitalismo mundial integrado”. Llevar la noción de *haussmanización* a lo global no es una metáfora. Implica de facto una urbanización internacional, un desborde de la metrópoli a través de los flujos de transporte e información (como habrá quedado claro con el buque carguero que bloqueó el canal de Suez a inicios del 2021), implica una redefinición y fortalecimiento de fronteras internacionales entre el sur y el norte globales, pero también implica nuevos esfuerzos de segregación dentro de cada una de las ciudades del mundo. Los cinturones de pobreza, pues, son continentales pero también son urbanos.

En su libro *Planeta de ciudades miseria*, Mike Davis argumenta que la explosión de las megalópolis del mundo no se debe al crecimiento económico sino al despojo y desplazamiento de la población del campo y de los centros urbanos a las periferias de las ciudades. Desplazamiento impulsado por el FMI a través de los Paquetes de Ajuste Estructural (SAP) desde la década de 1980. En la actualidad, más de la mitad de la población del mundo vive en zonas urbanas, y más de mil millones de personas en “ciudades miseria” (que siguen creciendo), según un estimado conservador de la OMS citado por Davis. No es que la gente migre del campo a la urbe porque en ella haya mejores “oportunidades laborales”, sino porque el campo se vuelve cada vez menos vivible.

Frente a esta *haussmanización* global, queda pensar cómo se distribuyen, generan, contagian y reducen las movilizaciones masivas a nivel mundial, pero también cómo se piensa la manipulación de masas y la represión de manera corporativa y globalizada. En el 2003, la Research and Technology Organization, un departamento de la OTAN, redactó un manual de operaciones urbanas para el año

2020 (*Urban Operations in the Year 2020*), en el que pronosticaba el aumento de conflictos en zonas urbanas e insistía en la necesidad de planear acercamientos al control de población, que van desde la manipulación de la opinión pública hasta el control de manifestaciones y la acción militar en terrenos urbanos con la menor cantidad de bajas posible. Un esfuerzo de militarización de la policía, o de *poli-cificación* de lo militar, que en los últimos años hemos visto ocurrir en el mundo entero y con mucha claridad, por ejemplo, en México, con la creación de la Guardia Nacional o en la fuertemente armada respuesta a varias olas de protesta en Latinoamérica, incluyendo un helicóptero de la policía que abrió fuego sobre manifestantes de Cali en el 2021. Podemos concluir que la militarización de la policía que efectivamente hemos visto desarrollarse en muchos países en los últimos años no es ni casual ni arbitraria ni una serie de hechos aislados, sino que va de la mano de un análisis estratégico del Norte Global por mantener el control de poblaciones cada vez más numerosas y móviles, y que es un intento de “estar a la altura” de las inevitables sublevaciones que vienen y/o están ocurriendo en centros urbanos de todo el mundo y particularmente del Sur Global.

Por otro lado, es clarísimo que las armas de represión (granadas de dispersión, armas de balines y de balas de goma, gases lacrimógenos, etc.) son probadas primero en cinturones coloniales, ajustadas para ser letales o “no letales” (dependiendo del caso) y utilizadas después en las urbes primermundistas para terminar siendo distribuidas en el resto del mundo. Es decir, los cinturones de pobreza y precariedad neocoloniales (o sea, del “Tercer Mundo”) son utilizados como laboratorios de prueba de armas letales y “no letales”: los cuerpos racializados y marginalizados a reprimir en países empobrecidos son las ratas de laboratorio y el fin primero de la militarización mundial. Y es de hecho gracias a la capacidad que tienen las compañías de armamento de probar sus inventos en carne, que pueden incrementar sus precios al anunciarlos como ya probados en terreno real⁵.

Ejemplos de esta manera de operar hay montones: la forma en la que el ejército de Israel ha fungido como escuela de la represión urbana para países latinoamericanos, entrenando a los carabineros de Chile y exportando a este país un intento de ideología que después se ha esparcido por la región. Los cuerpos antimotines colombianos a su vez han estudiado con militares chilenos, aprendiendo de ellos, por ejemplo, la práctica de apuntar a los ojos con sus balas de goma para cegar a les manifestantes (práctica que ha utilizado el mismo ejército israelí contra les palestines). El gobierno golpista de Bolivia agradeció públicamente al de Macri en Argentina por la donación de armas letales y “no letales” para controlar las manifestaciones en respuesta al golpe de Estado. A partir de las recientes protestas en su país, Álvaro Uribe, expresidente de Colombia, ha intentado popularizar el término “revolución molecular disipada”, acuñado por un neonazi chileno, Alexis López Tapia, quien a su vez desfiguró el término original de Félix Guattari, un concepto subversivo, para convertirlo en un arma teórica de represión. Esta manera de retomar a

— 5 —

The Lab, película documental de Yotam Feldman, muestra que el éxito de la industria militar israelí se debe en parte a que comprueba a sus compradores que esas armas se han usado de manera efectiva contra la población palestina.

pensadores radicales, y particularmente a Deleuze y Guattari, e instrumentalizarlos para la represión, fue puesta en boga, de nuevo, por el ejército israelí con su apropiación de los conceptos de “espacio liso y estriado” para la guerra urbana asimétrica en la franja de Gaza.

La represión ya no sólo es necesaria para mantener a una población bajo el yugo de un régimen “x” (sea este “democrático” o abiertamente dictatorial), sino que es también un gran negocio que se alimenta de sí mismo y que se apoya y se comunica de un país a otro, de un conflicto a otro. Es del dolor mismo de nuestros muertos, desaparecidos, heridos y encarcelados, del que se genera el excedente de la economía de muerte en la que vivimos.

No olvidemos esa claridad de Aimé Césaire con la que descifra la crueldad del mundo cuando dice que el fascismo y el nazismo europeos fueron el resultado de aplicar las políticas de represión colonial al interior de los países colonialistas, de aprender la crueldad masacrando a otros pueblos y luego aplicarla en el propio. Esas políticas de represión no se limitan al desarrollo tecnológico, también impulsan la educación en la crueldad y al ensayo de diversas tácticas que después serán replicadas y estandarizadas.

—

Muchas veces he escuchado decir que una mínima parte de lo que pasa en México causaría una revolución en otros países; sería simplemente inaceptable. Y no es que nos volvamos inmunes a las tragedias o que las normalicemos por completo, sino que enfrentarlas es tan difícil que el miedo, en mayor o menor medida, nos paraliza y nos fuerza a soportar, a voltear la cara, o a abstraer el terror en cifras mientras se pueda. Cantidades de muertes, cantidades de desaparecidos, cantidades de feminicidios que, convertidas en números, a veces parecen menos patentes y en su abstracción estadística ocultan también las muertes y las vidas que menos importan, las más pauperizadas. Esto no quiere decir que no haya un sinnúmero de resistencias al horror. No quiere decir que la población simplemente acepte su destino de brazos cruzados ni que esas luchas sean invisibles, pero sí, en todo caso, que son *invisibilizadas*, y esa invisibilización genera la ilusión de una parálisis.

El dolor, el umbral común del dolor, está siempre a prueba en un estado de represión y de guerra de “baja intensidad”. Qué tanto dolor puede soportar un pueblo u otro, o una población entera, es quizá una de las principales investigaciones empíricas de la política mexicana de los últimos treinta años. Es decir, estamos viviendo un laboratorio de tortura masiva. Un experimento social llevado a cabo en países enteros, en el que, de paso, los resultados generan niveles absurdos de riqueza. La violencia actual no es exclusivamente nacional (naturalmente) ni está proyectada de manera central: obedece más a una lógica despiadada que a un plan macabro, es una dinámica fundamentalmente anónima y por eso mismo es aún más peligrosa. Se desarrolla a través de lo que Achille Mbembe llamó la necropolítica, esta etapa del capitalismo en la que la gobernabilidad

se mide por la capacidad que se tiene para ejercer la crueldad y la muerte. Incluso podríamos decir que el superávit del dolor, de la agonía, de la desaparición, es el principal activo de un Estado en guerra contra su población. Es nuestro dolor el que los enriquece. La tortura masiva como fábrica de dinero y poder. Y mientras más alto nuestro umbral, mayor su excedente.

Pero además, mientras más alto el umbral de resistencia al horror, más alta debe ser también la producción de ese horror, para que pueda seguir surtiendo efecto como mecanismo de regulación y control. Así, se forma una espiral viciosa de incremento de horror y producción de dolor que se retroalimenta volviéndose cada vez más delirante. ¿Quién creía posibles las cosas que hemos visto en este país en los últimos años? Y aún así parece que siempre hay espacio para más.

Ahora bien, ¿cómo se duele un pueblo? La individualización de la vida es una de las cosas más macabras que nos ha traído la modernidad porque no sólo evita que nos organicemos políticamente sino también que nos dolamos juntas (quizás es lo mismo en realidad). Si desde los movimientos autonomistas indígenas se reivindica tanto la fiesta como núcleo organizativo de la vida en comunidad, y por tanto de la lucha y la resistencia, asumimos que si puede haber organización para la fiesta, puede también haber duelo colectivo. Asumimos que el dolor puede no sólo ser algo que aguantar, sino también algo que nos fortalezca. Hay luchas por el territorio (muchas de ellas indígenas) que tienen claras sus formas de organizarse para resistir y, al menos en México, es claro que gran parte de la potencia política autonomista, de la resistencia más efectiva a la destrucción capitalista, está en el campo, pero ¿qué ocurre con las ciudades? Si bien podemos pensar a veces la protesta urbana como una especie de fiesta, no es esa fiesta central de la organización comunitaria, es más un fenómeno extraordinario que una parte central de nuestra organización cotidiana. En otras palabras, el principio de organización comunitaria de la fiesta y el principio de organización urbana de la fiesta no son iguales ni tendrían por qué buscar serlo. ¿Qué potencias organizativas encontramos en las cotidianidades de la urbe?, ¿en las celebraciones de la urbe? ¿Cómo arrancar la fiesta a la catarsis del aislamiento urbano y repolitizarla sin buscar quitarle sus especificidades? ¿Es acaso en la fiesta y en la protesta que podemos juntarnos a llorar a nuestros muertos?

Si bien es importante reconocer la enorme importancia del campo en la lucha anticapitalista y la opacidad e impunidad casi absoluta de los mecanismos de represión fuera de la visibilidad que otorga la urbe, también es importante preguntarnos una y otra vez cómo afrontar la individualización de las ciudades; romantizar luchas ajenas no les ayuda a ellas ni nos abre caminos propios. Reclamar la potencia de las ciudades implica romper con los cercos individuales y apelar a una tradición de rebeldía que, aunque puede no pasar por la comunidad, sí puede articularse desde la esporación, la contaminación o la *ratización* del conocimiento y de la organización. En otras palabras, ser más ratas que manadas (en la ciudad no hay

manadas de lobos, hay plagas de ratas) es una manera de pensar la potencia de resistencia de las ciudades. Recordemos que históricamente las ciudades han sido, además de centros de producción de conocimiento híbrido, espacios de posibilidad de infiltración y contagio de flujos no controlables por las estructuras de poder. Espacios de posibilidad para el anonimato, la mezcla y la impureza, y por tanto, también posibles escuelas de disidencia y reductos de protección para anormales, perseguides y desviados. La protesta, aun con su carácter de excepcionalidad, abre espacios que, a veces, pueden llevar a afectividades que desborden esa excepcionalidad y produzcan organizaciones más continuas y más conectadas con la vida cotidiana.

Quizá la individualización de la sociedad nos ha llevado a tal sensación de aislamiento en las ciudades, que nos olvidamos de que la posibilidad de juntarnos siempre ha existido. Reunirnos en el espacio público, nos conozcamos o no, nos recuerda que ese aislamiento es artificial e impuesto. Que esa conexión, esa relación y esa comunalidad, se nos han arrancado. La protesta tiene el poder de hacernos sentir manada (o plaga de ratas) de nuevo. Más allá del pliego petitorio, producimos ritual. Buscamos un placer y una esperanza en el simple hecho de estar juntas en la calle gritando, cantando, saltando, quemando, rayando, llorando, riendo, bailando. La ritualidad le da cohesión a la protesta y es inseparable de sus lógicas. Hay manifestaciones, como las de los 43 de Ayotzinapa, la marcha del silencio o las alertas feministas del Uruguay, que también son duelos. Que permiten llorar con otras personas, reconocernos desde nuestra fragilidad. Aprender a dolernos juntas; aprender a tomar el duelo como un proceso colectivo. Pensar en que del llanto crece la ira que puede generar el primer grito de un levantamiento. Pensar que el dolor es político nos permite dolernos juntas y organizarnos desde el dolor, o dejar que el dolor nos organice para no tener que llorar soles. Para encontrar una fuerza en el llanto.

La relación entre el umbral de represión y el umbral del dolor es bastante estrecha aunque no sea correlacional, para empezar porque naturalmente la represión produce dolor, pero también porque produce miedo. Hay una compleja danza entre estos tres elementos que, por mucho que se analice, por mucho que *think tanks* enteros redacten manuales para la OTAN, nunca queda del todo saldada. No es que los mecanismos de represión no sean efectivos, es que nunca lo son *totalmente*, y sobre todo nunca pueden cooptar del todo la afectividad interna de una población o un grupo. Es allí donde radican las sutilezas de la interiorización de la figura policial, pero también de las prácticas libertarias micropolíticas (como llorar juntas), piezas clave de la organización social y a las que nunca hay que dejar de poner atención.

EL MIEDO EN LA PROTESTA

“El miedo no disminuye el riesgo: hay que entrenar”. La anterior es una de las 10 afirmaciones sobre la protesta formuladas por la Liga Tensa respecto a la posibilidad de represión en una manifestación. Hay muchos tipos posibles de represión y muchos tipos posibles de miedo también. Según un estudio de Rossana Reguillo sobre las emociones expresadas en Twitter, el miedo producto de la represión policial en la manifestación del 20 de noviembre del 2014 en la Ciudad de México, tan inesperada y violenta, fue un factor importante para la radical disminución de convocatoria de las siguientes protestas en ese período. En ese caso en particular, la represión no fue exclusivamente un despliegue de fuerza del cuerpo de granaderos, también implicó una puesta en escena llena de dramatismo: en un instante, las luces de todo el Zócalo de la Ciudad de México se apagaron, y en cambio una serie de reflectores posicionados en Palacio Nacional se encendieron sobre la multitud, cegándola. En la mente de más de uno, estos reflectores nos convirtieron en un blanco perfecto para los francotiradores apostados en las azoteas de Palacio. Por más improbable que pareciera, el miedo a ser acibillados en una plaza cerrada vive en la mente de cualquiera que se manifieste en la Ciudad de México, herencia de la masacre estudiantil de octubre de 1968. Fue quizá este impacto teatral lo que desestabilizó el ánimo en primera instancia e hizo más fácil la tarea del cuerpo de granaderos, que en minutos peinó la plancha del Zócalo dejándolo vacío.

