

ENSAYO

Desde la Primavera Árabe

Paula Zalaquett¹

(Rev APSAN 2021,1(2): 26-51)

“Esperad, no dejéis que la primavera, la claridad del cielo
y el brillo de la luz de la mañana os engañen...
Porque la oscuridad, el estruendo de los truenos
y el soplo del viento avanzan hacia vosotros desde el horizonte.
Tened cuidado porque hay fuego bajo las cenizas...”

Abul-Qasim al-Shabi

A través de un análisis de la Primavera árabe se revisan diversos marcos conceptuales acerca de la definición de revuelta y de revolución para buscar una comprensión que incluya a las diversas movilizaciones civiles desde el 2011 hasta la fecha, postulando la existencia un cambio social que no se ajusta a los marcos conceptuales ni a las ideologías anteriores fracturando el régimen de saber constituido.

Palabras clave: Revuelta, Revolución, Mártir y Héroe.

¹ Psicoanalista Apsan. zalaquett paula@gmail.com

Introducción

Las preguntas que guían este trabajo tienen relación con hacer un recorrido teórico que permita vislumbrar qué características de las revueltas árabes podrían constituir las como una trizadura en el régimen de saber constituido o el lugar del inicio en el quiebre del espejo en el que se reconocen ciertas identidades. Existen diversas concepciones acerca de qué es una revuelta y qué es una revolución que podrían no ajustarse completamente a la comprensión de las Revueltas árabes, especialmente si entendemos la Primavera árabe como algo diferente de lo que se ha entendido por Revolución moderna. Esta última se caracterizó por estar regida por ideologías y mantener a líderes (o héroes) ejerciendo la conducción de la masa para ser consideradas como movimientos políticos verdaderamente revolucionarios, es decir efectivos de un cambio radical en la estructura del poder. Las revueltas árabes tampoco se ajustan a la concepción sólo de Revuelta, en tanto característica de un movimiento de masas pre-político. Samir Amin (2015) toma una frase escrita en las paredes de El Cairo que dice así: "la Revolución no ha cambiado al régimen pero ha cambiado al pueblo" (p. 7). Se podría pensar que el Pueblo que se levantó en la Primavera árabe no sólo rompe el discurso que lo enunciaba y lo determinaba, sino también al cambiar su sensibilidad va construyendo un discurso que excede y no se corresponde sólo con lo que se ha entendido como un levantamiento de masas en una Revuelta. El discurso de la dignidad, de la igualdad, contra la discriminación, el racismo, la falsa democracia, el abuso de poder, la corrupción del sistema neoliberal y patriarcal, es una Idea que está construyendo mundialmente un discurso y que se actualiza a través de diferentes revueltas populares o acontecimientos en diferentes partes del mundo, desde el 2011 en adelante. Este discurso se está legitimando por fuera de los paradigmas políticos dominantes, se ha construido desde las bases y podría funcionar como la construcción gradual de una Constitución de facto, que fuerza los límites de lo que debe inspirar la ley del pueblo y la democracia. La tendencia mundial a la promulgación de leyes particulares que obligan al reconocimiento de la diversidad de género y sexual, así como la condena a los abusos sexuales que se levantó a partir de las protestas del "Me Too" se podrían comprender como un ejemplo de cambios que surgen a partir del movimiento de masas. En los años 90 aparece

una narrativa que no era propiamente colonial, pero que mantenía sus formas y actualizó una forma de neocolonialidad terminando con el discurso de la liberación de los pueblos que tomó forma en el Medio Oriente durante los años de la Guerra fría. Bajo el supuesto de las mesas de diálogos y la política de los acuerdos, el mundo “duerme” bajo la hegemonía de sólo una potencia mundial y de la política de capitalismo neoliberal. Un discurso de los acuerdos y mesas de diálogo que en la realidad constituyeron un compromiso en la autonomía, la economía de las naciones árabes y un orientalismo renovado como forma de hegemonizar la escena geopolítica; este discurso queda interpelado por el despertar en las revueltas árabes el 2011. También queda interpelado el discurso de poder que desde el 2001 toma fuerza, a saber el de la “Guerra contra el terrorismo”, en la que cualquier ciudadano podría ser una amenaza para el estado, como excusa para los estados de excepción y una política sesgada de derechos humanos, se constituyó en un modo de control de los cuerpos atomizándolos. Cualquiera podría ser acusado de terrorista. El pueblo que se levanta en la Primavera árabe impugna este régimen también. Se desmarcan de la definición de ciudadano como terrorista y establecen que la amenaza de agresión proviene del Régimen, recolocando la agresión en el sistema de gobierno. Podríamos ocupar como metáfora del cambio en el Pueblo, lo que Leyla Dakhli (2019) denomina diferencia en las prácticas del espacio, para definir quienes pueden franquear los espacios y quienes no, en relación al control de Israel sobre los territorios ocupados y la población palestina. En la primavera árabe, el espacio público es tomado junto con la plaza central de la ciudades, la vida en común rompe fronteras e identidades, pero junto con fracturar los espacios fractura la relación del ciudadano y su cuerpo con un discurso que lo separaba y lo definía como una amenaza. El muro en las Revueltas árabes, que diferencia a los dominantes de los esclavos, simplemente se ignora, no cae porque se destruye o lo destruyen los sometidos, sino porque esa realidad queda obsoleta como discurso válido para representar la realidad. Los ciudadanos tienen simplemente derecho a actuar como ciudadanos. Con cada revuelta el pueblo construye una parte de este nuevo discurso o paradigma que es cada vez más internalizado. Desde las últimas revueltas en Chile en 2019 así como en varios países del mundo y en EEUU durante el año 2020 con las revueltas “Black Lives Matter” los discursos que impugnan la segregación, el patriarcado, el racismo y la colonización aparecen más obvios

