

Utopías carnavalescas. Políticas de lo imposible.

Bartra, Armando, González, Mauricio y
Hernández, Gabriel.

Cita:

Bartra, Armando, González, Mauricio y Hernández, Gabriel (2012).
*Utopías carnavalescas. Políticas de lo imposible. Veredas. Revista del
Pensamiento Sociológico, 2, 31-59.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/armando.bartra/46>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pCd2/60P>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Utopías carnavalescas. Políticas de lo imposible

*Armando Bartra**
*Mauricio González***
*Gabriel Hernández****

RESUMEN

El carnaval es un ritual cruzado por profanaciones. Y, más allá de los calendarios y los espacios rituales, los juegos, máscaras, bailes y disfraces contestatarios hacen valer en todo momento y lugar la estética de lo grotesco para convocar a la subversión. Si la utopía es lo imposible en tanto que horizonte porvenir, lo que permite constatar su anclaje es la irrupción carnavalesca, fiesta donde lo radicalmente otro, lo inefable hace puerto, arcadia efímera en que el antagonismo y la negatividad concreta aparecen como condición y ensayo de lo inédito. Popular y rebelde, la grotescidad carnavalesca amplía los espacios de la libertad. El artículo es un recorrido por carnavales indígenas de diferentes regiones, pero también abreva en las expresiones carnavalescas presentes en las movilizaciones populares contestatarias, buscando hacer patente la microfísica de la irreverencia carnavalesca como útil emancipatorio a la mano de todos los rebeldes que hacen oficio y razón de lo imposible.

PALABRAS CLAVE: carnaval, grotesco americano, rebelión, experiencia.

ABSTRACT

Carnival is a ritual shot through with profanations that, beyond the calendars and ritual spaces, the games, masks, dances and anti-establishment disguises, it makes use of the grotesque aesthetic as a means of invoking subversion at any time and place. If utopia is the impossible insofar as it is the horizon-yet-to-come, the carnivalesque irruption is what allows us to find its anchor, that festivity where the radically other, the ineffable, finds its port, ephemeral arcadia where antagonism and concrete negativity appear as the condition and rehearsal of what has never been. Popular and rebellious, the carnivalesque grotesque

* Profesor-investigador en el Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco; director del Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural Maya.

** Coordinador de la maestría en Teoría Psicoanalítica del Colegio de Psicoanálisis Lacaniano (CPL). Doctorante en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Integrante del Centro de Investigación y Capacitación Rural (Cedicar).

*** Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), doctorante en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco y miembro del Centro de Investigación y Capacitación Rural (Cedicar).

expands the spaces of freedom. This paper is a tour of the indigenous carnivals of different regions, but also drinks in the carnivalesque expressions present in the popular anti-establishment mobilizations, seeking to reveal the microphysics of carnivalesque irreverence as an emancipatory tool at the hand of all rebels who make the impossible their vocation and reason for being.

KEY WORDS: carnival, american grotesque, rebellion, experience.

Veo miles de lucecitas parpadeantes en la falda del cerro. No son luciérnagas, son los encendedores Ronson de la izquierda mexicana. Convocados por la irresistible magia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (ezeta), seis mil socialistas, trotskistas, maoistas, guevaristas, simples progres y uno que otro anarco abarrotan la ladera sentados en rústicas bancas de madera que remedan un anfiteatro. Sobre ellos y sostenida por un cable tendido entre dos promontorios, una enorme lona hace las veces de carpa de circo.

Y es un circo. O un carnaval. Aunque, más bien parece un aquelarre: rito nocturno donde cohabitan incubos, súcubos, hechiceros, machos cabríos, brujas [...] Están ahí tanto la ultra como los reformistas, pero hay también ecologistas, feministas y defensores de la diversidad sexual. Vinieron los pocos que aun preconizan la vía armada y los muchos que están por las elecciones; los doctrinarios y los pragmáticos; la izquierda partidista, la oenegenera y la social.

Observo la escena desde los privilegios del podio compartido con otros 99 izquierdistas presuntamente calados. Somos la Dirección Nacional de la Convención, inesperada distinción de la que nos enteramos al llegar, entre la tarde de ayer y la mañana de hoy.

Anochece y se suscitan conatos de bronca entre la concurrencia: "¡No queremos elecciones, queremos revolución!", gritan los de arriba, "¡Provocadores!", responden los de abajo. Diálogo rijoso que se corta en seco cuando, sin decir agua va, brota de la espesura el pueblo en armas: hombres, mujeres y niños, todos debidamente embozados, unos con rifles de madera y otros con rifles de verdad, que marchan desacompañados pero solemnes por el espacio que separa el podio de las primeras filas. Terminado el desfile y mientras nos secamos disimuladamente las lágrimas, toma la palabra el Subcomandante Marcos. Después, el diluvio.

Relámpagos, truenos, cubeteadas de agua [...] Entre flamazos, se apagan los minibrutos instalados por Epigmenio Ibarra para filmar. En una escena wagneriana apenas iluminada por la parpadeante luz de los encendedores, veo como la vasta lona que nos cubre está a punto de desplomarse vencida por el empuje del viento y el peso del agua.

Primero saltan, una tras otra, las estacas que sostienen los amarres laterales, luego, emitiendo un ronco quejido metálico, cede el cable que la soportaba. Y no sólo se viene abajo la lona, caen también las toneladas de agua que contiene.

En las alturas del podio los cien de la Dirección Nacional nos sentimos como debían sentirse los capitanes de barco de las novelas de Joseph Conrad, cuando desde el puente de mando veían cómo el vendaval, la furia de las olas y las velas desgarradas barrían a su tripulación. Estamos presenciando el fin de la izquierda mexicana; la súbita aniquilación por agua de las vanguardias esclarecidas de la futura revolución.

Antes de abandonar el tapanco por una estrecha rampa veo que algunos de los que fueron apresados por la lona han logrado salir. Por lo visto habrá sobrevivientes. No todo está perdido. Con la dignidad de las ratas mojadas, los cien de la Dirección Nacional nos dispersamos bajo la lluvia en busca de cobijo. Yo lo encuentro en una atestada tienda de campaña que hace agua por todas las costuras.

Al día siguiente el recuento de los daños. Por fortuna la izquierda mexicana no ha sufrido bajas mayores; si no fuera por el misterioso extravío de uno de los Zapatas balaceados de Alberto Gironella, pintura que ocupaba el centro del podio y que en la debacle nocturna desapareció.

Por un rato el naufragio enfrió los ánimos pero, conforme los calienta el sol, los zurdos comienzan de nuevo a afilar cuchillos. Por fortuna se quedan con las ganas, pues el ezeta anuncia que después de una corta sesión de discursos y saludos se dará por terminado el primer encuentro de la Convención Nacional Democrática, dado que los ancianos de la comunidad vaticinan nuevas lluvias torrenciales... Y –a ver– quién se atreve a discutir con la proverbial sabiduría indígena. Así las cosas, a medio día nos marchamos del primer Aguascalientes, no por el intransitable sakbe por el que habíamos llegado, sino por un camino de tierra mucho más amable.

Entre tanto, Marcos da una conferencia de prensa presenciada por cientos de convencionistas. Cuando un periodista quiere saber si después del éxito de la reunión se quitará el pasamontañas, el Subcomandante se dirige histriónicamente al público y pregunta. “¿Quieren que me lo quite?”. La respuesta es poco menos que unánime: “¡Nooooo!”. Yo, en cambio, me saco de onda pues pienso que estamos ahí precisamente para que gracias al apoyo multitudinario a su causa, Marcos y los demás embozados se puedan quitar el pasamontañas. En fin.

Y esa fue apenas una probadita de las múltiples paradojas que después protagonizaría el ezeta.

Viaje al corazón de las tinieblas, no en busca de Kurtz sino de los pasamontañas, la corta marcha de la izquierda mexicana a la selva chiapaneca resultó un *tour* mágico y misterioso, un carnaval de los zurdos. Experiencia extática más próxima al rito de iniciación que a la fundación de un organismo político; trance místico donde la comunión no era con Dios sino con los camaradas (tan cercanos, tan distantes); misa laica oficiada por un Marcos en plan de Votan-Zapata más oracular y profético que comandante guerrillero. Y como gran final panteísta una tormenta sobrenatural y un naufragio metafísico.