A qué se debe que una población esté más dispuesta que otra a mantenerse firme frente a la represión violenta es una pregunta imposible de resolver cabalmente y, en todo caso, quizá nos ayude más pensarla desde lo táctico que tratar de entenderla desde lo estratégico, es decir, nos toca saber cómo actuar cuando la represión ocurra. Eso no nos impide notar diferencias, algunas gigantes, entre una “cultura” (por decirlo de alguna manera) y otra. Es claro, por ejemplo, que la actitud general de una manifestación en Santiago de Chile suele ser bastante más aguerrida que la de una en la Ciudad de México. En parte quizá, entre miles de factores irreductibles a lo cuantitativo, porque la militancia chilena parece haberse fortalecido

moralmente a través de una larga y durísima historia de resistencia urbana, que en la Ciudad de México fue más efectivamente reducida durante la Guerra Sucia, a través de la represión, de la cooptación política y de un ambiguo manejo de la opinión pública por parte de un gobierno con algunos procederes de derecha pero retóricas de izquierda (el modelo histórico del PRI). Hay que entrenar. Una amiga chilena nos contaba de las enseñanzas cotidianas que siendo niña recibió de compañeros más grandes o incluso de profesores en la escuela y de sus xadres en casa: “Si te cae lacrimógeno chupa un limón o usa agua con bicarbonato, cuando los carabineros estén frente a ti, mírales sólo los pies, así puedes reaccionar a sus movimientos sin caer presa de la impresión que genera su imagen completa, etc”. Si bien es cierto que es en la calle donde uno aprende a manifestarse, la cultura de la protesta va más allá de la estricta práctica y hay un montón de herramientas que no está de más tener a la mano, y que en el caso de la Ciudad de México, quizá no están tan extendidas.

La confrontación con la experiencia del miedo, por otro lado, es algo que sólo a través de la práctica puede irse domando. Sabemos que los jóvenes de Exarchia, el famoso barrio anarquista de Atenas, salen cada tanto a provocar a los granaderos que rodean la zona y así por un lado combaten su miedo y por otro aprenden de compañeros quizá más experimentados a pelear cuerpo a cuerpo contra los policías. Es decir, hay que entrenar, tener mayor o menor miedo no modifica para nada la amenaza latente de una represión. Saber enfrentarla o tener capacidad de reacción sí puede modificar radicalmente el resultado de esa situación o por lo menos el bienestar de los participantes. Esto no quiere decir que el miedo sea negativo. Quiere decir que hay que entrenar, y entrenar también implica aprender a escuchar nuestro miedo, a volverlo una herramienta de percepción y no una venda que nos ciegue. El miedo puede ser una excelente herramienta cuando se colectiviza sin generar paranoia o puede ser una trampa mortal cuando individualiza el instinto, nos acorrala, y nos hace actuar en contra del bienestar del grupo.

La relación entre miedo y violencia es tal que no podemos en realidad separarlos del todo. Pensar la violencia como una herramienta de protesta y de resistencia implica pensar en el miedo que nos genera actuar violentamente, en el miedo que nuestro actuar generará en otras personas, y en el miedo que, en principio, nos ha generado ya la violencia de la que somos receptores directos o indirectos, y contra la que estamos, en principio, dispuestos a enfrentarnos.

A la asimetría de la violencia en la que vivimos (la de la enorme violencia sistémica frente a la aparentemente minúscula violencia de resistencia que podemos ejercer), se suma la asimetría del miedo. El miedo que nos paraliza, que se inscribe en nuestros cuerpos y que se escribe con los cuerpos de nuestros muertos, frente al miedo que nos moviliza, que nos permite actuar.

En su libro *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, Adriana Cavarero menciona tres tipos distintos de miedo cuya diferenciación

nos puede ser útil para pensar su funcionamiento en la protesta: el terror, el pánico y el horror. En el caso del terror, habla de una respuesta ante el peligro que puede ocasionar una ágil reacción de pelea o huida; en el caso del pánico habla específicamente de su colectivización, que genera una reacción espontánea y caótica en “multitudes concentradas en espacios angostos”; y en el caso del horror, de una inmovilización frente a lo innombrable. Definiciones de estas tres nociones hay muchas, algunas muy útiles, pero en pos de cierta claridad me circunscribiré a las anteriores.

EL TERROR

Según Cavarero la palabra terror está etimológicamente relacionada con la palabra temblar. Para ella el terror es la manifestación física del miedo en el cuerpo que tiembla, es decir, en la experiencia física, corporal, del miedo. De aquí se desprende que el terror alude no sólo al temblor, sino a una respuesta más dinámica del cuerpo alerta que prepara y posibilita la huida.

Esta es la sensación que nos invade en momentos específicos en los que actuar es preciso. Lo que se conoce en inglés como *fight or flight response* (respuesta de defensa o huida). La sangre corre más veloz y cargada de adrenalina, se aguzan los sentidos y nuestros músculos se tensan, listos para empujarnos en cualquier dirección. Este tipo de reacción es el que nos hace responder ágilmente a situaciones de emergencia e incluso nos sorprende con frecuencia una vez pasado el momento: “¿Cómo salté esa cerca? ¿Cómo esquivé a ese auto?”. Quizá el terror sea la más cercana de estas sensaciones a ser considerada una aliada. Quizá es a través de entrenar nuestra respuesta al terror que podemos, si no instrumentalizarlo, por lo menos ponerlo de nuestro lado, ser capaces de aprovechar su potencia. El terror, esa hinchazón nerviosa, puede fácilmente devenir pánico y embotar nuestra capacidad de lectura y de improvisación, pero también puede aguzar nuestras capacidades perceptivas y nuestra agilidad de respuesta frente a la emergencia. Hacernos capaces de alargar el momento para actuar dentro de él de la manera que más convenga a la multitud, ya sea a través de mantener una posición, de avanzar sobre los atacantes para hacerlos retroceder, de distraer para proteger o de huir del terreno protegiéndonos entre nosotros.

Si bien no es posible entrenar el terror, sí es posible entrenarnos para su eventual aparición a través de ejercicios perceptivos y de reacción ante lo inesperado para, llegado el momento, saber que podemos confiar en nuestras reacciones y dejarnos llevar por ellas de manera colectiva o individual. Algunas técnicas de danza, improvisación o autodefensa son excelentes para esto.

EL PÁNICO



Elias Canetti, en su *Masa y poder*, hace un análisis minucioso de las características del pánico como fenómeno de contagio multitudinario del terror frente a una posible muerte violenta y sorpresiva que, paradójicamente, puede provocar la muerte. Casos de muertes multitudinarias por contagio de pánico hay muchísimas. A este respecto, Elias Canetti nos trae luz sobre las tensiones entre individuo y colectivo en las situaciones que menciona Cavarero. El pánico no es una cuestión exclusivamente psicológica: entra en juego también la distribución espacial en la que el evento acontece.

Poniendo el ejemplo hipotético de un teatro que de pronto comienza a incendiarse, Canetti entiende el pánico como un terror grupal, un *terror-masivo* por contagio y, por contagio, enardecido y acelerado. Si los espectadores reunidos en ese teatro estuvieran en un espacio abierto, podrían unirse en ese mismo impulso de huida y, mediante movimientos sincronizados, salvarse juntos como lo haría una manada en el campo. Pero el diseño espacial del teatro impide la formación de la masa, divide los flujos y los contrapone. La estructura misma del teatro está hecha para individualizar. Cada hilera y cada butaca limitan el movimiento, segmentan el área, entorpecen las piernas e imposibilitan la sincronización, convirtiendo ese impulso primigenio de huida colectiva en una lucha individualizada por salvarse uno mismo. El terror-masivo deviene terror-individualizante en masa, y mientras más crece, más individualiza los cuerpos, enfrentándolos en franca competencia por la vida, por llegar primero a la salida, por escapar de las llamas a través de la misma puerta estrecha a pesar del bienestar de los demás.

Según Canetti el pánico es una masa que, frente a circunstancias que le impiden actuar como tal, de golpe se individualiza y lucha contra sí misma. Cada individuo que la compone busca diferenciarse y salvarse solo y en el proceso se involucra en una lucha general de individualización. El pánico es “una desintegración de la masa en la masa” que, en su ceguera, sólo puede jugar en contra de sí misma.

Hablaba antes de la ciudad de Haussmann, una de cuyas funciones es la segmentación, la división, y el ordenamiento del movimiento de la población de acuerdo con necesidades policiales y económicas. Es interesante pensar que la disposición espacial del teatro de Canetti y la de una ciudad *haussmanizada* son bastante similares (aunque a escalas diferentes). Ambas regulan y limitan los cuerpos, enfocando el orden en producir experiencias individuales en un grupo de personas que en realidad habita el mismo espacio, con frecuencia reducido. Ambas, además, restringen el movimiento de manera física (calles imposibles de cruzar o filas estrechas, división por clases sociales o por precios del boleto, etc); o simbólica (mediante un código de comportamiento civil explícito o implícito, legal o convencional, como el cruzar la calle sólo en las esquinas o aplaudir sólo al final de los actos, por poner dos ejemplos básicos). Podemos, pues, transpolar con facilidad el ejemplo de Canetti al contexto de la ciudad en general y de allí al de la manifestación

urbana en particular. Frecuentemente nos encontramos atrapados entre vallas, muros, cercos policiales, cruces de calles y el grueso de la masa a la que pertenecemos. Si bien la manifestación tiende a ser una situación de “masa” colectivizada; en situaciones de riesgo, o de apariencia de riesgo, la posibilidad de la individualización —y por lo tanto de la producción del pánico que fragmenta al colectivo, lo pone en peligro e incita a la huida caótica— siempre está presente. ¿Cómo, entonces, colectivizar el terror sin permitir que devenga pánico?

EL HORROR

Para Cavarero, el horror es radicalmente distinto al terror y al pánico puesto que no genera una respuesta de alerta o movimientos instintivos de defensa o huida, ni un caos contagioso en la multitud. El horror es, al contrario, una experiencia que separa, paraliza al cuerpo y eriza la piel. El horror, aunque atañe al campo del miedo, se relaciona también con la repulsión de lo inhumanamente cruel. Para Cavarero es frente al desmembramiento, la desfiguración, la destrucción de la unidad simbólica del cuerpo que aparece el horror, esa repugnancia de lo innombrable, de la crueldad incomprensible que va más allá de la muerte porque “sería demasiado poco”. Lo que está en juego en la producción de horror, nos dice, “no es el fin de una vida humana, sino la condición humana misma en cuanto encarnada en la singularidad de cuerpos vulnerables. Carnicerías, masacres, torturas, y otras violencias aún más crudamente sutiles, forman parte integrante del cuadro”. La desaparición, por supuesto, también forma parte.

En los países latinoamericanos, el horror forma “parte integrante del cuadro” de nuestras vidas y de nuestras protestas. Cómo encontrar potencia en el horror es una de las grandes preguntas de nuestro tiempo, pregunta que se responde parcial pero potente y constantemente de maneras diversas en las diferentes luchas por dignidad y justicia a lo largo y ancho del continente. El horror afecta a la manifestación de manera quizá menos obvia, menos inmediata, menos literal pero más profunda que el terror o el pánico. Provoca dolores hondos y marcas indelebles e inmoviliza, si no al cuerpo entero, a partes vitales de nuestra psique colectiva.

Tenemos, hasta ahora, tres nociones distintas cuyas diferenciaciones pueden sernos útiles al pensar el miedo en relación con la protesta y con las diferentes maneras en las que puede entrar en juego e inclinar la balanza a favor o en contra de quienes nos manifestamos.

El pánico, como vemos, es ingobernable desde lo táctico (acción por acción) aunque estimulable desde lo estratégico (el plan general). Podríamos decir que lo ocurrido el 20 de noviembre del 2014 en la plancha del Zócalo fue pánico. La fuerza de granaderos y la escenificación lumínica indujeron pánico a través de lo simbólico

y nosotros respondimos de manera mecánica. La pregunta, si el pánico es grupal, es cómo colectivizar el temple, o cómo predisponer la colectividad para un *terror-masivo* que una en vez de individualizar. Esta pregunta tiene que ver con cómo evitar que el trazo de la ciudad nos separe, nos delimite en nuestro impulso colectivo impidiendo la conformación de masa animal de la que habla Canetti, la manada. Tiene que ver con el espacio mismo en el que se desarrolla la protesta que, coincidentemente, la teoría militar llama el “teatro de operaciones”. ¿Cómo resignificar, remapear el territorio para no separarnos y para entender, en masa, que es en masa que nos podemos mover o salvar? Dicho de otra forma, desde el punto de vista de la planeación de la protesta es importante tener una comprensión del espacio lo suficientemente clara como para que el pánico, si es que sobreviene, no devenga lucha individual sino empuje colectivo. No estampida sino embestida. Desde el punto de vista de la singularidad, quizá es la práctica constante, el aguzamiento de los sentidos y la atención a la forma del espacio y al movimiento de la multitud la que nos puede permitir reaccionar adecuadamente.

Al respecto del movimiento de la multitud es importante asumir que, por definición, es múltiple y variado y que no siempre va a responder a la situación de la forma en la que esperaríamos o quisiéramos. Las diferentes sensibilidades, posiciones, contextos o incluso posturas ideológicas que entran en juego en el territorio de la protesta pueden encontrar sinergia pero también generar conflicto o incompreensión que, en momentos de tensión o peligro, se convierten en factores centrales.

Uno de estos factores que es importante tomar en cuenta es la introyección de un cierto *pacifismo moralino* como única herramienta legítima de protesta que descalifica la respuesta violenta como salvaje, incivilizada o impropia de un buen ciudadano y que genera, quizá a nivel inconsciente, la posibilidad de pánico por individualización frente a un desarrollo de la protesta con el que no podemos, o no queremos, interactuar (aquél de la confrontación). Si bien hay un sinnúmero de movimientos y organizaciones pacifistas cuyo trabajo ha sido y es fundamental para la lucha social, en muchas ocasiones la bandera del pacifismo es enarbolada desde la criminalización de acciones (no sólo violentas) que no encajan con el programa liberal del “buen ciudadano”. Cuando hablo aquí de *pacifismo moralino* en términos peyorativos me refiero estrictamente a esta cooptación y no a las luchas auto-identificadas como pacifistas ni a quienes utilizan tácticas pacifistas.