a los ojos de la mayoría de la población y se encuentran cada vez con menos resistencias. Es probable que en un futuro Israel sea interpelado con la misma fuerza y tenga en su horizonte la caída de este muro.

La Primavera árabe: El ayer y el antes de ayer

Para Furio Jesi (1969) el destino de una revuelta no está inscrita en el ayer ni en el mañana, está en el antes de ayer y en el pasado mañana. La revuelta conserva del pasado herencias pesadas que brotan no sólo de los conflictos internos del tiempo que la antecede puesto que ya ese tiempo arrastra elementos que sólo podrán ser liberados en un pasado mañana. Revisar brevemente los antecedentes del contexto inmediatamente anterior a la Revuelta árabe como de sus condicionamientos históricos parece una tarea necesaria.

“

Durante los años 90, acontecimientos como la caída del Muro de Berlín y la descomposición de la URSS implicaron una transformación del orden mundial antes dominado por la competencia entre dos potencias e ideologías y un cierto equilibrio en los poderes.

Durante los años 90, acontecimientos como la caída del Muro de Berlín y la descomposición de la URSS implicaron una transformación del orden mundial antes dominado por la competencia entre dos potencias e ideologías y un cierto equilibrio en los poderes. Determinados por un orden monopolar, Estados Unidos se constituye en la única gran potencia con facultad de control y dominio,

expandiendo un discurso hegemónico hacia la globalización y homogenización de formas de vida y cultura sostenido en la racionalidad técnica y económica del libre mercado y de la democracia como únicos sistemas válidos e interrelacionados. En este contexto, se desarrolla la teoría de S. Huntington (1996) sobre el Choque de civilizaciones, renovando el orientalismo con el que Occidente enfrenta al Medio Oriente por el manejo de sus intereses geopolíticos y económicos en la zona. Este discurso interpreta a las civilizaciones como entidades cerradas y determinadas a una dialéctica de confrontación. Con ello se justifica moralmente la dominación

cultural, la hegemonía económica y política de EEUU, así como la promoción de una política de coordinación y unidad a través del fortalecimiento de instituciones internacionales que legitimen los intereses y valores culturales occidentales. Además, se justifica la exclusión de la diversidad cultural como una posibilidad de convivencia, en tanto lo cultural y lo religioso serían los determinantes que inherentemente contienen la semilla del conflicto, justificando la actuación de Occidente fuera de sus fronteras sostenidas en las políticas de "seguridad nacional". La seguridad nacional dependería de transformar hacia el modelo Occidental, de modernización y democracia, a culturas que se constituirían en una amenaza hacia Occidente. En esta comprensión los factores políticos e ideológicos no son considerados como raíces de los conflictos, ni tampoco los factores determinantes de éstos como la desigualdad económica, la aplicación sesgada de la política de derechos humanos y la denigración de las culturas no occidentales. El objetivo de "llevar estabilidad, seguridad y modernización" se desarrolla bajo un neocolonialismo manifestado entre otros, a través de la Guerra del Golfo y en el respaldo a la política e intereses Israelíes consolidando el *apartheid* en Palestina. El objetivo expresaba una búsqueda imperialista para asegurar la hegemonía de Estados Unidos así como el control y la explotación económica en la zona, teniendo en cuenta que el eje euroasiático posee las mayores reservas de hidrocarburos. La invasión de Irak a Kuwait y la agresión norteamericana en respuesta, que desata la Guerra del Golfo, escenifican este nuevo orden expresado en el intervencionismo americano directo, con la doctrina "Wolfowitz" justificándola como la única manera de impedir la aparición de potencias competidoras y asegurar el dominio de espacios estratégicos. Se aseguraba así el acceso al petróleo, junto al apoyo económico y político a sus aliados. Producto de estas alianzas se crea una fractura interárabe, muchos países árabes por primera vez apoyan a EEUU y a Israel en contra de otro país árabe, Irak, en la Guerra del Golfo. Se establecen "estados legítimos y estados fuera de la Ley" bajo el discurso de que la ausencia de democracia es resultado de la cultura árabe y del Islam, y no del apoyo permanente que ha brindado Occidente hacia estos gobernantes transformados en elite que se apropió del poder, donde la mayor parte han sido gobiernos laicos o seculares (a excepción de las monarquías del Golfo) deslegitimados por sus pueblos. El espacio interárabe va a sufrir una fragmentación y descomposición. La alienación entre los gobiernos árabes y sus