Estas memorias de uno de los autores vienen a cuento porque fue entonces, hace casi veinte años, que en México los modos de la rebeldía popular comenzaron a volverse abiertamente carnavalescos. Y es que para los usos de la izquierda y aun de los movimientos sociales, los performances del ezeta eran heterodoxos, desquiciantes, excéntricos, grotescos [...] Pero también vertiginosos y seductores.

Su clave era el oxímoron, recurso habitual en los ritos transgresores de la fiesta popular. Porque el ezeta resultó un ejército pacífico; un grupo guerrillero que en 1994 llamaba a participar en las elecciones; un movimiento revolucionario radical que promovía reformas combinando los usos y costumbres locales con la globalización por internet; el último de los alzamientos indígenas coloniales y la primera insurgencia anticapitalista del tercer milenio. Un movimiento protagonizado por muertos vivos –pues al decidirse por el alzamiento las comunidades decidieron morir para poder vivir–, capaz de mirar a la vez al pasado y al futuro entreverando mito y utopía. Una rebeldía, sería como pocas, que sin embargo canta, baila y ríe, haciendo de la carcajada un recurso de la subversión. Y es que, ya lo había dicho Alexander Herzen, “la risa es revolucionaria”.

LOS CONCEPTOS Y SU DEBATE

El recorrido que aquí emprendemos se alimenta de carnavales indígenas de diferentes regiones de México y América Latina, pero también de las expresiones carnavalescas presentes en las irrupciones populares insumisas, subversivas o revolucionarias. Queremos hacer patente la irreverencia de lo carnavalesco como útil emancipatorio a la mano de todo aquel que sabe hacer de lo imposible oficio y razón de rebeldía. Muestra una panorámica de la subversión carnavalesca manifiesta en “grandes gestas liberacionistas” pero también en las “pequeñas resistencias” ancladas en la micropolítica de la vida cotidiana. Documenta además la dimensión liberadora de fuerzas

cósmicas y sociales presente en los rituales del carnaval indígena. Y, por no dejar, entra ligeramente en la confrontación sociológica sobre los pros, contras y asegunes de la carnavalización.

Sin soslayar la polémica en torno de si el carnaval es la fiesta subversiva y el altermundismo simbólico ritualizado que ven autores como Mijail Bajtin (1995; 2007) y James Scott (2000 [1990]), o la transgresión controlada y superyoica que encuentran, entre otros, Umberto Eco (1984), Slavoj Žižek (2003; 2005; 2010; 2011), Terry Eagleton (1998) y Johannes Neurath (2009), este ensayo no busca tanto argumentar que las carnestolendas son acciones colectivas de rebeldía social, sino que ciertas acciones colectivas de rebeldía social son carnavalescas y que entre el carnaval y la insurgencia popular hay afinidades morfológicas que remiten a un mismo tipo de subjetividad.

Decimos que cierta clase de insurgencia social responde a dispositivos profundos análogos a los del carnaval, por cuanto, igual que éste, aquélla subvierte festivamente normas y jerarquías. Y, en un sentido más radical, porque aquélla, como éste, suspende provisionalmente el orden y sentido imperantes, para restablecer fugazmente un orden y sentido originarios provenientes del mito cultural, o para instaurar efímeramente un orden y sentido utópicos esbozados en el proyecto colectivo.

Pretendemos poner de manifiesto la dimensión grotesca y mítica de las insurgencias sociales en tanto que afluentes profanas de los ríos profundos del carnaval popular, pero sin soslayar las diferencias. Por ejemplo, que las protestas laicas son menos rituales que las religiosas sometidas a fechas, lugares y comportamientos fijos; que son más utópicas, pues en lugar de remitir a mitos fundacionales remiten a lo inédito, a lo imposible hecho posible en las experiencias extáticas a las que convocan los aquelarres contestatarios; que, mientras que el carnaval es autocontenido y se realiza en sí mismo, la protesta social se propone fines que van más allá de la acción callejera, de modo que el carnaval siempre es satisfactorio mientras la protesta a la postre puede ser frustrante; y, finalmente, que el repertorio preformativo de la protesta social es más amplio y diverso que el del carnaval, pues toma recursos del imaginario colectivo cosmopolita alimentado por múltiples expresiones del arte y la cultura.

Memoria encarnada en máscaras –hórridas o risueñas– y en coreografías rituales, trazos abigarrados y polícromos, desnudez disimulada por harapos, gritos, baile, embriaguez, soltura, desparpajo. Carnaval es *juego*, dirán las exégesis indianas; juego que en su transcurrir le pone límite al despliegue de estructuras¹ y permite que, en una de las pequeñas fisuras de eso que llamamos devenir, lo inédito aparezca, irrumpa, subvierta. Carnaval es también reencuentro con la alteridad, con lo radicalmente *otro* que en muchas comunidades indígenas encarna en la “naturaleza” y en los ancestros. Y el carnaval es risa.

En su relación con lo inconsciente, el humor denota en su emergencia el punto en que el sentido se suspende, en que la primeridad del signo asoma descarnada, en que el cuerpo se anticipa y ocurre el acontecimiento de la carcajada. El humor tonante y estentóreo, inseparable de la fiesta popular y de las insurgencias sociales carnalescas, es ese lugar en el que, por el rabillo del ojo, se asoma una verdad inaprensible que sólo se hace presente bajo la figura de lo imposible. Creatividad popular; imaginación transida de socarronería y desparpajo, que es talante de las comparsas de carnaval, pero también, entre otras, de las libérrimas acciones de los “indignados” españoles, los “ocupa” estadounidenses y los mexicanos “#YoSoy132”; que habita en los hallazgos plásticos, verbales, sonoros, coreográficos y gestuales y de los tuits, pintas, esténciles, *ploters* y consignas coreadas y cantadas de los movimientos juveniles; que está presente en casi todos los ejercicios emancipatorios posesentiaocheros, prácticas iconoclastas que son realistas porque hacen posible lo imposible. Subversión y utopía: el anverso y el reverso de la moneda carnalesca.

Si la utopía es lo imposible en tanto se sostiene como horizonte por venir, la subversión carnalesca como figura de lo imposible permite constatar su asidero: anclaje en el que lo radicalmente otro, lo inefable, hace puerto. Utopías hechas a mano; otromundismos localizables,² en los que el antagonismo aparece como condición y ensayo de lo inédito. Plebeyo, raso, rústico, rebelde el *grotesco* carnalesco es una tirada más para ampliar los espacios de libertad.

¹ Esta es la crítica de Jacques Derrida al estructuralismo (cf. 1989 [1967]).

² Heterotopías será el nombre que Michel Foucault dará a este tipo de presencias (cf. 1984).

Pero no todos están de acuerdo con esta lectura, y hay debate al respecto. Empecemos su recuento con Mijail Bajtin, que en el ya clásico *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, sentó las bases de la futura discusión y a quien, sin embargo, poco citan los polemistas. Dice el ruso en el libro que fue su tesis doctoral:

La forma de lo grotesco carnavalesco [...] ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a liberarse de ideas convencionales sobre el mundo y de elementos banales y habituales, permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo y, en consecuencia, permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo (Bajtin, 1995:37).

Para Bajtin risa no es desahogo, es revolución: “No se trata de una risa alegre que evade la lucha, sino de la risa involucrada en la lucha [...] esta risa que por su naturaleza es profundamente revolucionaria” (Bajtin, 2007:84). Si queremos cambiar el mundo “es necesario dejar de temer. Y aquí la risa tiene un papel fundamental” (Bajtin, 2007:85). Porque, concluye, “la risa carnavalesca libera al mundo del miedo” (Bajtin, 2007:87).

En la defensa de su trabajo doctoral, tesis que más tarde convertiría en libro, Bajtin es claro al señalar el carácter político y revolucionario de las estrategias carnavalescas:

La risa fue uno de los más poderosos medios de lucha. El pueblo luchaba no sólo con la risa, sino también con las armas: con garrotes, con los puños [...] Este pueblo no es exclusivamente sonriente, sino que es de igual modo un pueblo que puede organizar revueltas. Y ambos aspectos están íntimamente relacionados. Porque aquí se trata de la risa de la plaza, de la calle, de esa risa popular que nada tiene de divertido. Es más bien una risa excepcional, de otro orden, una risa destructiva donde la muerte está siempre presente (Bajtin, 2007:84).