“No le demos excusas a la policía para reprimirnos”, se dice una y otra vez insinuando, sin notarlo, que la represión sería legítima si ocurriera; olvidando que la represión no necesita excusas para ejercerse, ni es necesariamente un mecanismo responsivo. La represión es un mecanismo político de control que poco o nada tiene que ver con lo que estrictamente podemos percibir en la calle, sino con una planeación estratégica de gestión de masas. La represión policial, pues, nunca ha necesitado excusas para implementarse, y, en todo

caso, las fabricará cuando le sean útiles para criminalizar la protesta, independientemente del tono de ésta. La relación entre el pánico y ese *pacifismo moralino*, por tanto, es quizá uno de los mecanismos de *autopoliciación* más efectivos en la arena de la protesta, y en la Ciudad de México es particularmente patente. Claramente no se trata de que todo el mundo se involucre en la confrontación, sino de encontrar espacios y temporalidades para que todas las aproximaciones y capacidades quepan en la protesta sin denostar una manera ni imposibilitar otra. Un manejo adecuado y sereno de este problema puede permitir incluso una mejor protección de los sectores más vulnerables de la manifestación, como suele ser el caso de la llamada “primera línea”, en general dispuesta y preparada para proteger al resto de la marcha. En cambio, la separación entre violentos y pacifistas en una situación de represión es en realidad un conflicto de altura moral entre distintas facciones ideológicas de la protesta, que individualiza los flujos de movimiento en el terreno y bloquea la posibilidad de una percepción colectiva de la situación, generando una sensación caótica que impide la escucha mutua y por tanto genera pánico más fácilmente. Justamente es el tipo de pánico fragmentario del que habla Canetti, que desintegra la cohesión de una multitud y la expone a cualquier tipo de decisión tomada por la policía. Es fundamental, por tanto, acabar con la superioridad del *pacifismo moralino* (y también, por supuesto, con la superioridad de la *agresividad moralina*, aquella que cree que es la verdaderamente revolucionaria, la única forma legítima de protesta) o, mejor, mudar la discusión entre violencia y no violencia del campo de lo moral al campo de lo táctico.

Esta discusión es muy compleja porque también está ligada a cuestiones de raza y clase, aunque siempre es situacional. En ocasiones se habla de que quienes tienen tácticas más agresivas (como los enfrentamientos con la policía), lo hacen desde el privilegio de la blanquitud y de ser tratados de una manera radicalmente distinta por una corporación que es, por definición, racista. Pero en otros casos se habla de que las personas racializadas y/o empobrecidas no se pueden dar el lujo de evitar estas confrontaciones o se ven obligadas a recurrir a tácticas de anonimato, y que más bien el privilegio está en poder decidir alejarse de la acción y llegar a dormir sane y salve a casa. La distinción fundamental sobre la legitimidad de acciones pacíficas y/o violentas, entonces, no es moral o, digamos, esencialista, sino mucho más táctica y ética. Aguzar la capacidad de lectura y prestar atención a lo que ocurre a nuestro alrededor en términos de situación, pero también de contexto, es fundamental para que las acciones, sean no violentas o violentas, no le jueguen en contra a nadie de este lado de la valla. La pregunta, pues, no sería ya qué tipo de protesta es legítima, sino qué conviene en qué momento; pero sobre todo, cómo protegernos entre nosotros sabiendo que siempre habrá una multitud de facciones y de actividades dentro de una misma protesta, y grupos o individuos más vulnerables que otros. Una polifonía y una polirritmia de cuerpos. La convivencia armónica entre tácticas agresivas y tácticas pacíficas depende enteramente

del reconocimiento de la validez táctica del otro y del principio de cuidado mutuo al interior de la protesta.

Ahora, la tensión entre horror y terror tiene muchos matices. Hemos pensado mucho en las formas en las que el terror puede actuar en una situación de protesta frente a la posibilidad (o facticidad) de la represión policial, pero pensar el horror en este contexto es quizá más complejo y más sutil. En un país como México, en el que el horror, como ejercicio necropolítico de hecho, se ha encarnado tan profundamente en nuestros cuerpos, hay siempre una capa subyacente que en muchos casos genera inmovilidad o que, cuando se actúa a pesar de ella, genera estrategias oblicuas de acción. Aquí depende mucho de la especificidad de la protesta y de la visibilidad o vulnerabilidad de los sujetos que la conforman: el nivel de exposición al peligro o al trauma entran en juego. En el caso específico de las protestas por la desaparición de tres estudiantes de cine en Guadalajara en el 2018, les manifestantes, por ejemplo, exigían verdad, exigían dignidad, exigían encontrarlos con vida, pero explícitamente se abstendían de exigir justicia. La exigencia de justicia o de resolución del crimen implicaba un factor de riesgo enorme frente a las amenazas de muerte que recibieron. Amenazas que, sabemos, no son menores, como en el caso de Marisela Escobedo, que después de una lucha imposible por un juicio justo contra el feminicida de su hija, fue asesinada protestando frente al Palacio de Gobierno de Chihuahua. Exigir justicia por masacres, por feminicidios o por desapariciones puede implicar ponerse frente a frente no sólo con el aparato legal (que, con todo lo criminal que sea, sigue siendo un posible interlocutor); sino con el aparato del crimen organizado con quien, por lo menos en términos urbanos, no hay interlocución posible. Exigir justicia por una desaparición o por un feminicidio implica ponerse frente a frente con el horror. Con ese horror paralizante del desmembramiento del que habla Cavarero, o con el horror, también paralizante, del cuerpo que *no está*. Por supuesto no es lo mismo ser la madre de una mujer víctima de feminicidio en el estado de Chihuahua que ser una manifestante anónima de la clase media en la Ciudad de México. Como decíamos más arriba, la ciudad se manifiesta pero los muertos se ponen en otros lados. En ciudades grandes como esta, exigir justicia, por ejemplo, por la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en el 2014, implica un riesgo infinitamente menor que pararse diariamente frente al Palacio de Gobierno de Chihuahua. El centro de la capital, con el privilegio que anida e implica, implica también (aún) un cierto grado de seguridad para quienes toman las calles y, por su masividad, un importante contrapunto de visibilidad a personas que, en otras partes del país, se encuentran desprotegidas.

En el contexto específico de las manifestaciones urbanas, pues, el horror tiende a ser menos patente que en las zonas no urbanas o suburbanas por muchas razones. Manifestarse (y de hecho vivir) en la urbe puede ser un ejercicio privilegiado. Las áreas centrales de la metrópoli siempre son zonas que pueden desentenderse con

mayor libertad de la violencia *hausmanizada*, para las que las fosas comunes no necesariamente aparecen de forma tan patente (aunque no dejen de estar ahí), para las que la persecución policíaca siempre es más visible o está más vigilada (aunque ocurra todo el tiempo), para las que manifestarse pocas veces implica un riesgo mortal o de encarcelamiento (pocas pero no nulas, lo sabemos).

La exigencia de verdad, de dignidad y de justicia, a diferentes escalas, se vuelve un ejercicio de valentía *contra* el horror, pero también un espacio de duelo o de encuentro en el que el horror se exorciza y, si bien nunca se extrae, sí se conjura y se materializa. De pronto en la colectividad se puede mirar de frente al horror y, al hacerlo, desnudar su mecanismo –que no negar su crueldad, cuyo reconocimiento es parte fundamental de la dignificación y el duelo.

Aunque con diferencias gigantescas de grado y de tipo de un caso a otro, el horror subyace a cada actividad política que se ejerza en un país como México. Y siempre opera. Ya sea para generar fricción en el aire, o para hacer más pesado el caminar, o para hacernos hablar más bajito o gritar más fuerte. En mayor o menor grado y de uno u otro tipo, el horror está allí cada vez que salimos a la calle, muchas veces no como un objeto nombrable y visible, muchas veces no de manera tan explícita como en la descripción de Cavarero, sino como un humor, como una neblina que se ha colado por cada orificio y que lo empaña todo de un color desconocido y opaco. Este horror, a veces desapercibido a simple vista, es parte del mecanismo del miedo. No es lo mismo correr en pánico ante un batallón de granaderos que correr en pánico ante un batallón de granaderos que intuimos compuesto por torturadores. Esto no es gratuito. No podemos olvidar que los mecanismos de represión de la policía muchas veces utilizan chivos expiatorios para generar miedo en el grueso de una comunidad, como ha pasado más de una vez con secuestros a manifestantes cualquiera.

El horror, pues, tiende a paralizar, si no absolutamente, sí por lo menos algunas partes de nuestra psique, de nuestro cuerpo, o de lo que entendemos como el mundo posible. ¿Cómo, pues, darle la vuelta a esto? ¿Cómo usar el horror que se nos ha colado a los huesos, cómo sacar también fuerza de allí, cómo evitar que nuestra única reacción posible ante él sea la parálisis, la inacción? La respuesta es tan simple como difícil de poner en marcha: Hay que politizar nuestro horror, socializarlo, sacarlo de la oscuridad que él mismo genera al aislarnos. Y también, en ese proceso, permitir que el horror se transforme en rabia.

ALGUNOS TIPOS DE VIOLENCIA

Igual que todos los días, el 17 de diciembre del 2010 Mohamed Bouazizi fue a vender fruta a la plaza del pueblo. Como había ocurrido ya muchas veces, un grupo de policías llegó a hostigarlo. La subsistencia de un vendedor de fruta en un pueblo de Túnez como es Sidi Bouzid no es fácil. Mohamed tenía 26 años y apenas lograba sobrevivir y mantener a su familia, y las constantes agresiones de la policía fueron subiendo de tono llevándolo a un punto límite. Ante su negativa de ceder frente a la extorsión, la policía le confiscó su carrito de fruta, lo insultó y una oficial le escupió en la cara. Mohamed fue inmediatamente a presentar una queja al palacio municipal, en el que no hubo ninguna respuesta. Este fue un episodio más en una larga lista de conflictos y abusos en la vida de Mohamed, una vida más de las millones de vidas en situaciones parecidas en Túnez. Un par de horas después, Mohamed se roció con gasolina y se prendió fuego en la plaza central de Sidi Bouzid, frente al palacio municipal. La autoinmolación de Mohamed Bouazizi detonó la “Primavera Árabe”⁶.

Hay muchos tipos de violencia posibles en una protesta, y su influencia en la forma en que se desenvuelven los acontecimientos nunca puede ser dada por hecho *a priori*. Cada caso es único y específico. En general la violencia sistémica es invisibilizada mientras que la violencia tópica de la resistencia, siempre muy inferior a la otra, es resaltada contra el fondo blanco de la paz. La violencia, ese concepto tan polisémico y ambiguo, tiende muchas veces a reducirse a un impulso ciego, una animosidad animal, catártica y descontrolada, un salvajismo o una libido incivilizada que no distingue objetos y en cambio arrasa con todo a su paso, sobre todo cuando viene desde la resistencia. Nada más lejos de su verdadera complejidad. Es importante notar que muchas veces lo que es considerado una protesta violenta y descontrolada es en realidad un ataque calculado y consciente a la propiedad privada, principalmente corporativa y gubernamental. Quienes se manifiestan con este tipo de tácticas tienden a cuidar la propiedad personal y a poner atención en proteger a las personas, aunque no siempre sea el caso ni tenga

— 6 —

The Intifada of the People of Sidi Bouzid, el video que permitió la circulación de la noticia, fue creado por Ali Bouazizi, periodista y primo de Mohamed. Aunque es referenciado por varios medios no me ha sido posible encontrarlo.

por qué serlo. Por otro lado están los enfrentamientos con la policía, de los que hablaré un poco más adelante, pero por lo pronto queda claro que un policía en funciones no es *cualquier persona*.

La discusión y la práctica de la violencia en la manifestación son inseparables de la forma en la que ésta se mediatiza. Como explica Delio Vasquez en su texto *The poor person's defense of riots*: “[Desde Ferguson] nos han inundado con historias sobre cómo las protestas, en general pacíficas, contra la brutalidad policial en todo el país, han sido ocasionalmente arruinadas por saqueos y destrucción de propiedad causados por elementos “marginales”. Generalmente, en los medios conservadores los sublevados son caracterizados como parte de la subclase negra “criminal”. En los medios liberales, los infractores de la ley a menudo se caracterizan como “agitadores externos”, “radicales violentos” y “anarquistas blancos”. Mientras que el lado conservador ha trabajado para que parezca que las acciones de estos “criminales” negros no son legítimamente políticas, el lado liberal ha evitado por completo publicar historias sobre personas de color involucradas en la destrucción de propiedades. Existe un peligro real de que estas omisiones hayan sido motivadas por la culpa blanca, así como por la preocupación legítima de que la publicidad de estas historias sea leída como parte de una retórica racista. Sin embargo, en lugar de cuestionar la suposición de que la destrucción de la propiedad es necesariamente mala, muchos liberales se han negado de plano a reconocer la infracción de la ley, tal vez por temor a ser etiquetados como racistas.”

Diversos medios abordarán la cuestión de diversas maneras, pero es muy improbable que un periódico de circulación mayor defienda la destrucción de propiedad privada o mobiliario público o que siquiera abra el debate sobre su validez. Los más tendientes a la izquierda, si acaso, intentarán minimizar el daño y aislar a los violentos en un grupo insignificante o “infiltrado”, acción que en realidad implícitamente criminaliza; mientras que los medios de derecha buscarán espectacularizar lo más posible y considerarán prioritario el bienestar de los inmuebles por sobre el de las personas. En el caso de los enfrentamientos, buscarán convertir a la policía en una víctima que sólo actúa en legítima defensa y pasarán totalmente por alto la diferencia de condiciones de lucha.

Quiénes o qué define la inclinación de la Ventana de Overton hacia la simpatía con los manifestantes o hacia su desaprobación es algo muy complicado de resolver si partimos de la idea de que “la opinión pública” es una falacia, pero queda claro que el esfuerzo en contra cuenta con más recursos, mientras que el esfuerzo a favor cuenta sobre todo con la urgencia de las demandas, la simpatía del movimiento, las pruebas (cada vez más comunes) de brutalidad policial y también con la casualidad y el “acontecimiento”. En el 2019, por ejemplo, en el pico de las protestas en Chile contra el gobierno de Piñera, cerca del setenta por ciento de la población del país salió a manifestarse aun a pesar de los esfuerzos mediáticos por criminalizar o menospreciar el movimiento. En el 2021, cuando en apoyo al

paro nacional la Minga Indígena entró a la ciudad de Cali atravesando un barrio de clase alta, los medios oficiales de Colombia, la policía de Cali y la gobernadora del Cauca aseguraron inmediatamente que aquello era un saqueo violento, mientras que los medios libres circularon imágenes de civiles y elementos de seguridad privada atacando a les manifestantes.

Junto con la importancia de la mediatización, inevitablemente entra en juego el mundo de la representación y de lo simbólico. Hay cosas que, por asociación mediática, se han logrado significar como violentas aunque en sentido estricto no lo sean, como cubrirse la cara, mostrar alguna otra parte del cuerpo o lanzar diamantina. Ante un abanico tan amplio de representaciones de la violencia en la protesta, defender cada una o explicar por qué cierta acción no debería verse como una agresión resulta laberíntico, y a fin de cuentas imposible, y así muchos grupos deciden simplemente cerrarse a un diálogo que parecería ya traer los dados cargados; lo que enfatiza sectorizaciones en principio innecesarias. No porque sea obvia es menos importante insistir en la pregunta: ¿a quiénes beneficia este tipo de divisiones?