sociedades se agudiza con la política “democratizadora” y de ocupación de EEUU que seleccionaba a los líderes locales aliados a él y, al mismo tiempo, se despreocupaba de la creación de procesos institucionales democráticos reales. El discurso de la paz en la región de Medio oriente está alineado con la política de los noventa, de modo que en 1991, ocho meses después de que estalla la Guerra del Golfo, se realiza la Conferencia de Paz de Madrid, en la que George Bush convoca a todas la partes en conflicto: asisten Israel (que mantiene conflictos con todos los países árabes) Siria, el Líbano, Jordania, una delegación de Palestinos de las zonas ocupadas que se retiran finalmente de la conferencia (estos iban en representación de los dirigentes de la OLP no convocados porque el gobierno de Israel se rehusó al no reconocer el pueblo Palestino). El único acuerdo que se concreta es el de Israel con Jordania, en detrimento de Jordania. Estados Unidos más que buscar solucionar la cuestión de los palestinos, buscaba solucionar la cuestión de Israel, es decir insertarlo en la dinámica comercial de la región.

Para Dakhli (2019), los acuerdos de Oslo en 1993, al dejar inconclusos entre otros el retorno de los refugiados palestinos y el tema de las colonias israelíes, crearon tensiones que desembocaron en que en 1996 el movimiento islamista Hamas ganara las elecciones, endureciendo la política internacional e instalando la guerra de Israel ejercida sobre territorio palestino. La asimetría de los medios y del espacio queda representado en el 2002 con la construcción del muro en Cisjordania, la instalación de zonas francas y los check-points como formas de control bajo el supuesto de la seguridad de Israel. De este modo, se consolida un sistema de segregación o *Apartheid* invisibilizando el objetivo verdadero (gestión de intereses económicos) de Israel. Se torna obsoleta la idea de constitución de dos estados y se institucionaliza un sistema de ocupación y dominación. La emergencia del nuevo orden de los 90 en Medio Oriente está determinado por la descomposición del orden anterior durante los años 80. Se caracteriza por el auge del islamismo político y la desarabización en términos de la anterior hegemonía política Panarabista. La rearticulación y revitalización de las diferencias sectarias como elementos de identidad, se refuerza con la implementación de políticas neoliberales que al desarrollar políticas que descuidaron ciertos sectores de la economía, estos fueron cubiertos por sectores políticos islamistas. Durante el 2001,

con el atentado a las Torres Gemelas, se acentúa aún más el discurso orientalista y la discriminación hacia la población musulmana. La guerra contra el terrorismo se actualiza en una nueva forma de neocolonización expresadas en la guerra en Afganistán y en 2003 se produce la segunda Guerra en Irak, impulsada por Bush hijo, sin apoyo de las Naciones Unidas esta vez. Según Ignacio Gutiérrez de Terán e Ignacio Álvarez-Osorio (2011), desde el 2001 EEUU ha vivido bajo el síndrome del 11-S que se manifestó en una política que sobredimensiona la amenaza de Al Qaeda, a la vez que subvalora el malestar del pueblo árabe hacia sus dirigentes. En la última década Túnez, Egipto y Libia se presentaron como países en contra del *yihadismo* para reforzar sus vínculos con Washington. Por lo mismo, Ben Ali, Mubarak y Gadafi intentan señalar a Al Qaeda como líder de las revueltas árabes en Túnez, El Cairo y Trípoli. La autocracia árabe intentó utilizar el peligro de amenaza yihadista para lograr la aceptación de los países occidentales en la represión a sus opositores. En el contexto geopolítico, hay que destacar que el gran enemigo de EEUU y de las potencias regionales no ha sido el islamismo radical, sino que su mayor amenaza estuvo constituida por las revueltas árabes, que pusieron en peligro la estructura del estado hipertrófico árabe y podían transformar la relación de los gobiernos árabes con la dinámica neocolonial, como señala Amin (2015). Así también Hamid Dabashi (2012) sugiere asertadamente que las fuerzas contrarrevolucionarias hacia la Primavera árabe iban a ser muy potentes y provendrían de diferentes frentes que sentirían esta amenaza, como las elites locales, Estados Unidos, Israel, Arabia Saudita, las Repúblicas Islámicas, Hezbollah y Siria. Un conjunto extraño, pero que podría unirse para detener el levantamiento democrático.