Muchos ponen en duda el carácter subversivo de las transgresiones simbólicas de la fiesta popular, a la que consideran acotada, circunscrita, autorizada y adormecedora de los verdaderos ímpetus revolucionarios (véanse Eco, 1984:9-20; Eagleton, 1998:94 y ss;

Žižek, 2003:88 y ss, 2011:200-259 y Neurath, 2009:63-69).³ Pero el más persistente y consistente de los críticos del bajtinismo es Slavoj Žižek.

En *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* el esloveno busca sustentar en Jacques Lacan su descreimiento en el carácter contestatario del carnaval y sobre todo de acciones colectivas carnalescas de nuestro tiempo, en las que descubre una “siniestra reconciliación del *ello* y el *superyó*” (2003:88), y en otro texto, *La suspensión política de la ética*, emplea una fórmula lapidaria “¿Hay algo más aburrido y oportunista que sucumbir a la orden del *superyó* de inventar incesantemente nuevas transgresiones y provocaciones?” (2005:65). El problema con afirmaciones como éstas es que no distinguen entre transgresiones siniestras como los linchamientos y violaciones tumultuarias, y performances transgresores como los de los “indignados”, los “ocupa” y los “#YoSoy132”; a menos que Žižek también encuentre *superyóicos* y aburridos los socarrones y contestatarios zombies financieros que desfilaron por las cercanías de Wall Street. A saber. Pero es *En defensa de causas perdidas* (2011:255) donde el esloveno resulta particularmente incisivo, al subrayar el presunto carácter carnalesco, tanto de la persecución política en los tiempos de Stalin, como de la Revolución Cultural china en los tiempos de Mao.

En el primer caso analiza la “dimensión carnalesca del terror estalinista”, desenmascarando la astucia del *superyó* soviético capaz de utilizar el odio del lumpen a la nomenclatura para operar los linchamientos, purgas y torturas con que esta misma nomenclatura se depura y perpetúa, con lo que el odio al aparato sirve para mantener el aparato (Žižek, 2011:258). En el ejemplo chino, Mao Zedong aparece como el obscuro *superyó* que desde las sombras induce la transgresión cumplida en los guardias rojos y rebeldes revolucionarios, el “carnaval autodestructivo” que –según esto– fue la Revolución Cultural: un mega-rito de inversión que no por duradero, multitudinario y sangriento deja de asemejarse al acotado y simbólico de las carnestolendas (Žižek, 2011:200).

El problema con esta argumentación es que el lacaniano pone juntos al *carnaval* y al *terror*, que son asuntos diferentes. Procedi-

³ Para una discusión de las ideas de algunos de estos autores, véase Bartra (2012).

miento polémico que en el mismo libro le critica a S. Critchley (2007). Y es que a Žižek le jode que este autor meta en un mismo saco a Lenin, Mao y al-Qaeda, con lo que, dice, “incurre en el formalismo ideológico más puro, al difuminar la diferencia crucial existente entre dos lógicas políticas opuestas: la violencia radical igualitaria [...] y la violencia fundamentalista de los totalitarismos” (2011:356). Pero a nosotros también nos jode que el esloveno meta en un mismo saco los linchamientos, las violaciones tumultuarias y las persecuciones políticas del socialismo real, con los carnavales y otras expresiones populares transgresoras, “difuminando la diferencia esencial entre dos lógicas”.

Pero, más allá de rechazar asimilaciones contranatura, hay cuestiones importantes a dilucidar. Y es que si la apuesta por la revolución libertaria obliga a explicarse porqué con frecuencia ésta deviene en *terror*, la apuesta por las virtudes subversivas de las carnestolendas y otras acciones populares carnavalescas, no exime de analizar comportamientos ciertamente diferentes pero en los que ocasionalmente desembocan, como los linchamientos y las violaciones tumultuarias. Y en esto la exploración de Žižek es legítima, y digna de considerarse su explicación de estos fenómenos obscenos a partir del oculto superyó postulado por Lacan. Abundaremos sobre esto en un próximo apartado.

Aquí, sin embargo, emprenderemos otro camino: el de la corrupción de la dialéctica, que es el que sigue Žižek en su análisis del maoísmo, reflexión muy inspirada en las consideraciones de Alain Badiou (2005:45-93) sobre ese tema. La violencia incontenible de la carnavalesca Revolución Cultural, se debe, piensa el esloveno, a que en la dialéctica de su inspirador, Mao Zedong, sólo hay contradicción, no hay negación de la negación, no hay “un orden positivo verdaderamente nuevo” (Žižek, 2011:200), que resuelva y supere la antítesis.

No es que a nosotros las visiones de futuro y los proyectos de reordenamiento social nos parezcan irrelevantes, pero al postular la positividad como clave de la dialéctica, se corre el riesgo de soslayar la radicalidad de la negación, reducida a un simple medio para dar a luz “ordenes verdaderamente nuevos”. La negación de la negación como positividad, huele a progreso y remite al Hegel de la dialéctica cerrada. Frente a esto, Mao tiene razón, cuando menos en la teoría, pues el chino no excluye la fase constructiva, pero alerta

sobre el *momentum* alienante que impregna todo sistema, todo orden, toda positividad, de modo que a la vez que se construye un orden nuevo es necesario estar atento a las inercias que incuba, resistir su reificación. No es casual que el Sartre de *La crítica de la razón dialéctica* (1963) se haya hecho maoísta, pues en esta obra el francés, a semejanza de Mao, apuesta a la negatividad del “grupo en fusión” para resistir la positividad de lo “práctico inerte”.

Pero si el “orden positivo” que reclama Žižek, es decir el momento constructivo de la dialéctica, no parece ser la clave, subsiste el problema: ¿por qué a veces la negatividad deviene *terror*?, ¿por qué las revoluciones engendran persecución política?, ¿por qué ciertas movilizaciones populares desembocan en linchamientos? Hegel, que analizó el *terror* jacobino en la Revolución Francesa, nos ofrece una explicación muy poderosa.

En la sección III de *Fenomenología del espíritu*, titulada “La libertad absoluta y el terror”, el alemán se ocupa de la irrupción en ciertos momentos de la historia, de un absoluto inmediato que no responde más que ante sí mismo, una “libertad universal” convertida en “sustancia” y “libre de la individualidad singular”, de modo que en ella las personas devienen “muchedumbre” (Hegel, 1966:344-345). Esta universalidad vaciada de las singularidades que deberían ser su contenido concreto, esta “negatividad no mediada y cabalmente la negación de lo singular”, tiene como su único cometido la muerte. Y no cualquier muerte sino “la muerte más fría y más insulsa”, pues resulta no de un choque de sujetos concretos sino de un puro ejercicio de la “voluntad universal” que ve desviación en toda singularidad (Hegel, 1966:347).

A veces el filósofo alemán cree encontrarse en la cúspide del proceso histórico, pero nunca se sitúa fuera de él, de modo que su juicio acerca del *terror* jacobino no es el de un observador externo. El emponzoñamiento de la revolución, como otros malos ratos de la historia, es visto por Hegel como disposición de la subjetividad, como momento de la autoconciencia, pero en este caso es una “autoconciencia abstracta que cancela en sí misma toda diferencia y todo subsistir de la diferencia. Como esta autoconciencia abstracta, la libertad es el objeto de sí misma; el terror de la muerte es la intuición de su esencia negativa” (Hegel, 1966:348). Y es que en el reino de los absolutismos “ser sospechoso” equivale a “ser culpable” (Hegel, 1966:347).

En su pretensión de universalidad inmediata, tanto el absolutismo político, como el ético de las “buenas conciencias”, del que Hegel se ocupará algo más adelante, cancelan al *otro*, unas veces lo niegan mediante el *terror* y la eliminación física y otras por medio de la descalificación moral. En el primer caso la “libertad absoluta” tiene su verdad en la política del *terror* y conduce a la muerte insulsa ejercida fríamente, sin odio ni compasión. Por su parte la “buena conciencia” fracasa dada su incapacidad de salir de sí y ensuciarse de realidad o, como dice Hegel en una fórmula espléndida: “le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser” (Hegel, 1966:384).

En los dos casos la bestia negra de Hegel es la abstracción que se satisface en sí misma, el absoluto indeterminado que borra las singularidades, el poder incondicional que mata en nombre de una libertad vacía o la muchedumbre despersonalizada que lincha al *otro* porque es incapaz de reconocerlo –y de reconocerse– en su individualidad. El mal no está en la negatividad, está en su carácter abstracto, una abstracción que deviene sustancia, como en el caso de la mercancía. El mal no está en poner la contradicción por encima de la positividad, sino en que la negatividad responda a una contradicción abstracta o, mejor dicho, a una contradicción en la que el polo dominante se ve a sí mismo como incondicionada voluntad universal. El mal está en la “negación pura”, como bien escribe Badiou.