El caso de Mohamed Bouazizi es particular porque en un insospechable giro de los acontecimientos, logró materializar el dolor de un pueblo en la inmolación de un joven. Logró mostrar la injusticia, la asimetría sistémica, de una manera gráfica innegable. Quizá si esa misma protesta hubiera ocurrido en Estados Unidos o en Europa los medios lo habrían tratado como un individuo con problemas mentales que no sabía lo que hacía. Lo hubieran medicalizado para individualizar el problema, para despolitizarlo. La cuestión es que Bouazizi no murió en Occidente. Murió en Túnez y la gente se levantó. Todo el “Mundo Árabe” se levantó. El suicidio de Mohamed fue, desde el comienzo, un acontecimiento colectivo e imposible de pensar desde lo individual. Le pasó a todo un pueblo, por lo menos en ese momento. Acontecimientos como ese sobrepasan el control mediático de la opinión.

En la aplicación de la violencia siempre entra en juego el poder. Podríamos, de hecho, ensayar una definición de “poder” (una de muchas posibles) como la capacidad de ejercer violencia indiscriminada sobre alguien o algunas, en potencia o acción, para mantener un cierto nivel de opresión. Naturalmente, si hablamos de violencia sistémica hablamos de un poder activo que, en mayor o menor medida, oprime de manera constante y consistente. Tanto, que puede desaparecer de la vista y asumirse como la forma natural de las cosas. Pero siempre quedan rastros a olfatear que ante algún acontecimiento develan su estructura.

Es increíble, por ejemplo, que la violencia policial tienda a ser invisible cuando no hay violencia menos sutil, menos discreta. Su ocultamiento a vistas no radica entonces en su discreción o secrecía, sino en su normalización. “Manos Extrañas se Empeñan en Desprestigiar a México El Objetivo: Frustrar los XIX Juegos Olímpicos”, “Francotiradores Abrieron Fuego contra la Tropa en Tlatelolco. Heridos un General y 11 Militares”, fueron algunos de los titulares al día

siguiente de la masacre de estudiantes de Tlatelolco. Prácticamente no hubo mención de los estudiantes aunque el acontecimiento fuera imposible de ocultar. Mohamed Bouazizi hizo visible toda esa violencia en un último gesto radical que demostró que, a pesar de todo, nadie le podía quitar su agencia, su capacidad de actuar. Quizá esa sea, de manera directa o indirecta, la esencia de la protesta.

Sea de forma violenta o no, cada vez que vamos a protestar hay que tener en cuenta que la violencia ya está operando desde siempre. Que la protesta misma es una respuesta violenta a esa opresión sistémica o a esa serie de opresiones y alienaciones entrecruzadas. No hay tal cosa como una protesta pacífica, aunque evidentemente los matices sean infinitos. Es importante tener todo esto en cuenta cada vez que tomamos las calles, sea de la manera que sea, porque sólo así podemos evitar caer en el juego de la criminalización de la protesta que también está siempre puesto en marcha. Si pensamos que la pura presencia del cuerpo antimotines en un espacio de protesta ya es represivo y violento, podemos tener claro que los manifestantes no pueden “provocar” o “atacar” a la policía. Todo ataque a los granaderos es en principio un acto de legítima defensa, por más naturalizada que esté la violencia de la que este cuerpo forma parte y que ejerce. Por más que esa violencia se haya camuflado del fondo blanco de la paz y el orden cívico frente al que las piedras, las latas de pintura y las caras cubiertas, puedan resaltar en los noticieros.

Hay incontables formas posibles de acción violenta en la manifestación, pero me limitaré a enumerar algunas que considero de las más importantes a riesgo (como es el caso en cualquier listado) de que la selección sea arbitraria.

VIOLENCIA AUTOEJERCIDA

Hay mil manifestaciones distintas de violencia autoejercida y su funcionalidad depende de cada caso. Desde las inmolaciones públicas o los suicidios masivos, hasta las huelgas de hambre o las penitencias autoimpuestas, estas formas de violencia en la protesta son, o una llamada desesperada de atención frente a la invisibilidad del problema sistémico, o una prueba de estoicismo amenazador, retador, o una manera de presionar públicamente la responsabilidad moral de algún organismo. La violencia autoejercida es una forma radical de volver gráfica, visible, patente, la desesperación, y apela a la empatía de nuestros pares, por un lado, y al envilecimiento del poder, por el otro. Hay casos profundamente conmovedores, como el que abre este capítulo, pero también casos ridículos como el de la huelga de hambre del expresidente mexicano Carlos Salinas de Gortari exigiendo que le descongelaran las cuentas de banco en Suiza a su hermano y frenaran la persecución política de la que se consideraba objeto (y vale la pena mencionarlo aquí sólo por el absurdo que representa).

La violencia autoejercida es fácilmente relacionable con el sacrificio, por lo que muchas veces adquiere tintes espirituales, religiosos,

o incluso milenaristas; o a veces surge directamente de prácticas religiosas. Casos como las numerosas inmolaciones de monjes budistas en Vietnam o Tíbet o las personas-bomba de los *wahabis* (una versión más extrema porque implica principalmente el daño a terceras personas), pero también la conjunción entre algunas penitencias religiosas y su instrumentación política tienen una carga martírica importante. La figura del mártir es tan patente en la lucha como lo es en la religión y sabemos que al Estado no le convienen los mártires populares.

VIOLENCIA ENTRE PARES

¿En qué casos ocurre la violencia entre pares? Quizá la noción de “pares” no sea la más precisa en este caso, pues en mayor o menor grado siempre hay asimetrías de fuerza y de poder entre las facciones. Sin embargo es importante distinguir la animadversión entre dos o más grupos de manifestantes “legítimos”, del conflicto entre los “grupos del orden” (sean oficiales o grupos de choque vestidos de civiles) y los grupos de manifestantes. Si nombramos esta forma de violencia es simplemente porque es importante no romantizar la protesta ni sus dinámicas internas. Si bien muchas cosas valiosas e incluso placenteras y enriquecedoras ocurren al interior, el complejo ecosistema de un movimiento también genera dinámicas violentas. Desde disputas y descalificaciones entre grupos de ideologías distintas hasta peleas abiertas, las distancias de pensamiento o las opiniones disímiles sobre temas en común llevan a conflictos que, a veces, escalan brutalmente. En las últimas marchas del 8M, por ejemplo, se ha generado mucha tensión frente a la posibilidad de que colectivos de Feministas Radicales Trans Excluyentes (TERF) ataquen a personas trans o traten de excluir a los contingentes transfeministas. Algunas veces lo que parece ser una pelea entre pares es una infiltración material o ideológica con el fin de desestructurar un movimiento desde adentro, otras muchas, la propia complejidad del movimiento, y una confusión entre radicalidad y fundamentalismo, las produce (como podría ser el caso de la nueva ola de transfobia al interior de cierto feminismo).

Siendo “la marcha” una organización corporal a fin de cuentas *moderna*, lineal casi siempre, con su vanguardia y su retaguardia, la decisión sobre quién camina a la vanguardia o quién sube a hablar en el templete puede ser bastante espinosa. Hay casos incuestionables: nadie le va a quitar la vanguardia a las familias en una marcha contra las desapariciones forzadas, por poner un ejemplo. Hay casos en los que la discusión se da antes y en determinado punto se acuerda un orden de contingentes. Pero también hay marchas en las que, ya en movimiento, alguien se apropia de la delantera para cambiar el tono de la protesta o para aparentar control político de la lucha, o a veces directamente por una necesidad de protagonismo absurda. En lo que se conoció como “los movimientos de las plazas⁷” hace más de 10 años (Plaza Tahrir, Plaza Taksim, Plaza

— 7 —

Para una reflexión profunda sobre estos movimientos, ver el dossier editado por Amador Fernández-Savater en Revista Alexia: *De Tahrir a Nuit Debout: la resaca de las plazas*.

Rossio, Plaza Syntagma, 15M, Occupy, etc.), se generó una serie de estrategias des-identitarias (no perfectas ni libres de conflicto, por supuesto) que favorecieron la convivencia y la toma de decisiones colectiva entre individuos disímiles, cosa que no es menor y que resulta importante traer a colación cuando pensamos que, en esta época tan centrada en las identidades, surgen otro tipo de problemas que terminan siendo irreconciliables por minúsculos que puedan parecer. Es importante mencionar este tipo de violencia interna porque es importante tener a la vista el conflicto, no subestimar su poder de división y saber que las colectividades grandes siempre son complicadas.

ENFRENTAMIENTOS CON GRANADEROS

Si bien la policía es la formalización de la represión de la protesta y existe principalmente por este motivo, la espectacularización de los enfrentamientos ha generado un morbo y una polarización que no siempre son benéficos. Sabemos que la pura presencia del cuerpo de granaderos en las calles es ya un acto de represión. De la misma manera, las aprehensiones que no terminan en arresto son ya una acción de castigo que queda desmarcada del campo de lo legal y no es casualidad que sea uno de los principales procedimientos de amedrentamiento. La actuación de la policía, en general, cuenta con la imagen que tenemos de ellos, cuenta con el miedo que nos produce una detención y el no tener idea de si nos van a soltar después de darnos un par de vueltas en una patrulla, si nos van a procesar por cargos de terrorismo por haber gritado una consigna o si vamos a aparecer muertas en una zanja un mes después. Cada vez que alguien se enfrenta a o es encapsulado por granaderos, recorre en su cabeza estas posibilidades.

Quienes protestan de manera violenta suelen cuidarse de no atacar a las personas, mientras que para el gobierno y el capital la violencia más intolerable es contra la propiedad privada, no contra las personas. Recordemos, a manera de paréntesis, la famosa frase de Mitt Romney: “*Corporations are people too*” (las corporaciones también son personas). En cambio, las fuerzas de represión atacan principalmente a las personas y muy rara vez a las cosas; sabemos que en la calle les manifestantes defienden cuerpos mientras la policía defiende edificios. Esta distinción es importante porque, en un enfrentamiento entre policías y manifestantes, la asimetría no es nada más material, es también filosófica. Para el manifestante el policía no es un cuerpo. El policía es un objeto, un escudo, una infraestructura, un robot, una pieza dentro de un ensamblaje de represión, porque la producción identitaria del policía es una producción deshumanizante, ajena a su agencia; una enajenación de la voluntad y del cuerpo, un devenir mero engranaje, enganchado al sistema de poder que lo produce. Los intentos de disfrazar esta producción robótica y de generar empatía hacia el cuerpo de granaderos, armado hasta los

dientes pero con un letrero en el escudo que dice “tengo una hijita” o “yo también soy de esta tierra”, por ejemplo, no son más que una extensión publicitaria y sosa de la frase de Romney: no se tratan de regresarle a los policías su humanidad, sino de negarla y ponerle encima una máscara amable. Para el pelotón de granaderos, en cambio, le manifestante sí es un cuerpo. Un cuerpo blando que puede quebrarse o capturarse, un cuerpo que va a ser extrañado y llorado si desaparece. Cuentan con eso. Les manifestantes atacan infraestructura y los granaderos atacan cuerpos. En la inmensa mayoría de los casos, la violencia o la destrucción que puede (y también que quiere) ejercer un grupo de manifestantes no se compara en lo absoluto con la que puede ejercer el poder utilizando un grupo de policías antimotines, además, cada vez más militarizados en el mundo.

Hablábamos antes de la industria internacional de la represión y de cómo cada acción represiva genera riqueza. Literalmente se extrae plusvalor del dolor de las personas a través de esta industria. Y por otro lado, la represión policial no puede ser siempre letal, como puntualiza Whitehouse en su texto, pues sería contraproducente. David Graeber, en su preciosa etnografía de la acción directa, habla de cómo la acción anarquista ha florecido más en tiempos de paz que en tiempos de guerra. Naturalmente, las armas a disposición (y aquí disposición significa tanto disponer de ellas como estar dispuestas a usarlas) de los grupos urbanos anarquistas, pero en realidad de cualquier grupo de manifestantes que por una u otra razón termine enfrentándose con la policía en una protesta, no son armas que puedan ser empleadas en la guerra. Son armas de un mínimo nivel de destrucción, no sólo debido a la falta de equipo, sino muchas veces a una decisión consciente de no herir de gravedad, a un intento de llevar la lucha y el enfrentamiento dentro de la escala de lo humano. Frente a la creciente militarización de la policía vemos una perseverancia de las mismas armas rudimentarias de toda la historia de parte de quienes se manifiestan: palos, piedras, bombas molotov, resorteras, pintura. En pocas palabras, este equipamiento precario se debe a una ética, si lo pensamos a la escala militar de la actualidad, bastante más no-violenta que violenta, pero también a un cierto pragmatismo que ayuda, aunque podría sonar contraintuitivo, a no escalar la represión al nivel de la masacre o la guerra abierta, terreno en el cual le manifestante callejero tiene las de perder.

A pesar de su capacidad, la policía sigue siendo principalmente una fuerza de control “no letal”, por lo menos en el papel, principalmente porque crear mártires nunca es una buena política de Estado. Cuando un policía mata a alguien, pareciera que se le protege y que la última opción es sacrificarlo, pero en realidad a quien se protege es a la corporación, no al policía de a pie, así que sacrificar a un oficial por el bien de la imagen de la corporación es algo que siempre se ha hecho y que no le implica ningún esfuerzo a nadie. Todo policía es un potencial chivo expiatorio que en su momento, si cae, caerá como culpable individual de algún exceso para dejar intacta la estructura de la que antes participó y que de hecho lo llevó a cometer ese crimen.

El enfrentamiento en la protesta, pues, nunca es una lucha de igual a igual. En principio sería absolutamente indeseable. Nadie que proteste debería aspirar a convertirse en policía, pero además sería imposible, puesto que un policía no lo es sólo por tener casco y tolete, sino por toda la infraestructura y narrativa que lo sostiene, lo produce y lo utiliza. Es también indeseable porque muchas veces es contra esa misma narrativa e infraestructura contra la que nos manifestamos: la mancuerna del Estado y el capital. Nadie que llore a una desaparecida debería aspirar a desaparecer a alguien. Nadie a quien le robaron el agua o la tierra debería aspirar a hacerle lo mismo a otros. La asimetría, repito, no es exclusivamente práctica o material, es también filosófica, posicional. Unos luchan a favor de una estructura de dominación mientras otros luchan por no ser dominados.