“La revolución no ha cambiado al Régimen, pero ha cambiado al pueblo”

El 17 de diciembre del 2010 el vendedor ambulante de verduras Mohamed Bouazizi se prende fuego frente a la comisaría luego de que una policía le quitara su carro porque debía pagar impuestos, su inmolación fue la expresión de protesta frente a un sistema indolente que le impedía el ejercicio de la subsistencia, ahogándole la vida. Con este acto se da inicio a las revueltas denominadas Primavera Árabe.

Tomando como referencia el "Informe sobre las revueltas árabes" de Gutiérrez de Terán e Alvarez-Osorio (2011) y el libro "¿Tienen futuro las revoluciones árabes?" de Amin (2015), se puede resumir brevemente una cronología del inicio de las revueltas en cada nación que brinda una visión general de la extensión que alcanzaron estas protestas dentro del mundo árabe: en Túnez se inician protestas en el barrio de la capital a la que pertenece Bouazizi, pero luego de la muerte del primer manifestante a manos de la represión policial se extienden y el 27 de diciembre la revuelta estalla en la capital de Túnez. El 14 de enero el presidente Ben Ali huye hacia Arabia Saudita, luego de 23 años en el poder. El 15 de enero comienzan protestas en Yemen, el 21 de enero en Argelia, el 25 de enero se inician las movilizaciones en Egipto con 15 millones de manifestantes, el 1 de febrero se reúnen más de un millón de personas en la plaza Tahir, mismo día que en Gaza, Hamas impide manifestaciones en solidaridad con Egipto y el 2 de febrero la Autoridad Nacional Palestina disuelve una manifestación en Ramallah a favor de la misma causa. El 11 de febrero en Egipto, Mubarak dimite y queda en el poder el consejo militar de las fuerzas armadas y el 12 de febrero se celebra la caída del régimen de Mubarak en la plaza Tahir, luego de 30 años de dictadura. El 13 de febrero la Autoridad Nacional de Palestina anuncia nuevas elecciones para intentar controlar las protestas. El 14 de febrero en Bahrein se inician las movilizaciones populares que se concentran en la Plaza la Perla. El 16 de febrero en Irak se inician marchas y protestas en ciudades kurdas. El 17 de febrero se inician protestas en Siria y en Libia. El 20 de febrero se inician movilizaciones en Marruecos, el 27 de febrero en Oman, el 6 de marzo hay manifestaciones en el Líbano, el 20 de marzo en Arabia Saudita, el 25 de marzo en Jordania, 20 de abril en Sahara, 16 de septiembre en Kuwait, 19 de octubre Mauritania, el 21 de octubre cae el gobierno de Gadafi en Trípoli, Libia. El 23 de noviembre en Yemen, Alí Abdulá Saheh firmaba su dimisión.

Una de las consignas principales de las revueltas en diversos lugares coinciden con: "El pueblo quiere la caída del régimen". También aparecen otras demandas locales, en Siria: "bandidos, bandidos" "el pueblo sirio no será humillado"; en Palestina "el pueblo quiere el fin de la división. Queremos un gobierno no dos". En el Líbano se pide el fin del sistema confesional. En Egipto también aparece una página

en Facebook denominada “todos somos Khaled Said”, quien había sido asesinado a golpes por la policía en 2010. Para Guitérrez de Terán y Álvarez -Osorio (2011), el contexto en el que surge el malestar de los pueblos árabes aunque no es idéntico para cada nación tiene raíces similares: regímenes autocráticos perpetuándose a través de dinastías familiares, una gerontocracia que se mantiene en el poder disociada de la realidad social, la corrupción en las estructuras gubernamentales que además mantiene un discurso sobre la democracia que no refleja la realidad de un sistema autoritario con persecución a la disidencia política y vulneración de las libertades civiles. El hecho de que la política exterior de las naciones árabes está supeditada a la política exterior de Estados Unidos y Europa, así como los vínculos de estas naciones con los regímenes árabes autoritarios y represivos que para sobrevivir dependen de tomar como propias las prioridades geoestratégicas, económicas e incluso militares de Occidente. Existe un desigual reparto de la riqueza que privilegia a los grupos asociados con el poder, quienes son beneficiarios de la privatización de las empresas públicas en contraste con el retroceso en las condiciones de vida de la población que además deja al descubierto la insuficiencia de los estados en dar respuesta a las necesidades de vivienda, educación y salud. Una característica compartida entre estos países es que dos tercios de su población tienen menos de 30 años, de modo que los jóvenes fueron protagonistas en estas revueltas, caracterizados además por estar menos adheridos a condicionamientos ideológicos, religiosos y materiales de la generación anterior. Guitérrez de Terán y Álvarez- Osorio (2011) señalan por ejemplo que la mitad de los ochenta millones de egipcios y un tercio de los veintidós millones de sirios se encontraba bajo el umbral de la pobreza. En los países productores de petróleo también se observan desigualdades sociales injustificables.