En tanto que la negatividad abstracta no es sujeto sino sustancia (o si se quiere sujeto inerte, petrificado, vuelto sustancia) la destrucción que practica no es creativa sino insulsa y vacua como las muertes infligidas por el *terror* y como los linchamientos. En cambio la negatividad específica y determinada, el abordaje de la “contradicción concreta” a la que siempre convocó Mao –ciertamente con éxito variable–, conduce a la interrupción de la cadena causal preconizada por Max Horkheimer (2006), a la llegada del Mesías que esperaba Walter Benjamin (2008), al salto fuera del tiempo que Gastón Bachelard (1965) atribuía a la imaginación poética.

Y en todo esto, ¿dónde quedó el “orden positivo” que le reclama Žižek a la teoría maoísta de la contradicción? Como explicamos, en la perspectiva hegeliana la salida al *terror* no está en ser *constructivos*, pues bien vista la tal “negación de la negación” no es positividad sino otra negación. La vía de escape al absolutismo está en dejar atrás la

abstracción vacía y puramente destructiva para regresar al carácter específico de la negación. Porque, a diferencia de la negación en general, la negación de *esto* supone la existencia positiva de *aquello*, es decir, de todo lo demás; supone la preservación positiva de lo no negado aunque ciertamente transformado por un acto nihilizador particular que reordena el todo.

En la dialéctica de los grandes movimientos societarios, como los que inauguran el tercer milenio, toda negación radical específica conduce a un mundo nuevo que no estaba contenido en el anterior. Y esto resulta de un reordenamiento positivo del mundo, pero como parte de la negación concreta y focalizada y no como presunta fase netamente constructiva. En política esto es clarísimo: concentrar las fuerzas en una irracionalidad específica del sistema socioeconómico y desmontar, por ejemplo, la mercantilización salvaje que generó el modelo neoliberal, como lo están haciendo algunos países sudamericanos, no es negar el capitalismo en cuanto tal y en cambio supone reordenar íntegramente la sociedad a la que se ha liberado de ciertos paradigmas, valores, normas y aparatos económicos y políticos propios del capitalismo canalla. Algunos pensamos, uno de estos días habrá que ir negando *también* el capitalismo posneoliberal, acción nihilizadora que supondría acotar severamente al mercado pero no necesariamente eliminarlo, lo que, si se quiere, podría verse como negación de la negación, y así sucesivamente...

Entonces, el arte de la dialéctica no consiste en combinar fases destructivas y fases constructivas, como parece sugerir Žižek, pues toda fase histórica es a la vez destructiva y constructiva, el *quid* del asunto está en focalizar la negatividad.

En esta perspectiva, el *terror* en los absolutismos, que analiza Hegel, y el *terror* en los linchamientos, que aborda Žižek, está en que remiten a la violencia abstracta y anónima de la muchedumbre contra personas concretas, individuos que ofenden no por lo que hicieron, ni siquiera por lo que pudieran haber hecho o por lo que harán, sino por su irreductible singularidad. Violencia mortal encaminada a suprimir la insoportable individualidad de un *otro* al que su especificidad hace sospechoso, al que su especificidad hace culpable. Por esto en los linchamientos las víctimas son intercambiables, pues para una multitud que se vive como encarnación de valores absolutos y como instrumento de

una norma de normas que está por encima de cualquier norma particular, todo individuo es perverso por el simple hecho de serlo. En los términos de Žižek, el imperativo del superyó oculto tras de la turbamulta no se concreta en represiones y prohibiciones específicas sino en el llamado a la transgresión de todas las normas, en una libertad siniestra por cuanto abstracta, que desemboca en un goce frenético incapaz de satisfacerse pues responde a una compulsión que por ser absoluta es vacua y no a deseos siempre específicos, siempre concretos, como son todos los deseos verdaderos.

En su dimensión transgresora, el carnaval, la fiesta popular y sus afluentes expresamente contestatarios son otra cosa. Si en el *terror* la muchedumbre despersonalizada afirma su libertad absoluta sobre un transgresor concreto cuya irreductible individualidad lo hace culpable, en el carnaval una multitud concreta confronta festivamente los símbolos del poder económico, político y eclesial, cuya presunta condición de potestades absolutas es ridiculizada. El *terror* y el carnaval son acciones colectivas en las que se dilucidan desgarramientos, pero en ellas lo abstracto y lo concreto ocupan lugares opuestos. En el carnaval la muchedumbre es concreta y abstracto en tanto que representado por símbolos el destinatario de las puyas, en el *terror* la muchedumbre es abstracta y concreta la víctima. Insoportables por su condición de absolutos abstractos, el poder, la riqueza y la religión son confrontados simbólicamente por personas singulares; insoportables por su irreductible singularidad y concreción, los negros, los homosexuales y los extraños, entre otros, son atacados por muchedumbres anónimas, despersonalizadas, abstractas. El carnaval es una acción colectiva iconoclasta, el linchamiento es una acción colectiva criminal.

Los “judas” de cartón pueden ser reventados en pleno jolgorio y las piñatas de barro y papel apaleadas por multitudes sonrientes porque son símbolos, iconos, imágenes y como tales no nos devuelven la mirada. El negro, el homosexual, el extraño, en cambio, tiene que ser machacado, desfigurado y quemado –aun después de muerto– por una muchedumbre frenética, porque es un ser humano específico: un *yo* singular opuesto al abstracto *nosotros*, y por tanto amenazante; pero sobre todo porque nos mira, porque su mirada despavorida nos saca del anonimato; son los suyos los ojos de un *otro* que hay que cegar porque nos devuelven una imagen insoportable...

Empeñado, al parecer, en que nos coma el león o en que nos atrape el superyó oculto, que es lo mismo, en el ya citado libro *En defensa de causas perdidas*, y siguiendo a Lacan, Žižek trata de sembrar la duda sobre la potencia libertaria de la risa. El humor, dice, puede ser sádico, brutal, “extremadamente cruel y denigrante” (2011:350); hay risa en los estados totalitarios, luego la risa es parte de su brutalidad y su sadismo, además la risa está vinculada al superyó, luego al reír nos estamos incorporando a su obsceno repertorio. Pero no Slavoj; hay risas alienadas, claro, como las que acompañan a ciertas tertulias de borrachos en su frenesí de referencias sexuales denigratorias, pero la risa es también –y ante todo– un mecanismo de ruptura, de interrupción del sentido, un recurso subversivo que Bajtin documentó en lo que toca al carnaval medioeval. Y sí, con frecuencia es “cruel y denigrante”, pero de eso precisamente se trata, de denigrar cruelmente al poder, que es lo menos grave que el pueblo carnavalizado está dispuesto a hacerle.

EL CARNAVAL ENTRE LOS PUEBLOS INDIOS: RITO, COSMOVISIÓN, ANCESTRALIDAD

Dilucidada –y reivindicada– la naturaleza subversiva de la subjetividad que se manifiesta en el carnaval y sus semejantes, nos ocuparemos de su dimensión americana canónica situándonos en el mundo indígena y haciendo uso de la etnografía del ritual.

En este apartado seguiremos a Jaques Galinier quien sostiene que el estudio del carnaval es una vía privilegiada para acceder a la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, particularmente ahí donde la mitología está ausente o aparece sólo como fragmentos dispersos. El etnólogo francés ha señalado que el carnaval indígena es evento de una densidad simbólica altamente relevante:

[...] como si en un solo acto ritual, todas las secuencias de la cosmovisión [...] las innumerables facetas de la noción de género, de metamorfosis, de sacrificio, las formas locales del espacio y el tiempo, se develaran provisionalmente, enseñando sus detalles más íntimos [...] y más indecentes. De manera más esquemática, podría decirse que el cosmos [indígena] es el carnaval, y punto [...] [es] el elemento de referencia de

un amplio sistema de interacciones, que implican un tipo específico de representación del “mundo otro” (Galinier, 2006:2).

Pero más que teatralización de la cosmovisión indígena o pura representación consignada en un juego metafórico, el carnaval es una forma de hacer aparecer el “modo en que existe la realidad” en sus distintos dominios ontológicos. El carnaval posibilita la convergencia en un mismo espacio, de aquello que en sí mismo es sustancialmente distinto.