Por último, David Graeber dice con cierta razón que la lucha violenta es aún de los pocos espacios en los que la dirección vertical sigue siendo más efectiva que la toma de decisiones horizontal. Dicho de otra manera, el uso de la verticalidad en la toma de decisiones no es algo intrínsecamente malo, es una herramienta más a utilizar en la protesta en caso de ser necesaria, pero es importante tener cuidado de que esa verticalización no se solidifique. Al elegir cualquier tipo de violencia hay que tener esto en mente para evitar caer en las garras de la verticalización militarista que, a fin de cuentas, es la más nociva de las estructuras porque permite el desencadenamiento de mecanismos de opresión al interior del grupo.

DESTRUCCIÓN DE COSAS

Una pregunta muy común respecto a la destrucción de mobiliario es ¿por qué? ¿A quién le sirve destruir cosas si el mismo gobierno infiltra *porros* para hacer ver al movimiento como algo violento y deslegitimarlo? ¿Por qué hacer lo mismo que los *porros* pagados por el gobierno o las corporaciones? Toda protesta está irremediablemente ligada a su mediatización, lo que no quiere decir exclusivamente su representación en los medios, sino también a cómo se pensó, se discutió, se recordó, socializó, en fin, qué repercusiones tuvo para participantes, observadores y otras personas. Una acción ocurre siempre en medio de una situación y toda situación está compuesta por una multiplicidad de líneas de fuerza, algunas de las cuales nos son evidentes mientras que otras permanecen invisibles a nuestro entendimiento. Como dice el Comité Invisible: “lanzar una piedra nunca es sólo lanzar una piedra. Esa es una acción que puede congelar una situación, o desencadenar una Intifada”. A veces, los resultados de esa acción serán fortuitos, inesperados y casuales, pero eso no quiere decir que la intencionalidad y el contexto no jueguen un papel importante en la lectura presente y posterior de determinada acción. Un grupo de *porros* destruyendo un monumento en un momento preciso, de una forma específica, rodeado de ciertos periodistas y generando cierto tipo de atmósfera

es distinto a, por ejemplo, un grupo antirracista destruyendo un monumento en un momento preciso, de una forma específica, rodeado de ciertas fotografías y generando cierto tipo de atmósfera. Si nos enfocamos exclusivamente en el resultado material, ambos podrían ser indistinguibles, pero en términos de la afectividad que una acción produce, ambos pueden ser radicalmente distintos. La afectividad y la materialidad de la acción están ligadas pero son irreductibles la una a la otra. Las líneas y los lazos que una acción produce, la furia de la que surge, el tipo de organización que la planea, el largo e invisible proceso de pensamiento que lleva a generarla, a discutirla, a documentarla, a recordarla, a socializarla, serán radicalmente distintos en uno y otro caso, y esto no es menor.

Por otro lado, retomando el papel de lo inesperado en el acontecimiento, un amigo nos contó que en las manifestaciones previas a la masacre de 1968 en la Ciudad de México, los botes de basura de la calle de Reforma eran llenados de piedras por el Gobierno de la Ciudad para que los manifestantes encontraran qué lanzar a los policías y así justificar la represión como legítima defensa. Fueron los estudiantes quienes decidieron usar esas piedras, pero el que estuvieran allí era una trampa. ¿Quién cayó en la trampa de quién? ¿Qué tanto esa represión fortaleció o debilitó al movimiento? ¿Qué papel jugaron la disposición y el uso de esas piedras en la masacre posterior? Nunca lo sabremos con exactitud, pero queda claro que una acción es irreductible al objetivo de su planeación e incluso a la intención de quien la ejecute.

Quizá la mayoría de la población de la ciudad repruebe la destrucción de mobiliario, monumentos y propiedad privada, o por lo menos eso es lo que siempre se nos ha hecho creer. Pero hay un caso en particular que me parece muy interesante. Cuando dos manifestaciones feministas grafitearon monumentos, incendiaron una estación de policía e incluso rompieron las puertas del búnker central de la policía en la Ciudad de México, gente que ante otras acciones de naturaleza similar (y bastante menos extrema) se había declarado rotundamente en contra, defendió las acciones. La rabia y la dignidad patentes de esas mujeres ante el encubrimiento de un policía violador en medio de un país feminicida hacían incuestionable su actuar. A partir de entonces he visto y escuchado a mucha gente cambiar de opinión o por lo menos flexibilizarse frente a acciones de este tipo. Discutir se vuelve posible. Podríamos decir que ese acontecimiento permitió la modificación de la Ventana de Overton en cierto grado o, dicho de otra manera, desnaturalizó una opresión antes dada por hecha.

VIOLENCIA SIMBÓLICA Y ESPACIAL

Para hablar de las muchas posibles acciones de violencia simbólica de la protesta es preciso recordar la manera en que la forma misma de la ciudad es opresiva, aunque esa opresión esté naturalizada. Hemos pasado ya por la idea de *haussmanización*, ese pro-

yecto iniciado en el siglo XIX y continuado hoy en día a escala global. Por un lado, este tipo de urbanismo ha construido los grandes bulevares de las megaciudades sobre las ruinas de barrios enteros expropiados por el bien de la modernización, la fluidez del tráfico y, por supuesto, la reorganización territorial. Por otro, ha enviado a las poblaciones empobrecidas a cinturones de pobreza cada vez más grandes y más miserables mientras que encarece el suelo volviéndolo accesible solamente a cierto tipo de ciudadano. Por si fuera poco, genera una ciudad policiada desde el trazo mismo, desarticulando la organización barrial previa. De acuerdo con David Harvey, uno de los factores fundamentales para el surgimiento de La Comuna de París fue precisamente un proceso de resistencia a la *haussmanización*.

Según van cambiando las necesidades políticas, la *haussmanización* va reformulándose en detalles, aunque la esencia sea siempre la misma: despojar y desterritorializar a las personas empobrecidas, securitizar y “gentrificar” los centros de las ciudades, y dificultar las protestas. Las avenidas gigantescas tienen por un lado la estética de la monumentalidad y por el otro el beneficio de que son muy difíciles de tomar. No es lo mismo poner una barricada en un callejón que en un bulevar de diez carriles, por ejemplo. Las glorietas o rotondas, innovación que también le debemos a Haussmann, igual permiten colocar un monumento que asegure la triunfante historia del poder, que constituir un excelente punto de ventaja para vigilar varias calles a la distancia con un mínimo de policía. La ciudad moderna, pues, está en gran parte pensada desde la lógica de la lucha urbana. El trazo de una ciudad es ya en sí mismo un teatro de operaciones policial (o incluso militar). En el caso de la Ciudad de México, por ejemplo, es famoso el proyecto de extensión hacia el norte de dos de las avenidas más importantes de la ciudad, Reforma e Insurgentes, ideado por Uruchurtu (entonces regente de la ciudad) para cuya realización gran parte de los barrios de Peralvillo y la Guerrero, tradicionalmente populares y comunitarios, fue demolida. Lo que sobrevivió quedó fragmentado y los fragmentos aislados entre sí. Esta extensión estaba inscrita en un proyecto aún más amplio de modernización general de la urbe que, según Bolívar Echeverría, dejó heridas enormes en el tejido social y que en gran medida propició la solidaridad popular con los estudiantes del 68 como sujetos de la afronta a esa desertificación higienizante vivida en carne propia. Más aún, por más circunstancial que pueda parecer, la plaza misma en la que ocurrió la masacre del 2 de octubre de 1968 fue construida como parte del proyecto de Uruchurtu.

La *haussmanización* es quizá el principal proyecto urbano de la modernidad, con ciudades como Washington D.C. o Brasilia construidas desde cero bajo esos parámetros, pero sobre todo es un proyecto que aún no concluye sino que, al contrario, se ha expandido más allá de lo estrictamente urbano, puesto que en la actualidad la diferencia entre campo y ciudad no es necesariamente tan clara como en algún momento lo fue. La metrópoli, esa gran máquina de infraestructura, lo ha deglutido todo.

Es en ciudades como estas en las que nos manifestamos. Ciudades en las que correr entre callejones y perderse tras las puertas de los vecinos que nos vieron crecer es casi siempre imposible. Es en calles anchísimas en las que marchamos, sobre las que necesitaríamos cantidades industriales de cualquier material para construir una barricada. Ciudades diseñadas por y para la policía y no al revés. Ciudades diseñadas para contener manifestaciones. En el caso de la Ciudad de México, el surgimiento del alumbrado público vino acompañado de un incremento en la guardia nocturna, ya en vías de profesionalización antes del surgimiento de la policía propiamente moderna, a finales del siglo XVIII. Por cada tantos postes de luz, un “sereno” que vigilaba la calle. No sorprende, pues, que sean esos mismos postes de luz en los que ahora se instalan cámaras de vigilancia que en general se utilizan para amedrentar a la población pero no para cuidarla.

La violencia simbólica está, para empezar, en una estructura que ya intuimos una trampa, y sobre esa base se van acumulando factores. En la Ciudad de México siempre hay personas que podrían parecer francotiradores apostados en la azotea de Palacio Nacional (uno de los puntos principales de fin de marcha). El número de policías, casi siempre multitudinario, es otra forma de violencia simbólica y material y a fin de cuentas una amenaza. Ciertas estructuras de mobiliario público, como esas pirámides asimétricas sembradas a lo largo de todo el camellón de Reforma, además de ser francamente feas, impiden una huida rápida.

Pero, por otro lado, la inabarcabilidad de las ciudades no permite aún una *policización* total. Siempre hay puntos ciegos y líneas de fuga por donde escabullirse, o formas de refuncionalizar el espacio. Esa es una de las grandes tareas de la protesta, y su aura permanece un momento después de que la marcha acabó: la sensación de que fue nuestra por ese rato, de que la *des-hausermanizamos* un poco.

Frente a una violencia espacial tan contundente, las respuestas que tenemos son a menudo de una naturaleza más simbólica, aunque a veces la refuncionalización pueda también ser fáctica, como en el caso de plantones u okupas. Prácticamente cualquier refuncionalización fáctica será criminalizada tarde o temprano. De allí que la expresión “acción directa” tienda a ser relacionada históricamente con la violencia aun cuando muchas veces no sea violenta –y aunque, al contrario, muchas veces la acción violenta busque resultados más simbólicos que fácticos o *directos*.

En el plano de lo simbólico, simplemente frenar la movilidad de una ciudad, o de una pequeña sección de ella, es una práctica esencial y quizá por ello también la más común. Resignificar los espacios a través de vivirlos, la práctica misma de utilizar el espacio público para encontrarnos, nos hace también aprender sus secretos y ser más hábiles cuando se requiera. Renombrar calles, refuncionalizar monumentos, ralentizar el flujo económico con el fluir de los gritos, son todas cosas que justo por resistir la alienación, podemos pensar como violentas.

VIOLENCIA CONTRA PERSONAS

La funcionalidad y éxito de este tipo de tácticas (asesinatos de jefes de Estado, secuestros de empresarios o agresiones “al azar” contra cierto grupo demográfico) dependen de un montón de factores contextuales que cada vez son más difíciles de encontrar. El crecimiento de la fuerza y la tecnología de los ejércitos estatales, la creciente dificultad para permanecer en el anonimato y la estrecha colaboración militar entre gobiernos de diferentes países se encargan de dificultar su surgimiento. Pensando en retrospectiva, un sobreviviente de la Liga Comunista 23 de Septiembre (organización guerrillera surgida en Jalisco que se extendió por una amplia parte de México en la década de los setenta y principios de los ochenta) nos decía que, cuando surgió el movimiento Zapatista, le sorprendió, primero, su decisión de no financiarse a través de robos de banco o secuestros a empresarios, como tradicionalmente habían hecho otros grupos; y segundo, su decisión de reducir al mínimo la lucha armada para favorecer la simbólica y mediática, a la par que fortalecer el proyecto autonomista en su territorio. Nos insistía en que, para él, lo que recrudeció la brutal cacería del gobierno contra los distintos grupos guerrilleros en la Guerra Sucia, fue en gran parte la presión de los empresarios que vieron en peligro no sólo sus negocios sino directamente sus vidas, y la de los banqueros que no estaban dispuestos a seguir perdiendo. David Graeber menciona un razonamiento similar de parte de grupos anarquistas europeos a inicios del siglo xx que, tras un primer impulso con llamados a asesinar jefes de Estado, comenzaron a considerarla como una táctica contraproducente. Principalmente porque las estructuras de opresión cambian poco o nada tras una acción de este tipo (siempre hay un nuevo candidato listo para ocupar el puesto vacío) y de hecho tienden a generar una respuesta aún más reaccionaria y a darle mayor entrada a la derecha; mientras que al mismo tiempo recrudecen la caza de los militantes y persiguen la desintegración de los movimientos. Ejemplos de organizaciones de derecha cooptando logros populares (como minar el poder de un gobierno) hay muchos; un par muy claros son los casos de Ucrania o Egipto, donde la ultraderecha se adueñó del gobierno inmediatamente después del levantamiento. Tenemos aquí, pues, un tipo de violencia que, la mayoría de las veces, resulta perjudicial para el movimiento por más legítimo que sea su reclamo y por más válidas que sean sus acciones. Esto no quiere decir que haya que subestimar la importancia histórica de los movimientos armados ni negar la posibilidad de su surgimiento en ciertas circunstancias. En todo caso, si los movimientos en general necesitan del apoyo de la población, en el caso de este tipo de estrategias ese apoyo es aún más invaluable porque de él dependen no sólo la continuidad del movimiento sino las vidas mismas de muchos de sus integrantes.

Para terminar el capítulo quisiera aclarar que este texto no pretende una defensa de la violencia *en general* sino, en todo caso, una

revaloración y un intento de exorcismo de los prejuicios que nos llevan a rechazarla o a criminalizarla *a priori*. Insisto en lo importante que fue la estrategia del Ejército Zapatista, que cambió las armas por la mediatización de su lucha desde muy al principio de su levantamiento, estrategia que les ha mantenido vivos y en resistencia todos estos años. Una amiga nos contaba que en el “Encuentro Zapatista de mujeres que luchan” se enteró de que fueron las mujeres zapatistas las que empujaron ese cambio de enfoque priorizando la vida de las comunidades por encima de la acción militar. Lawrence de Arabia, en *Los siete pilares de la sabiduría*, dice algo muy hermoso y bastante parecido sobre la guerrilla árabe: “Los gobiernos concebían a los hombres sólo como masas; pero nuestros hombres, al ser irregulares, no se reagrupaban en formaciones: seguían siendo individuos. La muerte de uno sólo de ellos, como una piedra arrojada al agua, dejaba una señal durante un instante donde sucedía, pero de aquella muerte irradiaban círculos de dolor. Nosotros no podíamos permitirnos pérdidas.”