Moisés Naím en el diario El País, el 19 de marzo de 2017, comenta el informe del Pnud 2016 sobre desarrollo en los países árabes, resumiendo la situación del siguiente modo: “En los 22 países que conforman el llamado mundo árabe vive tan solo el 5% de la población global. Pero en esos países se produjeron el 68,5% de las muertes que hubo en el mundo por combates armados, y se originaron el 57,5% de los refugiados y el 45% de los ataques terroristas (cifras de 2014). Estas son algunas de las aterradoras realidades

que documenta el Informe sobre el Desarrollo Humano en el Mundo Árabe, realizado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)". Sin embargo, señala que "sorprendentemente, el foco de este informe no es la guerra. Es la juventud. Y es muy apropiado que así sea. Dos tercios de la población árabe tiene menos de 30 años y la mitad de ellos tiene entre 15 y 29 años. Es el grupo humano con el mayor índice de desempleo del mundo y, dentro de él, quienes tienen las peores perspectivas de conseguir trabajo son las mujeres. El promedio mundial del desempleo entre las jóvenes es del 16%....Más aún, la gran mayoría de la población árabe ha sufrido recientemente conflictos armados, aún los sufre o tiene un alto riesgo de verse involucrada en uno. De los 350 millones de personas que viven en esa región, 70 millones están en Sudán, Yemen y Somalia. Otros 67 millones viven en Siria e Irak. Así, entre 1988 y 2014 el gasto militar de la región aumentó dos veces y media y el gasto per cápita en armamento llegó a ser un 65% más alto que el promedio mundial. Desde 2009 ha subido un 21%". Según Gutiérrez Terán y Álvarez Osorio (2011), pese a las diferencias entre países la población en las revueltas compartía las mismas demandas, a saber: "desmantelamiento del estado autoritario, respeto a las leyes, lucha contra la corrupción, la derogación de leyes de emergencia, el fin de los sistemas monopartidistas, la separación de poderes, el respeto a las libertades civiles, la enmienda de las constituciones o la celebración de elecciones libres, transparentes y sobre todo competitivas. En definitiva: más libertades y más democracia. Y con ello más dignidad y respeto por parte de regímenes que ha despreciado de forma sistemática la opinión de sus súbditos y establecido una relación asimétrica basada en la represión, la coerción, la tortura y la detención arbitraria. No por casualidad buena parte de estos movimientos populares de reivindicación han recibido asimismo el nombre de "revueltas de la dignidad". Ya no se trata de reclamar sólo derechos materiales, sino de exigir el derecho a expresarse y decidir" (p. 14). Para Amin las demandas de los pueblos árabes se expresaron en tres consignas que se repiten y se relacionan entre sí reflejando ideales humanos más que económicos: justicia social (el adala el ijtimaia), el respeto a las personas (karama al insan) y el respeto a las naciones (karama al watan). La primera es la búsqueda de una vía de desarrollo en la que el pueblo sea el beneficiario, la segunda la democratización de la vida política

y social, la tercera la búsqueda de una real independencia nacional. Para este autor son incompatibles los modos democráticos de gestión política y las políticas económicas neoliberales. Para Hamid Dabashi (2012), en su libro *Arab Spring*, el levantamiento democrático demostró un número clave de características: fue más social en su base y económicamente determinado que políticamente impulsado. Fueron revueltas pacíficas y sus acciones políticas no tienen relato a través de militantes políticos. Fueron post ideológicas en tanto surgen del desgaste de las formaciones ideológicas post coloniales: islamismo, socialismo y nacionalismo. Se levantan contra el evidente malestar económico, la alienación social, la corrupción política y la anomia cultural que caracteriza la última mitad del siglo del período post colonial y sus protagonistas fueron fundamentalmente tres formaciones sociales grandes: unión de trabajadores, organizaciones por el derecho de las mujeres y asambleas de estudiantes en el amplio sentido de estos movimientos.

Para Rodrigo Karmy (1916), en la Revuelta árabe se produce una interferencia a cualquier política identitaria, pero justamente lo que sobrevino posterior a los levantamientos populares fue un movimiento reaccionario orientado a restituir el lugar de la identidad, que se llamó Estado Islámico. El estado Islámico, se constituyó en el reverso de la Revuelta árabe. Ahí donde la Revuelta no quería conversar con ningún orden político, el Estado Islámico va a intentar instaurar un orden político, ahí donde la Revuelta apelaba a un cosmopolitismo, el Estado Islámico va a apelar a una identidad única y pura. Ahí donde la revuelta movilizaba a la multitud, el Estado Islámico aceptó las formas hipertróficas del estado árabe.