Y esto nos lleva al tema de la *inversión*, presente en muchas digresiones sobre el carnaval. Sin duda existen actos subversivos dentro de la fiesta popular, que evocan una racionalidad crítica del orden social vigente, pero, desde la perspectiva indígena, esta dimensión transgresora no agota los sentidos del ritual carnavalesco. Más allá de la función contestataria y burlesca la celebración comunitaria convoca a una variada constelación de entidades metahumanas concurrentes en un complejo escenario ritual. En vez de quedarse en la simple inversión de valores, géneros y roles sociales la celebración de las carnestolendas remite a un “mundo otro”.

El carnaval trastoca abruptamente la linealidad del tiempo hegemónico, del tiempo católico. Es un momento de “apertura”, de develamiento, pues abre el telón para mostrarnos lo que no aparece en la superficie. “El carnaval expresa la vigilancia de los muertos, su función escópica y su capacidad de intervención” (Galinier, 2006:6). Hace surgir de los pliegues de la memoria una pasarela de entidades originarias provenientes de “los tiempos y los espacios otros”. Y es que en las carnestolendas los ancestros que se mantienen en la capilaridad del espacio comunitario, que se ocultan en las márgenes periféricas del no-ser, emergen y se insertan en nuestro devenir recordándonos que la existencia es transitoria. El carnaval es, entonces, un despliegue existencial: durante el tiempo ritual deambula sobre el territorio comunitario un conglomerado de seres que dan soporte a la cosmología indígena pero que durante el resto del año habitan el inframundo.

El carnaval es un receptáculo de alteridades que, como ha señalado el etnólogo al que venimos siguiendo (Galinier, 2005:90), nos pone “frente a una verdadera filosofía, que concilia los distintos niveles de clasificación en una totalidad coherente”. Rompiendo el

curso de una cotidianidad presuntamente tersa y regulada donde se acota y minimiza la posibilidad de la contradicción y donde se afirma, omnipresente, el principio de identidad, al propiciar la irrupción de múltiples identidades habitualmente excluyentes, el carnaval instituye a la contradicción como norma. Las taxonomías sociales reconocidas se disuelven en el caos de lo fluido, de lo ambiguo, de lo indefinible. Los vivos se transmutan en muertos y los muertos en vivos, las personas se vuelven animales, hombres devienen mujeres, los indios ladinos, los jóvenes viejos, los débiles poderosos, los pobres ricos. Las figuras de la alteridad irrumpen alevosamente en la tranquilizadora unicidad del orden establecido.

Pero el carnaval es también un operador estratégico de la memoria: es el vehículo que devela la conciencia de la contingencia humana, de la finitud de la existencia. Como ya lo advirtiera Heidegger, por medio del carnaval se revela que el fundamento del ser en el mundo es la finitud.

El carnaval remite a un drama cósmico inherente a la reproducción ontogénica, pues en el movimiento del Cosmos se cumple una dialéctica inmanente a distintos dominios de la existencia. En relación con los carnavales otomíes señala el etnólogo francés:

La proyección astral de un conflicto entre los principios antagónicos (diurno/nocturno) es un indicio revelador de la representación otomí del espacio y del tiempo. La persecución llega a su fin en un momento del ciclo temporal: el Sol en su recorrido nocturno atraviesa el mundo del "juego", el espacio del inframundo, de la impureza y del génesis. Esta oposición rige pues un tiempo/espacio nocturno (del abajo) y un espacio/tiempo diurno (del arriba). Así como el recorrido del Sol pone en relación las diferentes regiones del universo celeste, del mismo modo el carnaval es definido de manera topológica, en su categoría de espacio invertido, del abajo, coextensivo al universo de los ancestros (Galinier, 1990:340).

Creemos, con Galinier, que existe una tradición indígena mesoamericana profunda que se manifiesta de manera arquetípica en ciertas formas de la *praxis* ritual carnalesca:

La apoteosis del ciclo ritual, que marca el triunfo de la sociedad "del adentro", es preciso buscarla en el carnaval [...] Por sí sola, esta fiesta representa un monumento a través del cual puede leerse con toda

claridad la arquitectura secreta de la matriz intelectual indígena (Galinier, 1990:42).

Sin embargo, el estudio del carnaval en las sociedades mesoamericanas ha generado un intenso debate que Galinier sintetiza en dos posturas: en el primer acercamiento metodológico se buscaría deconstruirlo y descomponerlo hasta sus elementos más compactos, relacionándolos con una ideología de trasgresión; una segunda posibilidad sería conectarlo con un metaparadigma ritual propio de los rituales sacrificiales o de fertilidad agrícola (Galinier, 2006:3). Esta última opción nos llevaría a considerar al carnaval dentro de un sistema más amplio de representaciones en torno a la muerte, la fertilidad, la ancestralidad, la ontogénesis y la cosmogénesis.

Creemos que estas dos lecturas no son necesariamente excluyentes. Un ejemplo es lo que nos dice el carnaval “en honor de la Virgen de los Ángeles”, que desde inicios del siglo XX se realiza en la comunidad de San Francisco, en la región otomí del Valle del Mezquital. La ofrenda de la comunidad son los cuerpos danzantes de 40 niños y niñas, que deben representar la coreografía de moros y cristianos. En la memoria popular, la Virgen posee una dimensión salvífica, pues se dice que durante la Revolución ayudó al pueblo a liberarse del yugo del cacique, pero así como salva puede condenar y si el carnaval no se realiza conforme a lo establecido, advendrá la muerte de cuarenta infantes. Los más ancianos recuerdan que eso pasó en 1938: “Fue un castigo de la virgen por no hacer el carnaval. Parecía una peste. Era una mortandad de angelitos. Apenas iban a enterrar a uno cuando al regresar, ya estaba otro difuntito”.

Es frecuente que en el mundo indígena el carnaval se emplee para encubrir cultos no católicos. En la comunidad de Bomaxotha, en el Valle del Mezquital, se sabe que la cruz a la que durante el carnaval se ofrendan los pollos no es un símbolo cristiano, sino la Santa Cruz de los Cuatro Vientos del Buen Temporal, que se encuentra en el Cerro Santa Rosa Xajay, en Querétaro. Los cerros, los vientos, los rumbos, la humedad de la brisa constituyen el eje articulador de este carnaval que ha encontrado en su cruenta ritualidad una forma de resistencia antihegemónica. En la actualidad, la confrontación de esta comunidad otomí con la estructura eclesiástica, en relación con el carnaval, se deriva de la lucha por el control de los recursos simbólicos

que durante su celebración aparecen y al tiempo calendárico en que debe realizarse. A este respecto señala Galinier:

Se confirma asimismo el hecho de que a la vez que adopta [ban] el culto a los santos y se plegaban a los deberes inherentes a éste, los otomíes aprovecharon la presencia de una estructura de funciones religiosas estables para asegurar la existencia de una serie de rituales alimentados por la tradición prehispánica. Encontramos en el carnaval una forma englobante, flexible, abierta, dentro de la cual pudieron salvaguardarse numerosas prácticas marcadas con el sello de la herejía (2006:78).

Una de las grandes revelaciones del carnaval es corroborar empíricamente un axioma fundamental: que la vida tiene como fundamento a los ancestros, predecesores que nos acompañan cotidianamente de manera virtual y que lo hacen de bulto en los tiempos rituales. Pero esta manera de asumir la ancestralidad y la muerte está asociada con la forma de entender la sexualidad, los fluidos, la fertilidad... Los ancestros inciden en el tiempo presente dado que inherentemente poseen cualidades fastas y nefastas. No son entidades con una deontología unidimensional. Si bien algunas mantienen una relación de reciprocidad con su “descendencia”, otras, como los malos aires, muestran una tendencia a la presión metafísica (Viveiros de Castro, 2008), es decir, a la apropiación del ser de otro, sin mediación alguna. La sexualidad exacerbada que podemos presenciar en muchos carnavales indígenas testimonia la potencia vital que, a pesar de su desgaste cosmo-histórico, siguen conservando los ancestros.

El carnaval indígena pone en un mismo escenario a lo posible y lo imposible. Dispone la inverosimilitud en una constelación subversiva que año tras año nos recuerda que la vida no sería transitable sin el exceso en el comer y el beber; sin la lujuria y el sexo exacerbado; sin la risa –estridente o sardónica– que aparece en muchas de las máscaras; sin la presencia espantable de los que vienen del “monte”, del mundo salvaje de “la naturaleza”; sin la intrusión irreverente de esos “otros” radicales que son los muertos.