PEDAGOGÍA DE LA PROTESTA

Una de las primeras preguntas que nos hicimos cuando comenzábamos esta investigación fue la de la función de la manifestación. Para qué sirve, qué funciones tiene manifestarse. Por supuesto no hay una sola respuesta, pero hacerse esta pregunta una y otra vez puede ayudar a pensar. Las manifestaciones, dependiendo de aquello que las convoque, de aquellos que las compongan, del contexto y de la situación, tienen muchísimas posibles funciones; pero una de ellas, una muy importante, tiene que ver con lo pedagógico. Aprender a manifestarse y aprender de la manifestación pueden ser dinámicas entrelazadas.

No todas las protestas tienen exigencias claras ni pliegos petitorios, ni estos, cuando los hay, son una síntesis comprensiva de lo que ocurre al interior de un movimiento. No se puede entender una protesta sólo por las cosas que enuncia: hay que experimentarla. Como

todo aprendizaje, el de la protesta es multifactorial, pero la experiencia siempre termina pesando más que un intento de mirada objetiva o cenital. No es que sea imposible analizar un fenómeno que no vivimos, pero el análisis surgido de la experiencia y de la cercanía con los acontecimientos produce otro tipo de sentidos, que a veces se ven subestimados por una cierta búsqueda de objetividad aportada por la distancia. Como dice Diego Sztulwark, más que distancia se trata de buscar una intimidad con el acontecimiento.

Además, la manifestación nunca es solamente lo que ocurre en la manifestación. Una de nuestras afirmaciones es “escuchar la manifestación como a un río”, porque los ríos suenan distinto en cada tramo, cambian de forma, de caudal, de ritmo, de afluencia, a veces son vados, a veces cascadas y también a veces son subterráneos. La gran mayoría de los procesos organizativos relacionados con la protesta son también subterráneos, no por clandestinos sino por discretos, por silenciosos, por desapercibidos, incluso para sus propios participantes. Por eso es difícil hablar de la pedagogía de la lucha urbana restringiéndonos exclusivamente a la parte visible de lo que ocurre en las calles, porque es una parte mínima de un río larguísimo y ramificado que en general no se ve ni se escucha.

Por otro lado, al decir “lucha urbana” no estoy hablando de guerrilla. Ese es un tema demasiado lejano a mi experiencia. Hablo de manifestación, con los múltiples grados de violencia que puede comprender. Podría hablar principalmente de desobediencia civil y de acción directa, ninguna de las cuales, regresando a la imagen del río, se circunscribe exclusivamente a la manifestación aunque ambas se expresen en ella.

Una duda que con la Liga hemos tenido desde el principio, y que no hemos terminado realmente de resolver, es sobre la tradición de la marcha. No ya su origen, que quizá sea irrastreable, sino su tradición más cercana que probablemente, por lo menos en México, está marcada por el 68. Mucho de la forma de marchar, de la organización en contingentes, de las consignas que seguimos replicando o reformulando nos vienen de las culturas sindicales, estudiantiles y/o comunistas de los años sesenta.

Hay diferentes tradiciones, diferentes historias y diferentes maneras de pasar el conocimiento de una generación a otra, de un círculo a otro. Un amigo nos contaba cómo en la sublevación contra el régimen de Ortega en Nicaragua, los jóvenes tenían una manera muy específica y efectiva de construir barricadas con los adoquines levantados de las calles. Esa técnica de construcción la habrían aprendido de sus xadres que en la lucha sandinista se enfrentaron contra las fuerzas represivas de Somoza. Esa técnica de revuelta, todos estos años después, es utilizada por les hijes contra un gobierno que, ahora, se hace llamar sandinista. Una amiga chilena de la que ya he hablado antes nos ha contado mil veces sobre la educación de la protesta que recibió desde niña. Desde llamar Tortugas Ninja a los carabineros hasta saber qué hacer frente a las balas de goma, la policía montada, los tanques de agua o los gases lacrimógenos, fueron cosas que sus mayores y sus contemporáneos le transmitieron

— 8 —

La DFS, o Dirección Federal de Seguridad, fue una agencia de inteligencia del gobierno de México que durante La Guerra Sucia (décadas de 1960, 70 y 80) perpetró incontables detenciones ilegales, desapariciones, torturas, masacres y otras actividades de represión que acabaron con muchas organizaciones guerrilleras o subversivas en territorio nacional. Miguel Nazar Haro fue su director más infame y posiblemente también el más cruel.

en la escuela, en la casa y en las calles. En la Ciudad de México esas lecciones no están tan generalizadas y tienen más que ver, en todo caso, con la familia en la que uno creció o con los círculos en los que se fue politizando. Otra amiga tiene la teoría de que esa ruptura en la cadena de cuidado frente a la policía tiene que ver con el vacío que dejó el 68 y con la represión brutal y efectiva de la Dirección Federal de Seguridad⁸ en la Guerra Sucia. Mi madre me contaba de los pastores alemanes amedrentándoles desde cadenas agarradas por manos policiales, mi padre de la tortura el día del Halconazo, de cómo ponerle azúcar a las molotov para que sean más difíciles de apagar, y aprendí también en parte de ese miedo y de esa alerta, pero ellos y yo vivimos otras realidades, otras marchas y otras policías también.

Aprendí a marchar por imitación, sin cuestionarme la forma en la que lo hacíamos, sintiendo cada marcha estructuralmente igual a la anterior hasta que, poco a poco, las cosas fueron cambiando desde la experiencia y la escucha. Consignas nuevas, recorridos improvisados por la multitud, velocidades distintas y alianzas inesperadas van surgiendo frente a nuestros ojos a medida que entendemos que la marcha, así como es un río en su recorrido, también es un río en su historia.

Verónica Gago habla en una entrevista sobre el paro feminista del 2017, de cómo, por lo menos en ese momento, el movimiento feminista estaba creciendo exponencialmente en Argentina y en el mundo. Algo fundamental que ella observaba era que, a diferencia de otros movimientos, su crecimiento no era por “gentrificación” o por entibamiento sino, al contrario, estaba creciendo por radicalización⁹. En los últimos años el movimiento feminista, quizá por lo enorme y ubicuo de sus reclamos, ha traído a la manifestación un montón de modificaciones discursivas y estructurales. Ese paro feminista, como lo explica Gago, es un ejemplo muy visible, pero hay un montón más. En una entrevista que hicimos hace un par de años, Silvia, una amiga, nos decía sobre la protesta feminista: “no es al Estado al que le estás hablando, sino le estás hablando a otras compañeras, a otras que se sumen, a otras lesbianas, a otras mujeres...”. Este cambio de foco, una protesta que no espera una respuesta clara del Estado porque sabe que su lucha va por otro lado, esa protesta que decide comunicarse consigo misma, genera una respuesta distinta, produce cosas distintas. El abrazo de caracol, adoptado en muchas manifestaciones feministas para terminar acercándose y conociéndose entre ellas en vez de observar pasiva y frontalmente a una líder en un templete, o las formaciones circulares en vez de las verticales con vanguardia y retaguardia, practicadas en muchos casos, han producido desde la forma una serie de flujos afectivos quizá imposibles de entender cabalmente o de enumerar, que en gran parte han llevado a la radicalización. Desde hace varios años las manifestaciones feministas de la Ciudad de México, y de muchísimas ciudades del país y del mundo, han adoptado una serie de prácticas violentas de una manera tan extendida y organizada que hubiera sido impensable por parte de cualquier otro grupo. Este proceso de radicalización no es solamente un enardecimiento libidinal,

— 9 —

“Estamos viendo hoy una masificación por radicalización y esto va contra de un sentido común persistente en las militancias que sostenía que había que “suavizar” el discurso para conectar con capas amplias de la población. Estas experiencias concretas de feminismo, a partir de su masividad y transversalidad, desafían todo el lenguaje de reconocimiento de las minorías y del premio de los cupos para hacer un planteo que no deja espacio social, político, laboral y vital sin conmovir.” Verónica Gago en *“El feminismo es un movimiento de transformación radical de la sociedad”*.

o un hartazgo ante la violencia machista. Es también un proceso pedagógico y autodidáctico que tiene que ver con aprender a moverse en la calle, a cubrirse la cara, a lanzar y golpear, pero también, y sobre todo, con establecer procesos constituyentes entre personas que quizá se encontraron por primera vez en las calles. Aprender a manifestarse es también, y sobre todo, politizarse.

Retomo este ejemplo para sugerir apenas la intrincada forma en que los procesos pedagógicos de lucha urbana y protesta ocurren y evolucionan; el movimiento feminista es un ejemplo muy importante pero no es el único. Cada lucha busca sus formas, encuentra sus estrategias, abreva de sus tradiciones y produce sus innovaciones. Quien se manifiesta aprende al hacer pero también al ver hacer y al escuchar decir y gritar, y al sentir mover. En la educación de la danza se habla mucho de que uno aprende a través de la observación, imitación, interiorización, repetición, todo esto atravesado por una aguda atención sobre lo que pasa en el espacio, en el tiempo y al interior de nuestro cuerpo mientras nos movemos. La pedagogía de la lucha urbana es muy parecida a esto. El aprendizaje es constante aunque también selectivo, sea esa selección consciente o inconsciente, y tan procesual que la mayor parte del tiempo no sabemos de quién estamos aprendiendo y tampoco es indispensable. David Graeber llama a esto “contaminacionismo”, y es un fenómeno con el que se cuenta y sobre el que se discute en círculos anarquistas. Sobre la posibilidad de producirlo de manera consciente, dice que “el contaminacionismo se basa en la premisa de que la experiencia de la libertad es contagiosa, de que probablemente cualquiera que participe en una acción directa será transformado permanentemente por la experiencia y querrá más. Este es muy a menudo el caso, pero plantea la cuestión de cómo hacer que otros tomen conciencia de la idea en primer lugar. Lo que les participantes experimentan como profundo y transformador, desde afuera a menudo parece peculiar, en el mejor de los casos, y en el peor, un culto o una locura”.

Es impresionante cómo, según las palabras de Verónica Gago parafraseadas arriba, esta aparente barrera entendida por Graeber no ha sido un problema para cierto sector del feminismo, o por lo menos no lo fue durante un tiempo. Esto, por supuesto, no quiere decir que la fórmula haya sido develada (por fortuna) y quizá habla tanto de la urgencia y la legitimidad de ese movimiento feminista como de su enfoque en la táctica.

Retomando el tema de la ciudad, un ente proyectado para dividir, quisiera rescatar aquí la inexactitud de su diseño, esa que permite fugas y escondites. Durante muchos años se argumentó que las grandes sublevaciones surgen en las ciudades y principalmente desde la clase media. Quien lo argumentó fue seguramente gente de clase media de las ciudades. En el caso de México por lo menos, basta echar un vistazo a la historia para develar la parcialidad de este argumento. En los últimos años ha quedado claro una y otra vez que las fuerzas políticas más capaces de hacer frente a la máquina devoradora del Estado y del capital están en el campo, lejos de la Cámara de Diputados y de la visibilidad de los medios aunque también recurran a ellos cuando

sea necesario y vayan a las ciudades a plantarse y manifestarse. Los movimientos autonomistas indígenas y comunitarios son claramente el principal bastión de lucha por la vida, de defensa de la tierra y de las formas de vida no alienadas. A partir de este entendimiento y de los procesos cada vez más voraces de gentrificación, despojo e individualización en las ciudades, se ha generado la sensación desesperanzadora de que la vida digna en las ciudades está perdida, es imposible. De que la organización comunitaria desterritorializada es una contradicción y de que quizá la única salida es escapar de la ciudad, pero escapar a dónde. Esta desesperanza no es gratuita, pero tampoco es completamente real.

En su libro *The Common Wind*, Julius S. Scott nos cuenta de la importancia que tuvieron las ciudades de las diferentes colonias esclavistas del Caribe para desarrollar un tráfico subversivo de mercancías, información y afectos, fundamental para la independencia haitiana y para las muchísimas revueltas de esclavos que hubo en esa época. Apenas antes del inicio de la Revolución Haitiana, por ejemplo, era más factible para un esclavo prófugo mantener su libertad escondiéndose en una ciudad que en el monte, además de que la convivencia entre trabajadores de los barcos mercantes, piratas, contrabandistas, personas esclavizadas en las plantaciones, prófugos de las cárceles europeas y un largo etcétera generaba un intercambio de saberes, noticias, información y chismes impensable en cualquier otro tipo de condiciones. Las autoridades coloniales lucharon de mil maneras por restringir estas interacciones pero, estando tan intrincadas en el propio sistema económico colonial, era imposible deshacerse de ellas. Las ciudades, si bien muy pocas veces fueron el centro de la revuelta, sí fueron nodos de organización fundamentales para ella. Retomo este ejemplo porque resuena profundamente con lo que quiero decir. Hay una historia y una larga tradición de radicalidad en las ciudades que es importante no olvidar a causa de esa idealización que desde ellas se hace de las luchas no urbanas. Pero tampoco se trata de formación de cuadros desde las universidades o los centros de acción tradicionales de la clase media. Esta radicalidad de la que hablo tiene más que ver con la impureza de las coincidencias aparentemente fortuitas que sólo la mugre de la ciudad permite y propicia. Muchas desviades sexo-génériques, por ejemplo, escapan a las ciudades en busca de formas de vida imposibles en sus lugares de origen, y encuentran complicidades afectivas y políticas en ellas. Si bien la ciudad individualiza y desterritorializa, es desde estas individualidades y estas ausencias de territorio que se pueden producir alianzas y ensamblajes. Y de hecho se producen. Es claro que en la ciudad no se puede aspirar a modelos de organización comunal o comunitaria anclados en la tierra y que hay que dejar de añorarlos, pero se pueden generar lazos anclados en otro tipo de producción entitaria. No se trata de devenir manada de lobos, sino plaga de ratas.

Este proceso de *ratización* nos hace habitar la ciudad de una forma distinta a la que Haussmann hubiera querido, a la que Uru-churtu y Hank González hubieran querido. En procesos sociales

como éste se producen movimientos, se generan fuerzas y se desarrolla conocimiento y, por ende, una pedagogía, o una serie de pedagogías. Asumir la *ratización* es, en inicio, asumir la impureza de cualquier movimiento en el que nos impliquemos. Bajar del pedestal de la moralidad para enfrentar los problemas que surjan con un ojo bien puesto en la situación y el otro en la policía. Esta impureza, potencialmente, nos permite tener claras nuestras posiciones sin perder la capacidad de solidaridad con quienes están en otras distancias, nos permite traficar ayuda, mercancía, información, noticias, chismes y afectos entre las sombras de los edificios. ¿Cómo sería una manifestación de ratas, una que el Flautista de Hamelin no pudiera encantar? Si las ratas, por su promiscuidad e impredecibilidad son en realidad incontenibles, el Flautista de Hamelin no es más que una ilusión de control frente a la imposibilidad de su ordenamiento. En su texto *Pest Rationalism*, Reza Negarestani dice que “la ferocidad de las ratas para generar contingencias pestilentes es insuperable, es como si la naturaleza finalmente hubiera encontrado un ejecutor y representante compacto al que no le importa ser irreverente incluso con la naturaleza misma. Las ratas tienen un ímpetu militante para la adaptabilidad; pueden adaptarse a cualquier orden jerárquico sólo para convertirlo en un aparato de complicidad criminal. Pueden irrumpir en tus sueños burgueses de aire acondicionado tomando las tuberías y revolcándose en los ductos de ventilación. Si construyes ciudades esquizofrénicas, se adaptan a dimensiones paranoicas, si aseguras una casa paranoica, se esparcen esquizofrénicamente en todas direcciones. Sólo se movilizan a través de una contingencia absoluta que está marcada por una doble traición; opera simultáneamente contra el movimiento rectificador de las máquinas sociales mientras que traiciona los fluidos caóticos de una naturaleza informe al habitar y adaptarse a órdenes y dimensiones jerárquicas cuando es necesario”. Creo que una manifestación de ratas tendría estas características, y que efectivamente ocurre por todos lados.