Algunas Consideraciones para el análisis de la Primavera árabe: Revuelta o Revolución

Para Alain Badiou (2011), el 'Acontecimiento', en este caso las revueltas árabes, constituyó una reapertura de la historia que se anuncia a través de tres demostraciones populares masivas: la intensificación, la contracción y la localización. Estos son los elementos pre-políticos del despertar de la historia que permitirían distinguir cuando una revuelta inmediata se transforma en una revuelta histórica. En política una verdad nueva, se daría en el cruce entre una idea y un acontecimiento. La

“

Para Alain Badiou (2011), el ‘Acontecimiento’, en este caso las revueltas árabes, constituyó una reapertura de la historia que se anuncia a través de tres demostraciones populares masivas: la intensificación, la contracción y la localización.

revuelta histórica crea un momento en que el aumento del ser-igual permite que se establezca un juicio acerca de la intensidad de la existencia de cada uno, respecto del mundo. Entonces un acontecimiento se caracteriza porque un inexistente alcanza una existencia verdadera. Los nombres separadores que se establecen de acuerdo al grado de identidad con un objeto estatal

(islamista, joven de los arrabales, burka, musulmán, gitano, árabe, de color, etc.) son borrados. Para Badiou todo movimiento de masas es una exigencia de liberación y el único despertar posible, entendido como el surgimiento de una capacidad destructiva y creadora cuya meta es salir del orden establecido, es el de la iniciativa popular, que es donde se arraiga la potencia de una Idea. Este autor establece una distinción entre la revuelta inmediata, la revuelta histórica y la revolución. La revuelta inmediata consistiría en la agitación de una parte de la población casi siempre después de un episodio violento, un crimen asociado a la coerción del Estado. Sin embargo, su localización es restringida a los lugares donde viven los participantes y se expande por imitación de acuerdo a la identidad de los participantes. Sin embargo, cuando se expande a sectores de la población alejados del núcleo identitario que lo constituyó inicialmente y pasa de una localización restringida a otra localización extendida, generalmente al centro de la ciudad, construyendo un lugar estable donde los insurrectos se instalan de manera pacífica sitiando al estado, tiene las condiciones para ser denominada una Revuelta histórica. Luego de la revuelta histórica aparece un período de intervalo, donde la idea nueva aún no ha sido sustituida por un nuevo desarrollo. Para este autor se requiere que luego del período de intervalo la revuelta histórica se transforme en una revolución, es decir que la figura del insurrecto se convierta en una figura política y disponga del personal político que consiga apropiarse del despertar de la historia que la revuelta histórica había simbolizado. En este sentido Badiou prioriza la revolución sobre la revuelta en cuanto a la posibilidad de lograr llevar a destino el cambio buscado en la estructura de poder y, por ende, la primavera árabe aún estaría en un tiempo de intervalo esperando revolucionarios políticos que la hagan realidad.

Asef Bayat (2017) en su libro *Revolution without Revolutionaries*, analiza las revueltas árabes a través de otras características para diferenciar a las revueltas árabes de las revoluciones modernas. Estas revueltas carecieron de ideologías consistentes, existía una coordinación laxa de la multitud porque no hubo una profesionalización de la política como ocurre en las revoluciones modernas en que hay líderes o una vanguardia intelectual y política que conduce al poder. Las revueltas tuvieron un carácter ateleológico, impugnan al régimen, pero no instauran ni conservan un orden determinado, carecen de un marco intelectual preciso y del radicalismo de la revolución moderna. La diferencia la puede comprender a través de dos dimensiones: la del movimiento y la del cambio, ambas involucradas en las revoluciones modernas, sin embargo la revuelta árabe comparte con la revolución la dimensión del movimiento: como potencia colectiva y creativa revolucionaria, pero no comparte la dimensión del cambio en tanto sólo exige cambios reformistas: más empleo, igualdad, derechos civiles, etc. Por ello caracteriza a las revueltas árabes más como "Revoluciones" mezclando a la revolución pensada como movimiento y a la reforma. Este sentido apuntaría al declive de las ideologías, pero deja a la Primavera árabe como un movimiento inserto en la misma estructura de poder. Para Furio Jesi (1969) la revuelta es un movimiento insurreccional que aparece repentinamente en un punto de intersección de la dimensión atemporal con la dimensión real, entre el eterno retorno, con el de una vez y para siempre. Expresa la paradójica síntesis entre el símbolo y la contingencia, entre el tiempo del mito y el tiempo histórico. La epifanía mítica se configura como un movimiento del inconsciente al consciente, por ello el tiempo mítico puede considerarse una hora de muerte, ya que representa la eternidad con la cual está relacionado el ser humano inconsciente. La revuelta en este sentido acontece en una suspensión del tiempo histórico y lo que sucede tiene valor en sí mismo. Los que participan de la revuelta comprometen su individualidad sin conocer las consecuencias y sin preverlas. La dialéctica interna entre el tiempo individual y tiempo colectivo se exterioriza en el instante de la batalla. El verdadero gesto en la revuelta es la renuncia, no el suicidio, pero para dar cumplimiento a la renuncia se recurre al suicidio, renuncia y suicidio se suceden casi instantáneamente. La vida y la muerte no se agotan en el acto de vivir o de morir, el hombre no se realiza a sí mismo en el vivir o en el morir. Para Jesi, la fórmula griega de la muerte misteriosa ha sido tergiversada bajo la forma