Podemos concluir que la vocación cosmogénica de los carnavales es en sí misma subversiva, pues en medio de un orden que las rechaza la fiesta popular garantiza la persistencia de formas de producir y reproducir el mundo, cosmovisión negada terca

pero infructuosamente por esa larga noche llamada conquista y perpetuada en colonialidad.

El carnaval inaugura una “dimensión otra” de la historicidad local: tiempo extático en el que los ancestros se muestran como sujetos de la historia; tiempo caótico pero de alta intensidad vital. En carnestolendas la comunidad se suspende, se pone entre paréntesis para sumergirse en un tiempo de alteridad, apertura, despliegue y culminación ritual. Inmersión en un tiempo otro que no es enajenación radical ni supone despojarse de sí para disolverse en otro, pero permite experimentar la precariedad de nuestro ser en el mundo como “ser-para-la-muerte”.

DISCONTINUIDAD CARNAVALESCA

Hay días extraordinarios en que —a diferencia de los ordinarios— el bullicio incrementa conforme transcurren las horas. Música de viento se escucha a lo lejos. Cerca, tríos huastecos. Más y más gritos se suman al recorrido: la muchedumbre corea consignas que no sólo se enfatizan alzando los brazos, también se cantan y se bailan. Disfraces y desnudez muestran a flor de piel los deseos más profundos. A golpe de huaraches, tenis, chancas, botas y o pies descalzos el suelo se cimbra. Expectación al paso de comparsas que se suman a las comparsas, de los contingentes festivos que giran y saltan al unísono. Y, sobre todo, ruido; mucho ruido: tambores, cohetes, trompetas, chillidos y rugidos animan a los que corren y se detienen, a los que esperan y de pronto avanzan, mientras que otros brincan y danzan solos o en pequeños grupos. Para reposar se evocan canciones conocidas y se inventan nuevas. El de la comida es tiempo de compartir, de afianzar lazos con compañeros que pasan de extraños a próximos y luego otra vez a extraños, extraños pero familiares. Y por sobre todo máscaras, máscaras horribas o risueñas pero siempre balconeadoras, máscaras que ocultan rostros para revelar talentos profundos y con frecuencia ignorados. Y es que nunca fuimos más lo que en verdad somos que hoy que vamos pintarrajeados, travestidos, disfrazados...

Hemos descrito un carnaval pero bien podía ser una marcha de orgullo gay, una manifestación, una ocupación, una acampada. Similitud morfológica que no debiera sorprender porque la discontinuidad que impone el ejercicio del carnaval es propia de todas las protestas: desde el *¡Ya basta!* de la selva zapatista, al *¡Que*

se vayan todos! de los *piqueteros* argentinos; desde la consigna *¡Esta democracia me hace mucha gracia!* de los *indignados* en España hasta el *¡Cuando terminan los comerciales empieza la vida!* de los estudiantes mexicanos del movimiento #YoSoy132. Todas ellas punto y aparte, hasta aquí al curso vacío, alto al discurrir metonímico. Los diablos, muertos animados, comanches, damas velludas, mecos y animales del monte que irrumpen en barrios y poblados durante los carnavales no son cosa de todos los días, pero siendo ocasionales son necesarios, indispensables, son la excepción que hace la regla. Y son también manifestaciones en el doble sentido de la palabra: una forma de evocar y una forma de llamar a la protesta.

El carnaval indiano es *juego*, sostienen diferentes exégesis, juego que en su transcurrir impone límite al despliegue de estructuras ahí donde, por paradójico que resulte, la estructura se impone como ritual. Y es que el carnaval es de suyo sorprendente, pues siendo un ritual calendarizado y con claros referentes católicos, sus protocolos son menos rígidos que los de otros rituales como los referidos a los ciclos agrícolas, y sobre todo los que tienen por objeto enfermedades anímicas o rituales de paso. Representaciones en las que el estatuto del sujeto cambia después de ejecutado, sea esta una mudanza en el orden civil (llevar un nombre, ser iniciado, casarse, etcétera), sea en la travesía que hay de la vida a la muerte. Y no es que el carnaval carezca de regulaciones, de modos de hacer tal como la tradición lo exige; normas legibles no sólo en el calendario, en los personajes, en la coreografía de las danzas, en el orden y disposición de las comparsas, en la dieta de los participantes... organización que demanda jerarquías y obligaciones. Pero en el transcurso del carnaval se va imponiendo el juego y con el la improvisación la novedad.

La embriaguez, los encuentros de comparsas y músicos, la comida en común, la creación de coplas originales y nuevos pasos, los chistes y las competencias, generan espacios en que lo inédito florece. Tomando los conceptos de *competencia* y *performancia* de la gramática generativa de Chomsky, que define a la primera como "la capacidad de manejar un sistema de reglas o regularidades subyacentes" (Turner, 2002 [1985]: 109) y la segunda, la performancia, como "descenso de la pureza gramatical" al mundo de las vacilaciones, que modifica al enfatizar más bien los factores personales y socioculturales que distinguen la ejecución, siendo "componente

discursivo o el *performance* como presentación de sí mismo en la vida diaria" (Turner, 2002 [1985]:110), Víctor Turner enfatizó el carácter impuro, vacilante, performático del carnaval, un ritual que en su cumplimiento se salta las trancas:

[...] vería en las imperfecciones, en las variaciones, en los factores personales y en los componentes incompletos, elípticos, contextuales y situacionales de la performance, las claves de la naturaleza del proceso humano y percibiría también la novedad genuina, la creatividad capaz de surgir en la libertad capaz de surgir en la situación performativa, lo que Durkheim (en su mejor momento) llamó "efervescencia" social, ejemplificada para él en la creación de símbolos y significados mediante las acciones públicas, como los *performance* de la Revolución Francesa (Turner, 2002 [1985]: 110).

No sorprende que Turner ejemplifique la creatividad de la performance ritual evocando un acontecimiento histórico revolucionario. Y es que hay entre ellos proximidad morfológica, un cierto aire de familia. Intentamos aquí un argumento que pone énfasis en el *juego*, para hacer de la estructura algo más que un mero despliegue dinámico a partir de un centro lógico que al organizar y dar coherencia a un sistema que se repite monótonamente impide la emergencia de lo inédito (cfr. Derrida, 1989 [1967]). En otras palabras, intentamos mostrar cómo la performance, sea ritual o de "protesta", conlleva la posibilidad de transformar lo ya existente, lo dado; mostrarla como una praxis y una experiencia donde la más pequeña fisura en lo reiterativo puede ser punto de apoyo para reorganizar todo el universo simbólico precedente. En los términos de James Scott (2000 [1990]), el *performance* se nos muestra como una más de las artes de la resistencia: la carnavalización de la política es el anverso visible del discurso oculto, es la cuota de subversión pública y a la vista del Amo que, por su condición festiva y ritualizada, le es permitida –y no siempre– a los dominados.

TRANSGRESIÓN, SUBVERSIÓN O REFORZAMIENTO DEL ORDEN

Siguiendo a Bajtin, pero también a Eliade y a Ginzburg, retomamos la idea del *grotesco* carnavalesco para subrayar y enfatizar lo subversivo de los modos de hacer política en la revuelta social de

Nuestra América. Así, el grotesco americano podría ser pensado desde el:

[...] efecto desacralizador y profanatorio de lo grotesco como inversión del orden “natural”, como violencia simbólica, como provocación burlesca capaz de revertir el fatalismo y neutralizar el miedo. Quizá lo barroco es un *ethos*, pero lo grotesco más que un *habitus* es un *pathos*, más que un orden una praxis, más que una adaptación abigarrada a la modernidad un rompimiento con ella. Más que un orden lo grotesco es un desorden (Bartra, 2011:178-179).