EL ENEMIGO

La figura del enemigo siempre ha sido crucial para pensar los antagonismos y a veces parece estar implícita dentro de cualquier conflicto, pero no siempre significa lo mismo ni opera de la misma manera. En las manifestaciones de protesta no siempre hay un enemigo claro o concreto aunque siempre haya algo por qué protestar y aunque el Estado siempre esté de alguna manera operando como facilitador o productor de la opresión. La difusión de los flujos de opresión y alienación de las sociedades capitalistas hace cada vez más difícil

tener objetivos específicos o ubicar el problema en un lugar demarcado, pero sabemos que está allí. Si bien desde el lado de la protesta el enemigo puede ser difuso, abstracto y ubicuo, del lado de la represión es bastante más claro. La existencia de un cuerpo policial antimotines en prácticamente todos los países confirma esto. Para el Estado el enemigo es la gente. No toda la gente, por supuesto, hay un montón de especificaciones de raza, clase, género y otros tipos de estatus de otredad que están en la mira de la vigilancia policial o, hablando más generalmente, de la violencia estatal.

Clausewitz, en *De la guerra*, su tratado clásico de estrategia militar, dice que “la guerra, es decir, la tensión hostil y el efecto de las fuerzas hostiles, no puede considerarse como finalizada hasta que la voluntad del enemigo no haya sido sometida. Es decir, hasta que el gobierno y sus aliados hayan sido impelidos a firmar la paz, o hasta que la población haya sido sometida”. Si bien no es de mi interés pensar la manifestación desde esta lógica de la guerra, sí lo es considerar que el Estado actúa desde allí. Si aceptamos que para el Estado el pueblo es el enemigo natural, podemos pensar que sólo busca la segunda opción estratégica de Clausewitz. Es decir, no aniquilar por completo al pueblo, sino “una victoria destinada tan sólo a quebrantar el sentimiento de seguridad del enemigo”. En otras palabras, tuyas también, “el objetivo inmediato no es aquí ni la conquista del territorio enemigo ni la derrota de sus fuerzas, sino solamente el de causarle daño en un sentido general”, para someterlo a su voluntad.

La figura moderna del enemigo (la de Clausewitz), lo imagina como un ente abstracto de otredad pura. Igual que en otros casos de producción de otredad del proyecto moderno, como la colonización, el enemigo es absoluto y exterior, y es a través de esta demarcación ontológica, de esta extracción del campo de lo “mismo”, que se puede hablar en términos tan totales como *aniquilación* o *sometimiento* del enemigo. Dicho de otra manera, para Occidente el enemigo es exterior y por tanto reificable. Es un objeto o un salvaje que hay que reducir incluso por su propio bien.

Retomando los argumentos de Pierre Clastres en *La sociedad contra el Estado* sobre cómo las sociedades sin Estado lo son por franca oposición a la división de clases y la opresión, y no por incapacidad o subdesarrollo civilizatorio, quisiera traer a la mesa algunos puntos sobre la figura del enemigo en organizaciones como ésta. Organizaciones en las que los antagonismos no se dan desde la otredad sino desde la diferencia de posición. Viveiros de Castro escribe sobre la figura del enemigo en las sociedades amerindias del Amazonas en su libro *Metafísicas caníbales* de una manera radicalmente distinta a la que hemos visto delineada por Clausewitz. Según Viveiros de Castro, para los amerindios todos los seres son humanos en principio. Los animales y las plantas han cambiado de forma pero son *humanos en esencia* y lo siguen siendo, en contraposición con el axioma occidental sobre el humano que, aunque en algún momento fue animal, ha dejado de serlo hace mucho y afirma su proyecto civilizatorio en esa separación, en suprimir o desechar

cada vez más su esencia animal, o en mantenerla domesticada. Si bien todos los seres son humanos según el perspectivismo de Viveiros de Castro, no se pueden ver entre sí como humanos salvo a través del sueño, la enfermedad, el trance o el chamanismo, y es en esos espacios donde se despliega un complicado entramado de diplomacia interespecie lleno de traición y malas intenciones. Uno siempre debe desconfiar (“el principio de precaución amerindio: un mundo compuesto enteramente de focos vivientes de intencionalidad no puede menos que contener una buena dosis de malas intenciones”) porque uno se sabe parte de esa misma confusión. Porque cualquier otro ente es potencialmente tan humano como uno. Al enemigo, pues, no se le somete desde la otredad, se le incluye a través de la confrontación.

Dicho de otra forma, en el principio amerindio de enemistad podemos entender un conflicto basado en una diferencia de posición pero nunca de tipo, porque el sujeto es una posición pero nunca una esencia. El lugar del enemigo, igual que el del sujeto, lo podríamos ocupar nosotros mismos dependiendo de la situación en la que nos encontremos. En resumen, en esta cosmovisión la enemistad es siempre onto-políticamente interior. No interior al sujeto, sino al ecosistema en el que tanto sujeto como enemigo se mueven o se producen. Es inmanente y parte central de cómo somos. Es a través de la amistad, de la enemistad, de la diferencia y de la identidad que experimentamos el mundo. Si la enemistad es inmanente, así como se produce se reabsorbe, impidiendo la formación de un enemigo absoluto, trascendente, exterior u Otro (el de Clausewitz); así como, según Clastres, se impide también la formación de una figura de poder. La internalización, la inmanencia del enemigo y del poder son, a fin de cuentas, dos caras de la misma moneda. Si el enemigo es inmanente, el liderazgo también lo es porque, a fin de cuentas, el Líder (y por tanto la formación del Estado) es el enemigo radical, pero es tan radicalmente exterior, que en principio ni siquiera existe, ni puede existir, lo que resulta en *un jefe sin autoridad real*. Un jefe que no es un Líder.

En otro texto precioso, Clastres habla de cómo para los yanomami el rito de paso es una especie de tortura sacrificial que, al producir un dolor terrible y una serie de cicatrices que marcarán a le joven de por vida, le integran a la comunidad. La tortura sacrificial une al pueblo en un dolor compartido que evita la exteriorización de la producción de dolor y por tanto la enemistad reaccionaria del Occidente y por tanto la división de clases. Si todos sufrimos lo mismo y todos gozamos de lo mismo no hay fractura posible, porque no la queremos en primer lugar.

Quizá es innecesario especular sobre el origen de la figura del enemigo exterior, pero la institucionalización de las religiones abrahámicas habrá ayudado bastante a su conceptualización. La absolutización de lo divino implica necesariamente su desterritorialización (un dios que está arraigado a un territorio no puede ser absoluto). Y ese doble movimiento tiene como consecuencia la posibilidad de negación de otras divinidades y por tanto de otras formas de entender

lo sagrado en general. Es muy distinto que un dios venza a otro a que un dios sea el único posible, por decirlo lacónicamente. Reza Negarestani, en su ensayo *La militarización de la paz*, habla de una estrategia filosófica militar (*Taqiyya*) de cierta rama herética fundamentalista del islam (los *Takfiri*). *Taqiyya* es originalmente una estrategia de camuflaje protector que, según el Corán, un fiel puede aplicar para salvar su vida. Básicamente implica pasar desapercibido e incurrir en comportamientos infieles o incluso blasfemos si es preciso a manera de protección en una situación hostil. El disimulo. La teoría *Takfiri* retoma la idea del *Taqiyya* y la extrema hacia el absoluto: Si bien en principio *Taqiyya* era únicamente una herramienta de protección, en esta reinterpretación se convierte en un arma. Si bien en principio era utilizable sólo en medio de terreno enemigo, los *Takfiri* consideran el mundo entero como territorio enemigo, cuya única posibilidad de redención es la extrema conversión. *Taqiyya*, pues, termina siendo un hipercamuflaje. Un arma de infiltración en cada esquina del mundo. El *Takfiri* en situación de *Taqiyya* no sólo finge ser un infiel para pasar desapercibido sino que efectivamente se convierte en uno, exactamente igual, indistinguible de cualquier otro; de forma que los gobiernos imperiales (Estados Unidos y Europa, principalmente), sean incapaces de distinguir, bajo ninguna circunstancia, entre sus propios miembros y los *jihadis* en *Taqiyya*. La intención final de los *Takfiri*, bajo el despliegue de esta estrategia de ambiciones globales, es que los Estados, a la manera de un sistema inmunológico vuelto contra sí mismo, terminen por volverse sus propios objetivos, canibalizándose y necrosando sus tejidos desde el interior. Es decir, encontrando dentro de sí mismos el objetivo de su ataque, el enemigo absoluto y externo. Vemos cómo este redireccionamiento de la máquina paranoica occidental busca afectar (por *reaccionarización*) no solamente a los gobiernos sino a las sociedades en su totalidad.

Podríamos pensar que esta es la versión última, el extremo de la *extremación* de la idea occidental de enemigo vuelta contra sí misma. El *Taqiyya* vuelto arma es una exteriorización total del enemigo. Tan total, que termina reintegrándolo a su propio seno en un juego de aparente inmanencia que en realidad no es más que trascendencia dada vuelta de afuera hacia adentro, como la piel desollada de un animal.

Seremos nuestros propios enemigos, nos dicen los *Takfiri*. Pero a diferencia de la enemistad inmanente que encontramos en Viveiros de Castro y Clastres –una enemistad que, a través de la diferencia nos permite reconocernos y reproducir la vida–, en el caso extremo del que habla Negarestani la enemistad interiorizada hace que nadie se pueda reconocer en nadie. Que la posibilidad misma de la comunicación quede fracturada bajo la eterna sospecha del *hipercamuflaje* bélico. Que la paz sea, en efecto, la más cruenta de las guerras.

Muy cerca al tema del enemigo está el odio. El odio, igual que la violencia, tiene muy mala publicidad. La tipificación, por ejemplo, de los crímenes de odio bajo ese nombre, implica una concepción peyorativa. El odio es malo o surge de una maldad irracional, se nos dice.

Pero el odio es una emoción tan válida e importante como cualquier otra y su función política debería ser innegable. Si consideramos el odio como el deseo ferviente de hacer daño, de lastimar a alguien o a algo, ¿cómo pensar que sería incorrecto para Mohamed Bouazizi, por ejemplo, sentir odio contra la policía que lo criminalizó, lo humilló y le impidió trabajar; contra el gobierno que posibilitó esas acciones e hizo caso omiso a sus denuncias? El odio es peligroso pero no es necesariamente un sentimiento a ignorar.

Es importante cultivar el odio político. Esto no significa generar odio, sino asumir su existencia y reconocerla cabalmente, encontrar agencia en él. Y la forma de hacerlo es socializarlo. Compartirlo dentro y fuera de los espacios de protesta y descubrir una y otra vez que su resonancia nunca es individual, que su existencia también une. El odio político es aquel ejercido contra el poder y las personas que lo detentan: “es la respuesta de la gente frente a la opresión política”, como dice William W. Sokoloff en *Confrontational Citizenship*; mientras que el odio alienado es aquel que, desviado de su objetivo original, divide a los grupos oprimidos y los enfrenta entre sí: es un odio reaccionario o manipulado para perpetuar la opresión. No existe un odio naturalmente apolítico: todo odio alienado existe porque ha sido manipulado, individualizado y, paradójicamente, “despolitizado”. Así como según Canetti el pánico colectivizante puede ser muy potente mientras que el individualizante es ciego y suicida; el odio político puede ser fundamental para la organización, mientras que el odio alienado, individualizado, aislante, puede devenir fascismo. La cuestión no es, repito, fomentar el odio, sino evitar su alienación a través de reconocerlo y sobre todo cuidar que exista en relación al poder, no a sus espejismos identitarios.

Regresando al campo de las sociedades urbanas y sus protestas, ¿cómo plantearnos el tema de la enemistad? El odio político puede ser un factor muy importante para la definición de enemigos claros, al ayudar a comprender cuales son las divisiones imperantes y por tanto quiénes los amigos y quiénes los enemigos, al generar separaciones que nos sean benéficas; mientras que el odio despolitizado hará que nos dividamos y ataquemos entre nosotros. Sobra citar los acontecimientos fascistas de los siglos xx y xxi.

Cuando Fanon, en *Los condenados de la tierra*, retoma el tema de la violencia interna en Argelia y de la llamada “criminalidad nata del argelino” por los académicos coloniales, llega a esta conclusión:

En la situación colonial, como se ha demostrado, los indígenas viven entre ellos. Tienden a servirse recíprocamente de pantalla. Cada cual oculta al otro el enemigo nacional. Y cuando, fatigado después de una dura jornada de dieciséis horas, el colonizado se desploma en su estera y un niño, del otro lado de la cortina, llora y no lo deja dormir, como por azar, es un pequeño argelino. Cuando va a pedirle un poco de sémola o un poco de aceite al dueño de la tienda de comestibles al que ya debe algunos cientos de francos y le niegan el favor, se llena de un enorme odio y un enorme deseo de matar y el dueño de la tienda es un argelino. Cuando, después de haberlo evitado durante varias semanas, se

encuentra un día acorralado por el caíd que le reclama “impuestos” ni siquiera tiene el placer de odiar al administrador europeo; ahí está el caíd que atrae ese odio, y es un argelino.

[...]

¿A quién dirigirse? El francés está en la llanura con los policías, el ejército y los tanques. En la montaña sólo hay argelinos. Allá arriba el cielo con sus promesas de ultratumba, allá abajo los franceses con sus promesas bien concretas de prisión, de golpes, de ejecuciones. Forzosamente, se recae sobre sí mismo. Aquí se descubre el núcleo de ese odio a sí mismo que caracteriza los conflictos raciales en las sociedades segregadas.