muerte-renacimiento, cuando ambas son dos fases del acceso a la muerte: en la primera la muerte se contrapone a la vida como diferente de ella; en la segunda la muerte se revela como eterno presente. Es más bien la incompatibilidad entre el tiempo histórico y el tiempo mítico la que se aparece como una antinomia entre la vida y la muerte, pero en el instante de la revuelta el tiempo histórico y el tiempo mítico, la vida y la muerte tienen un elemento de contacto: el hombre partícipe a la vez de la historia y del mito. Para Jesi la diferencia entre revuelta y revolución no está en los fines, pueden tener el mismo objetivo asociado a la toma de poder. Lo que las distingue es una diferente experiencia del tiempo. La revolución estaría inmersa en el tiempo histórico, contemplando a todo el complejo de acciones a largo y a corto plazo que se requieren por parte de quien es consciente de querer cambiar en el tiempo histórico una situación política, social y económica y para ello elabora sus planes tácticos y estratégicos considerando en el tiempo histórico las relaciones de causa y efecto, con la perspectiva del mayor alcance posible. Memoria y continuidad en la revolución se contraponen así a epifanía y subversión en la revuelta. La revolución prepara el futuro, la revuelta lo evoca, el futuro de la revolución es el mañana, el de la revuelta pasado mañana, la revolución es actual, la revuelta inactual, la revolución construye, la revuelta destruye. Entonces la revolución entendida en estos términos es política y podrá tener líderes políticos. A la distinción entre revuelta y revolución se agrega aquí la relación entre partido y revuelta. En la revuelta se manifiesta una realidad que a su vez es objetiva, colectiva, exhaustiva y exclusiva, en la revuelta no existen partidos ni sindicatos, sólo grupos de contendientes. Los partidos y sindicatos son expulsados de la revuelta hacia el antes y el después de la revuelta misma. Si participan de la revuelta suspenden temporalmente la autoconciencia de su propio valor o se encontrarán en abierta competencia con la revuelta. Pero la revuelta entonces no tiene líderes, más bien podrá tener mártires. ¿Podríamos considerar que las revueltas árabes, como las revueltas descritas por Jesi, instauran una fractura que se constituye como epifanía del pasado mañana? ¿Que las reformas conseguidas a través de lo que Bayat considera "Revolución" se encuentran en una dimensión política ligada a lo que Jesi considera el mañana propio de una continuidad del tiempo histórico? ¿Son estas reformas incompatibles con la epifanía del pasado mañana?

Dabashi (2012), por otro lado considera que la Primavera árabe inaugura una nueva época histórica en tanto declara el fin de la post-colonialidad mostrando el vacío de esta designación geopolítica, en tanto la experiencia real vivida por las personas fue más bien la lucha contra la tiranía doméstica y contra la dominación extranjera. En ellas se expresa un cosmopolitismo mundano y el fin de las ideologías post colonialistas, a saber: el islamismo y el nacional populismo, pues, aunque parecieran discursos antinómicos, eran cómplices en la dimensión hipertrófica del estado árabe que reproducía las lógicas coloniales. La primavera árabe, para este autor, simboliza el agotamiento de todas las ideologías. Subraya el carácter estético de estas revoluciones, en tanto transforman la sensibilidad común del mundo árabe, no de las grandes estructuras políticas, sino la sensibilidad social. El cosmopolitismo mundano no apela a una dislocación de las fórmulas identitarias en el mismo plano de la vida social, pues la vida social es la que se sustrae de las políticas del estado moderno. Las revueltas árabes amplían el espacio público y la democracia que demandan marca el fin de un régimen de saber y de producción ideológica, de los falsos binarios entre Occidente y un Oriente narrado en oposición a él. Busca las libertades civiles y la justicia social aseguradas desde la base y no impuestas desde arriba. Tahir square sería su metáfora extendida. A la vez termina con la lectura foucaultiana del poder y de las políticas de desesperanza en la que teorizó la gobernabilidad, dispersa y descentrada dentro de cada cuerpo y alma de la humanidad. La considera una revolución abierta en contraposición a la noción de revolución total, como una revolución gradual, sistemática y realista. Para Dabashi (2012) el fin de la post colonialidad significa el comienzo de una dialéctica negativa que no permite la integración en las ideas dominantes. Para este autor ninguna metafísica emerge desde la contra metafísica de la resistencia al poder. En este sentido concluye que lo último que debe preocupar a esta revuelta permanente es la formación del Estado. Para Dabashi (2012), en contraste con Jesi, las revueltas de la primavera árabe si constituirían revoluciones pero diferentes a las comprendidas bajo la definición de la revolución moderna.