Este énfasis en la subversión tiene detractores que ven en ello tan sólo una redición de las apuestas funcionalistas (e. g. Neurath, 2009:63), en las que todo proceso social tenía una razón de ser en tanto cumplía con un apremio fundado en necesidades psicosociales y/o políticas (cfr. Gluckman, 1978 [1965]; para una versión pasada por las aguas de la antropología simbólica véase Provost, 1975). Pero aún más, hay autores que radicalizan esta crítica. Slavoj Žižek ve en la ejecución y transgresión carnavalesca un modo de encarnación del goce [*jouissance*] tal como el psicoanálisis lacaniano lo entiende (en su clínica), es decir, definido de forma rápida, como un placer excesivo que desborda al sujeto:

(El error de Bajtin –o, más bien de alguno de sus seguidores– fue presentar una imagen idealizada de estas “transgresiones”, al tiempo que pasaba por alto los linchamientos, entre otras manifestaciones, como forma crucial de “suspensión carnavalesca de la jerarquía social”.) Lo que mantiene unida una comunidad profundamente no es tanto la identificación con la Ley que regula el circuito cotidiano “normal” de esa comunidad, sino la *identificación con una forma de transgresión de la Ley, de suspensión de la Ley* (en términos psicoanalíticos, con una forma específica de goce) (Žižek, 2003 [1994]:88-89).

La crítica al presunto neofuncionalismo presente en las posturas de quienes le atribuimos un carácter subversivo de lo carnavalesco se puede entender mejor al considerar la noción de “competencia” que revisamos con la antropología del *performance*. Ahí, siguiendo a Turner, se mostró que absolutizar la condición ritual del *performance* impide ver los resquicios y periferias que se hacen presentes en su ejecución, y es que el poder transgresor y creativo

de la performance traiciona tanto las idealizaciones antropológicas como las de los propios actores, que al desviarse de lo establecido, más que degradar la tradición, potencian lo inédito que ella misma incluye como posibilidad si no es que como exigencia. La crítica al supuesto funcionalismo de la transgresión carnavalesca se funda en la fantasía de aquellos que ven en la competencia ritual la única posibilidad de realización.

No obstante, la crítica lacaniana de Žižek a los carnavalistas merece mayor atención. Para empezar es pertinente revisar los términos psicoanalíticos que el filósofo utiliza, pues siempre hay una traición ahí donde una práctica (como la analítica) se hace pasar por “visión del mundo” [*Weltanschauung*]. Žižek hace uso de lo que se conoce como el antiedipo lacaniano, es decir, de la crítica que el propio Lacan hace a la importancia que Freud dio al complejo de Edipo, enfatizando más bien el lugar de la castración en tanto falta promovida por un padre real (cfr. Lacan, 1992 [1975]:91-149). Radicaliza, así, el lugar de la falta en el ser del sujeto, presentándola como efecto en lo real psíquico de aquello que pertenece al orden de lo insoportable. Si la castración es una función simbólica (de la Ley), el agente de la misma no es simbólico, es real y se presenta como definición de lo imposible como borde y límite de lo imaginizable, de lo apalabrable. Cuando el esloveno afirma que en la exaltación de la transgresión carnavalesca se obvian los excesos, propios del goce, se está refiriendo a una transgresión que no está dentro del registro simbólico, sino que en ella se accede a lo real. Consideración decisiva por cuanto nos permite ver en la subversión carnavalesca –o por lo menos en las que englobamos como parte del grotesco americano– no la suspensión de la Ley, sino la emergencia práctica de otra ley forjada a fuego de los oprimidos a los que mueve el deseo de lo imposible e inspira el arte de la resistencia. Y si bien del deseo al goce hay un solo paso, atravesado por la angustia, esto sólo puede constatarse en acto. No más, no menos.

La grotescidad a la que aquí nos referimos es la que signa nuestra inclusión a un orden que nos subsume y a la vez nos excluye, en una inclusión sin pertenencia por la que estamos y al mismo tiempo nos desvanecemos. Exterioridad que, paradójicamente, es condición de posibilidad de una ontológica de la resistencia y de la utopía.

UTOPIA CARNAVALESCA DESDE EL GROTESCO AMERICANO

Subversión y utopía son anverso y reverso de la moneda carnavalesca, y uno de los ejemplos más frescos y potentes de esto lo encontramos en las huellas que dejó el neozapatismo, rastro a seguir por todas las rebeliones y en especial por las indianas latinoamericanas. La grotescidad abarca su música, en la que se entrecruzan corridos zapatistas amasados por manos tzotziles y tzeltales, con sonoridades altermundistas como las que logra Fermín Murguruza, que en el álbum *Brigadistak sound system* scratchea y mezcla partes de canciones de *Guitarra Armada*, de los hermanos Mejía Godoy, emblema y patrimonio del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, con las palabras de las comandantas del ezeta invitándonos a la organización y el brigadeo, con un enérgico hip-hop expresamente “subversivo y desordenado”. Y también la palabra, cómo olvidar los *Relatos del Viejo Antonio*, donde el Subcomandante Insurgentes Marcos hacía del bricolaje un ejercicio carnavalesco entreverando referencias a la tragedia griega, con alusiones a la historia oficial mexicana resignificada mediante sutiles guiños subversivos, con pedacería de las cosmogonías mesoamericanas y no mesoamericanas, con alusiones a la cultura campesina local...

Atento lector de Eurípides, El Viejo Antonio tiene su teoría propia sobre la lucha y el futuro:

—*El poderoso cambia de nombre según las cabriolas de la historia* —me dice mientras enciende su cigarrillo.

—*Pero una y otra vez nos repite y vende su versión de la lucha en contra suya, de su omnipotencia y de un futuro imposible sin su dominación. “Nadie puede derrotarme”, dice y se dice frente al espejo de oro que hace hermoso el crimen y amable la mentira. Y si nos enseñan la historia desde pequeños, nos convencen de que nadie puede vencer al poderoso...* —Con una larga columna de humo que sale de sus labios, el Viejo Antonio dibuja el tamaño de la mentira.

Y con la pequeña luz del cigarrillo señala el peso de la verdad.

—*Nosotros, los de abajo, siempre tenemos el mismo nombre, no importa el brinco de la historia. Nosotros, los pequeños, somos nadie...*

Arriba la madrugada promete, ni modos, que después de tanta noche seguirá eso que llaman mañana. Abajo duerme *La Mar...* (subcomandante insurgente Marcos, 2011 [1997]:119).

Amistarse con lo imposible, como hizo el ezeta, es subvertir incluso la Ley tal como ésta se muestra en las palabras. Como en el mito, en su discurso verbal pero también en el gestual y el coreográfico, se multiplican los oximorones, contradicciones ajenas a toda lógica, pero que llaman a la subversión del sujeto, un sujeto capaz de descentrarse sea en el psicoanálisis, sea en el movimiento social.

“Con diecisiete años no puedes ser formal. ¡Una tarde, te asqueas de jarra y limonada, de los cafés ruidosos con lustros deslumbrantes!”, escribió Arthur Rimbaud hace 150 años. Y efectivamente, el 10 de junio de 2012 con una marcha contra la imposición electoral que operaban los medios de comunicación masiva, caminata que concentró a más de 100 mil personas en el Distrito Federal, seis mil en Guadalajara, dos mil en Cuernavaca y contingentes mayores o menores en 18 ciudades más, los estudiantes reaparecieron multitudinariamente en las calles de la capital mexicana, después de un mutis histórico de casi medio siglo.

Desde junio la nación habla por boca de sus jóvenes. Y habla bien: “La vida empieza después de los comerciales”, escribió en su cartel un manifestante del 10 de junio, “El que lee poco dispara mucho”, escribió otro, refiriéndose a un gobernador ágrafo y represivo que pretende ser presidente, “Es mi primera vez, y votaré por el pez”, escribió otro más, aludiendo a López Obrador, candidato de la izquierda y proverbial Pejelagarto.

En un mes los estudiantes de educación media y superior pasaron de ser público desatento a ocupar el centro del escenario político. En el principio estuvo el tropezón del candidato a la presidencia de la República por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que en una Feria del Libro fue incapaz de mencionar tres obras que hubiera leído, torpeza balconeadora profundizada por el tuit de su hija Paulina que llamaba a los críticos “prole” y “bola de pendejos”, a lo que siguió la reacción diazordacista del candidato del PRI cuando en la Universidad Iberoamericana se le cuestionaba por la represión que bajo su gobierno en el Estado de México sufrieron los pobladores de Atenco, todo aderezado con el impúdico manipuleo del duopolio televisivo. Luego el movimiento cobró su propio ritmo.