Este ciertamente no es un odio fascista, pero sí un odio *producto del fascismo*, o de la administración colonial que, a decir de Aimé Césaire, son lo mismo. La violencia social argelina de la que habla Fanon es una redistribución del odio hacia las frustraciones más cercanas y accesibles, que hace perder la vista del verdadero enemigo (el sistema represor o en el caso de Argelia, directamente el colonial) y que, aún más, está diseñada para producir exactamente ese efecto.

Valga la enormidad de la diferencia de escala, un mecanismo similar opera en las disputas al interior de los movimientos, como veíamos en el caso de la “violencia entre pares” o como, por ejemplo, está ocurriendo en la reacción TERF y otros tipos de fundamentalismos contemporáneos. Es el desdibujamiento del objetivo legítimo del odio y su redirección hacia objetivos más asequibles y vulnerables como estrategia de guerra generada desde el poder en turno, sea la derecha mundial, la blanquitud, el capitalismo global, los gobiernos locales, o un sistema de pensamiento que se niega a morir.

Deleuze y Guattari lo explican cuando hablan de la reterritorialización de los flujos de deseo sobre el cuerpo del Déspota. Hablan de cómo las conexiones originalmente inmanentes de una sociedad son tercerizadas hacia lo que ellos llaman el Déspota y después devueltas, ya organizadas, al cuerpo social. Lo que llamo odio alienado no es gratuita o espontáneamente “despolitizado”. Esa despolitización aparente es en realidad una estrategia del poder para enfrentar a las partes y dividir la lucha. Un ejemplo muy claro de la efectividad de esta estrategia con proporciones históricas es el hecho de que en Estados Unidos, aún hoy, el número de policías de ascendencia irlandesa sea tan grande; siendo que en un momento afroamericanos e inmigrantes irlandeses fueron compañeros de lucha y compartieron algunas circunstancias sociales y de opresión. El Estado estadounidense logró generar una enemistad transgeneracional entre dos grupos poblacionales cuya complicidad le resultaba una amenaza, y logró convertir a una gran parte de un grupo inicialmente oprimido y subversivo, en su perro guardián.

Al inicio de este capítulo decía que no es de mi interés pensar la manifestación desde la lógica de la guerra, pero sí tener claro que el Estado la ve así. A esto me refería. Inevitablemente es de nuestro interés saber que el Estado sí actúa desde la lógica de la guerra. Hay ahí un desfase conceptual. Un bando hace la guerra mientras que el otro no. La forma de enfrentar este problema no tiene que ver

con entrar en la lógica del enemigo clausewitziano y hacerle la guerra al Estado en sus mismos términos. Sería suicida y nos convertiría en aquello contra lo que nos posicionamos. Tiene más que ver con reconocer que no sólo el enemigo es difuso y ubicuo, sino que además hay muchos tipos distintos de enemigos o, mejor dicho, hay muchas maneras de entender bajo qué términos podríamos considerar a alguien o algo un enemigo y en qué terreno quisiéramos movernos. A diferencia de Clausewitz, por ejemplo, Lawrence de Arabia dice que para los árabes la enemistad no implicaba el intento de someter o destruir a los turcos. Simplemente querían que este enemigo invasor se marchara y les dejara vivir en paz. La cuestión, por supuesto, va mucho más allá de lo meramente terminológico pero quizás ayudaría comenzar a distinguir entre un enemigo absoluto *clausewitziano*; uno extremo, *tafrikiano*; uno radical, *perspectivista*; uno que sólo queremos que se vaya, *lawrenciano*; uno por sustitución y cercanía, que podría ser el *fanoniano*; uno por manipulación despótica de los flujos de deseo, el *terfiano* o el *fascista*, etcétera. Y a partir de allí poder pensar la forma en la que establecemos, no sólo nuestras alianzas, sino sobre todo nuestros antagonismos. No se trata de poner en una escala de gravedad las diferentes posibilidades de enemistad, porque hay que tomarlas en serio, sino considerar que cada una tiene su peso específico y por tanto su propia gravedad. Se trata de pensar cada una de ellas de manera distinta, de entender que no toda animadversión es parte del mismo gran, nebuloso y difuso sistema de opresión y dolor, sino que es esa misma bruma la que busca nublar nuestro entendimiento de las situaciones y nuestra capacidad de tratar adecuadamente cada conflicto, cosa que quizá parece obvia pero que en la vida real requiere de muchísima atención, escucha e incluso cariño. En pocas palabras, se trata de entrenar, también, nuestra capacidad selectiva de producción de violencia, enemistad e incluso odio, lo que simplemente implica cobrar agencia ante la hostilidad de un mundo alienado. De repensar una y otra vez de qué forma es pertinente ser violentos y en qué grado y con qué dirección. De evitar, a toda costa y por difícil que sea, la reducción schmittiana de “quien no está conmigo está contra mí”.

Por último, es importante pensar qué de nuestros interiores es también enemigo y de qué forma. La exteriorización reaccionaria que termina incluyendo al enemigo en nuestro interior no es, a fin de cuentas, obra exclusiva de los *Takfiri*. Los grandes vectores del sistema capitalista de opresión (el racismo, el clasismo, el sexismo, la transfobia, la homofobia, el capacitismo, la gordofobia, etc.) han sido tan efectivamente producidos que son reproducidos por cada uno de nosotros en cada momento. Por supuesto, la respuesta no va en la dirección de “el cambio está en uno mismo”, porque si bien estos odios micro-fascistas se encuentran atomizados en cada individuo, son problemas sistémicos y por tanto responsabilidades colectivas. La violencia de las identidades fijas y la defensa de posiciones enclavadas en ellas es parte de esta atomización que, en su intento, es también una pulverización de las alianzas posibles o existentes. Si bien las identidades son importantes y el sueño “posmoderno” de un

mundo postidentitario es por lo menos ingenuo, nos toca repensar la forma en la que nos identificamos, no desde la otredad sino desde la diferencia de posición. Una diferencia que en su separación hace posible la interlocución y el ensamblaje, una diferencia inmanente. En una sociedad en la que el círculo de inmanencia del enemigo ha sido roto y en su lugar se nos ha colado a lo más profundo de los huesos el enemigo más exterior, ¿qué clase de operaciones debemos llevar a cabo para resarcir las heridas? ¿cómo puede sanar una plaga de ratas? Cuando hablaba antes de las marchas que se hablan a sí mismas, no pensaba que lo hagan sólo por interés interno, sino sobre todo para lidiar con estos problemas de manera colectiva, si no comunitaria o transcomunitaria. Muchas veces, y es importante considerarlo, la manifestación de protesta no busca encontrar en el Estado un interlocutor ni en la policía un enemigo. Muchas veces sólo se quiere hablar a sí misma, ocupar su legítimo espacio, vivir la calle y hacer una vida pública que efectivamente lo sea. Muchas veces se trata simplemente de desconocer (que no ignorar) al Estado y junto con él al estado de las cosas, y de vivir de otras maneras para que, en algún momento, en algunos momentos siquiera, dejen de existir.

Referencias ↓

- Adriana Cavarero, *Horrorism, naming contemporary violence* (Columbia University Press)
- Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (Akal)
- Ali Bouazizi, *The Intifada of the People of Sidi Bouzid* (www.aljazeera.com/news/2016/1/3/mohamed-bouazizi-was-the-arab-spring-worth-dying-for)
- Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Arca)
- Bolívar Echeverría, *Modernidad y Blanquitud* (Era)
- CLR James, *Los jacobinos negros* (Turner, Fondo de Cultura Económica)
- Daniel Graeber, *Direct Action, an ethnography* (AK Press)
- David Harvey, *Ciudades Rebeldes, del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (Akal)
- David Whitehouse, *Los orígenes de la policía* (worxintheory.wordpress.com/2014/12/07/origins-of-the-police/)
- Delio Vasquez, *The poor person's defense of riots* (www.counterpunch.org/2014/12/26/the-poor-persons-defense-of-riots/)
- Elías Canetti, *Masa y poder* (Muchnik Editores)
- Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales* (Katz)
- Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Último Recurso Ediciones)
- Julieta Castro, *La Marcha de la Gorra* (www.marchadelagorra.org)
- Julius S. Scott, *The Common Wind: Afro-american currents in the age of Haitian Revolution* (Verso)
- Karl Von Clausewitz, *De la guerra* (Colofón)
- Lawrence de Arabia, *Guerrilla* (Acuarela Libros, A. Machado Libros)
– *Los siete pilares de la sabiduría* (Project Gutenberg)
- Pierre Clastres, *La sociedad contra el estado* (Monte Ávila Editores)
- Reza Negarestani, *The militarization of peace* (Urbanomic)
– *Pest rationalism* (Urbanomic)
- Varios Autores, *De Tahrir a Nuit Debout: la resaca de las plazas* (Revista Alexia)
- Varios Autores, *Iran: details of 324 deaths in crackdown on november 2019 protests* (Amnistía Internacional, www.amnesty.org/download/Documents/MDE1323082020ENGLISH.PDF)
- Varios Autores, *Urban Operations in the Year 2020* (Research and Technology Organisation/NATO)
- Verónica Gago, en *“El feminismo es un movimiento de transformación radical de la sociedad”* (www.revistaamazonas.com/2018/05/13/veronica-gago/)
- William W. Sokoloff, *Confrontational Citizenship*, (SUNY Press)
- Wu Ming 4, *Junto a los ríos de Babilonia* (Acuarela Libros, A. Machado Libros)
- Yotam Feldman, *The Lab* (www.gumfilms.com/projects/lab)



La Liga Tensa (Esthel Vogrig N., Nadia Lartigue Z.*, Juan Francisco Maldonado G., Carolina Guerra F., Lucía Naser R.) somos un colectivo de investigadores y coreógrafos mexicanos y uruguayes que desde el 2015 pensamos las manifestaciones, aplicando herramientas de la coreografía para observar y analizar los movimientos masivos. Hasta ahora la investigación ha tenido distintas formas de salida: la exposición *Es enorme y se mueve como el gas. Una mirada coreográfica a las manifestaciones* (2017), la conferencia escénica *Escuchar la manifestación como a un río* (2019), así como algunos talleres, muchas pláticas y ahora estos cuadernos.

CUADERNOS DE PROTESTA

SE ME HACE QUE AHÍ VIENE LA CRECIENTE

sobre el tiempo y la manifestación

IMPROVISAR ENTRE MURMULLOS Y GRITOS

sobre la situación y la percepción

PARA EL RÍO, QUE TODO LO ARRANCA

sobre la violencia y la manifestación

IMAGINAR-LO POSIBLE

narraciones y experiencias en torno a la imaginación y la protesta

GRAFIAR LA TRAMA

gestos y tácticas creativas en la manifestación

La Liga Tensa ha sido acompañada en estos Cuadernos por distintos cómplices: en la edición y corrección de textos, Guillermo García Pérez, en el diseño editorial, Roger Adam Bernad, y en las ilustraciones, Julia Reyes Retana C.

Las ratas están por todos lados y las producción de imágenes sobre ellas también. En este cuaderno, la primera viene de una ilustración persa del siglo xv atribuida al artista Hariyā para la fábula del gato y la rata, la segunda es un boceto de Dürer, de inicios del siglo xiv, y la tercera, una ilustración de Doré para "La Liga de las Ratas", de finales del siglo xix.

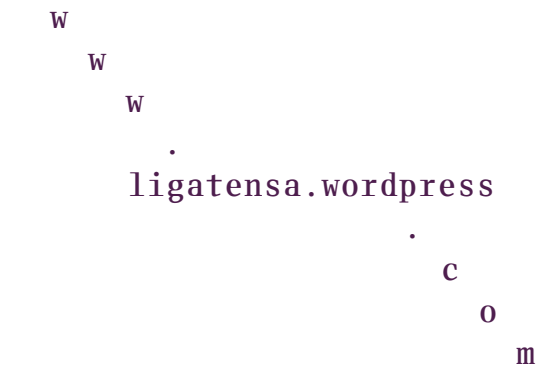
El tiraje es de 400 ejemplares, bajo el cuidado de Ediciones sin resentimiento (Juan Leduc y Óscar Suárez Alemán), en los talleres gráficos Colores Impresos S.A. de C.V., Colonia Obrera, Ciudad de México, la maldita primavera del 2022

1ª edición / ISBN: 978-607-8749-37-9

Con el apoyo del PAC, Patronato de Arte Contemporáneo, de Emiliano Becerril Silva (ELEFANTA EDITORIAL) y la generosa donación de Diane Robins, (gracias Diana, eres un amor, te debemos unos tamales).

*Beneficiaria del Sistema Nacional de Creadores de Arte 2021-2024 del Sistema de Apoyos a la Creación y Proyectos Culturales (SACPC)

P A
C



Para las composiciones tipográficas se ha colaborado con distintos tipógrafos que han creado y recuperado fuentes a partir de las protestas, manifestaciones y acciones revolucionarias.

Luce Fabri es una tipografía libre, creada por Laura Daviña, homenaje a la anarquista ítalo-uruguaya del mismo nombre fue desarrollada para el libro *Fascismo: definición e historia* coeditado por Microutopías y PS_São Paulo.
@lauradavina

IF / D/E OF AIDS es una fuente basada en la protesta de ACT UP, realizada por Be Oakley, del proyecto GenderFail que se dedica a crear tipografías de la revuelta queer + trans + black +
<http://genderfailpress.com/>

Street Transvestite Action Revolutionaries es una fuente basada en la activista travesti Silvia Rivera realizada por Be Oakley, del proyecto GenderFail que se dedica a crear tipografías de la revuelta queer + trans + black +
<http://genderfailpress.com/>

MARSHA es una fuente de Tré Seals, basada en la activista travesti Marsha P. Johnson, y los disturbios del bar de travestis y maricas StoneWall www.vocaltype.co

Les agradecemos su permiso para utilizarlas, su detalle y contundencia en el dibujo de las letras, sus creaciones e investigaciones nos han ayudado a dar cuerpo a nuestros textos.

La manifestación es una presa desbordada, un dique rompiéndose, un susurro enorme que se mueve como el gas, una niebla que, empujada por el viento, aparece y desaparece en donde menos se la espera.

Esta no es una investigación objetiva. Investigamos para salir a la calle, para alimentar las luchas en las que creemos y con las que buscamos cercanía, sabiendo que hay acontecimientos que nos cambian (y nos han cambiado) la vida.

Nuestros cuerpos están empapados de marchas y el tuétano de nuestros huesos convertido en lumbre. Marchamos y escribimos, a veces estos dos caminos se cruzan, a veces no. En estos cuadernos deseamos sumarnos a la protesta desde la escritura y la imagen.

Estas publicaciones derivan a la vez de una investigación colectiva y de una reflexión personal. Cada cuaderno ha sido desarrollado por uno de los integrantes de la Liga Tensa y se enfoca en un aspecto de la protesta: temporalidad, situación y percepción, imaginación, violencia, tácticas creativas.