Antes de junio de 2012, los jóvenes estudiantes ya estaban ahí, agazapados en las redes sociales del mundo virtual donde hoy conviven. Y siguen en la red, ahora transformada en un carnaval contestatario lleno de humor y de ira: “Sesenta años durmiendo, doce años soñando. Yo ya desperté”. Pero también están en las calles: “No vine por mi torta, vine por mis huevos”. “El poder está en nuestras manos –han dicho– no perdamos la oportunidad de hacer y cambiar la historia de nuestro país”.

Si “el sistema” es todo lo que nos jode, las actuales movilizaciones juveniles son antisistémicas. Y tienen una espontaneidad y una frescura infrecuentes. A fuerza de *foto shop* y *plotter*, la marcha del 10 fue una fiesta de la imaginación en la que cada manifestante llevaba su propio mensaje. Batucada, aquelarre, carnaval contestatario en el que no faltaron consignas tan políticamente incorrectas como el “¡Peña puto!, ¡Peña puto!” que coreaban alborozadas un puñado de jovencitas que hace no demasiados años debían gritar “¡moco, pito y caca!”, con idéntico ánimo transgresor. “Esta marcha es más grande que las del 68 ¿verdad?”, pregunta esperanzado un manifestante adolescente a su acompañante canoso. Claro que es más grande, y más alegre, y más creativa... Por fin esta generación se libró del ritornelo con que las anteriores fueron atosigadas por padres y abuelos: “Porque los estudiantes del 68...”. Pase lo que pase en las próximas semanas este es el 68 del tercer milenio. Los del viejo 68 ya podemos morir en paz. En una manta portada por estudiantes del Instituto Politécnico Nacional, leo el mensaje que los chavos nos envían: “Somos nietos de los que no pudieron matar, hijos de los que no pudieron callar y alumnos de los que no pudieron comprar”.

A ritmo de una canción creada por Liliana Felipe durante el megaplantón que el movimiento contra el fraude electoral de 2006 estableció en Avenida Reforma, cuyo estribillo dice “Nos tienen miedo porque no tenemos miedo”, los jóvenes de 2012 salieron a las calles. El nombre de su colectivo “#YoSoy132” subvierte la aritmética, en donde se abre un espacio del 131 al 132 donde cabemos nosotros, un deshabitual *nosotros* que es apuesta de estar juntos voluntario y libre (cfr. Badiou, 2005:127-128), reconociendo la dificultad de la diferencia sacando su fuerza de la diversidad.⁴ Las

⁴ En sus consignas hay aire continental ahí donde Bolívar envaina la espada para cederla al grito de ¡Alerta! ¡Alerta! ¡Alerta que camina *la lucha estudiantil* por América Latina!...

tres interpelaciones que Enrique Dussel lee en los jóvenes #YoSoy132 (a los partidos, a la democracia realmente existente y al posible fraude) (*La Jornada*, 9/06/12), son pertinentes y certeras, aunque pasarán. Lo que no pasará es la condición festiva, celebratoria, carnavalesca de su activismo callejero y en la red, la misma que constataba en un 68 de hace siglo y medio, el joven menos que veinteañero Arthur Rimbaud, quien en una prosa tan subversiva y chispeante como la de los comunicados en red de sus pares del tercer milenio, vituperaba los desfiles militares y exaltaba las marchas grotescas y contestatarias que se escenificaban en París en los años del siglo XIX bien llamados “la primavera de los pueblos”:

Solidísimos bribones [...] ¡Ojos alelados a la manera de la noche de estío, rojos y negros, tricolores, de acero punteado por estrellas de oro; semblantes deformes, plomizos, lívidos, incendiados; alocadas ronqueras! ¡El paso cruel de los oropeles! [...] Los envían a pavonearse en la ciudad, ridículamente ataviados de un lujo repugnante [...] Sin comparación con vuestros Faquires y demás bufonadas escénicas. En trajes improvisados con el sabor del mal sueño representan endechas, tragedias de malandrines y de semidioses espirituales como nunca lo han sido la historia y las religiones. Chinos, hotentotes, zíngaros, necios, hienas, Molocs, viejas demencias, demonios siniestros, mezclan giros populares, maternos, con las posturas y las ternuras bestiales [...] Maestros juglares, transforman el lugar y las personas y emplean la comedia magnética. Llamean los ojos, la sangre canta, los huesos se ensanchan, las lágrimas y unos hilillos rojos chorrean. Su burla o su terror dura un minuto, o meses enteros. Sólo yo tengo la clave de este desfile salvaje.

ARTHUR RIMBAUD
Iluminaciones

BIBLIOGRAFÍA

- Bachelard, Gastón (1957), *La poética del espacio*, Ernestina de Champourcin (traducción), Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 183), México, 1965.
- Badiou, Alain (2005), *El siglo*, Horacio Pons (traductor), Manantial, Buenos Aires.
- Bajtín, Mijail (1995), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza, Madrid.

- Bajtín, Mijail (2007), "Rabelais en la historia del realismo", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 7, septiembre 2006-febrero 2007, pp. 71-88.
- Bartra, Armando (2011), "Mito, aquelarre, carnaval. El grotesco americano", *OSAL*, año XII, núm. 30, noviembre, Clacso, Buenos Aires, pp. 177-188.
- (2012), *Hambre-Carnaval*, UAM-Xochimilco, México.
- Benjamin, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría (traductor), Ítaca/UACM, México.
- Critchley, S. (2007), *Infinitely Demanding*, Verso, Londres.
- Derrida, Jacques (1967), "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Patricio Peñalver (traductor), Anthropos, Colección Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 38, Barcelona, 1989, pp. 383-401.
- Dussel, Enrique (2012), "Interpretaciones del movimiento #YoSoy132", *La Jornada*, Opinión, Demos, México, p. 21.
- Eagleton, Terry (1998), *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Cátedra, Madrid.
- Eco, Umberto (1984), "Los marcos de la libertad cómica", en Umberto Eco, V.V. Ivanov y Mónica Rector, *iCarnaval!*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Galinier, Jaques (2007), "Dispersión y coalescencia. Refracción del carnaval en el espacio ritual mesoamericano", ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, del 6 al 10 de agosto de 2007.
- Gluckman, Max (1965), *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, José Luis Vález y Teodor Nieto (traducción), Akal, Madrid, 1978.
- Hegel, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, Wenceslao Roces (traducción), con la colaboración de Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, México.
- Horkheimer, Max (2006), *Estado autoritario*, Ítaca, México.
- Lacan, Jacques (1992), *El reverso del psicoanálisis [1975 (1969-1970)]*, Eric Berenguer y Miquel Bassols (traducción), Paidós (El seminario, 17), Buenos Aires.
- Neurath, Johannes (2009), "Hacia una crítica de la teoría de la transgresión. La inversión ritual entre los huicholes y en el contexto de la expansión de biopoder", en *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnales en la ritualidad indígena. Memoria del Simposio sobre Carnavales Indígenas: arte, tradición, ritual e identidad*, Lourdes Báez Cubero y Gabriela Garrett Ríos (comps.), Consejo Veracruzano de Arte Popular, Veracruz, pp. 63-109.
- Provost, Jean Paul (1975), *Culture and anti-culture among the eastern nahua of northern Veracruz, Mexico*, PhD, Department of Anthropology, Indiana University.

- Rimbaud, Arthur (2003), *Una temporada en el infierno y otros poemas*, Grupo editorial Tomo, México.
- Sartre, Jean Paul (1963), *La crítica de la razón dialéctica*, tomos I, II y III, Losada, Buenos Aires.
- Scott, James C. (1990), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Jorge Aguilar Mora (traductor), Era (Colección Problemas de México), México, 2000.
- Subcomandante insurgente Marcos (2011), *Relatos del Viejo Antonio* [1994-2010], Ediciones Rebeldía, México.
- Turner, Victor (2002), "La antropología del *performance*", [1985], Magdalena Uribe Jiménez e Ingrid Geist (traducción), pp. 103-144, en *Antropología del ritual. Victor Turner*, Ingrid Geist (comp.), Conaculta/INAH/ENAH, México.
- Žižek, Slavoj (2003), *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, [1994], Patricia Willson (traductora), Paidós (Espacios del saber, 29), Buenos Aires.
- (2005), *La suspensión política de la ética*, Marcos Masyer (traductor), Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía), Buenos Aires.
- (2010), "El club de la pelea ¿verdadera o falsa transgresión?", *Memoria*, Revista de política y cultura, núm. 243, junio, cemos, México.
- (2011), *En defensa de causas perdidas*, Akal (Cuestiones de Antagonismo), Madrid.