Al Sha'b Yurid Isqat al -Nizam: "El pueblo quiere la caída del régimen"

Fethi Benslama (en Gorelik, N, 2019 p. 94) describe la inmolación de Bouazizi como cuando el rechazo al poder también viene desde un rechazo a uno mismo a aceptar lo inaceptable. La revuelta fue catalizada por el suicidio de Bouazizi en tanto su inmolación fue un acto que excedió a las intenciones y la biografía personal convirtiéndose en un recurso de identificación a través de su desesperanza y su rebelión.

Si tomamos la noción de Foucault que comprende que "el poder no es esencialmente represivo, ya que incita y produce; se ejerce más que se posee y pasa tanto por los dominados como por los dominantes" (en Deleuze, 2003, p.100) ¿Cómo es que Bouazizi y las masas populares identificadas con él rompen con la estructura de poder?

Judith Butler (1987), en su libro *Los mecanismos psíquicos del poder* se pregunta ¿cuál es la forma psíquica que adopta el poder? Para esta autora existe una paradoja: "La sujeción es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto" (p. 12). Por un lado, todo sujeto emerge en un vínculo con aquellos de que depende de manera esencial, y aunque señala que la dependencia del niño no es subordinación política, es lo que lo vuelve vulnerable a la subordinación y a la explotación. Para que el sujeto emerja psíquica y socialmente debe haber dependencia y formación de vínculos, aunque posteriormente el surgimiento del sujeto debe negar parcialmente esta subordinación. Entonces el yo se ve amenazado por la repetición traumática de lo que ha sido luego negado. "El estar vuelto contra sí mismo (su deseo) parece ser la condición para la persistencia del sujeto" (p. 20). En "El yo y el ello", Freud (1923) plantea que el yo se compone de sus vínculos perdidos y sostiene que no habría un yo sin una internalización de la pérdida conforme a las pautas de la melancolía. El yo queda así dividido en dos aspectos, yo e ideal del yo o conciencia moral que además instituiría la función de autoobservación, el yo se disocia para construir una perspectiva interna desde dónde se juzgará. Según Judith Butler "el melancólico no solamente sustrae el objeto perdido a la conciencia, sino que también retrae a la psique una configuración del mundo social" (p. 196). En la melancolía no sólo se perdería la conciencia de la pérdida de otro o de un ideal, sino a su vez la conciencia del

mundo social que la hizo posible. El yo entonces para esta autora se convierte en “estado político” y la conciencia en una de sus “instituciones”. Dentro de la melancolía, en la psique no habría pérdida ni tampoco negación. Lo entiende así: mientras me reprocho a mí mismo y sólo hablo de mí mismo rehabilito al otro, ya no hablo del o sobre el otro. Tomando en cuenta que la inhibición de la expresión o la de invocación acarrea una inhibición de la conciencia. Sugiere que la posibilidad de restablecer la relación entre melancolía y vida social implica tener presente que existen formas de poder social que regulan qué es una pérdida, cuáles pueden o no ser lloradas. De tal manera que las pérdidas que encuentren un repudio social del duelo podrían contribuir a la violencia interna de la conciencia. De todos modos señala que esta regulación social de la pérdida no es completamente eficaz, pues nunca la pérdida podrá ser negada del todo aún cuando tampoco sea afirmada. La regulación social del duelo podría conllevar entonces su registro como pérdida del habla para su destinatario. De hecho, se pregunta Butler si las circunstancias bajo las cuáles el yo es censurado por el ideal, no son la inversión de circunstancias previas en las cuales, de haber podido, más bien el yo hubiese censurado el ideal. Para Butler en el melancólico los ideales con relación a los cuales el yo se juzga a sí mismo, son claramente aquellos en los que será considerado deficiente. “El melancólico siente envidia al compararse con dichos ideales sociales, que además

son blanco de agresión” (p.199). Para Freud (1921) en cualquier melancolía puede intervenir el factor de la rebelión periódica del yo contra el ideal del yo: en las melancolías que denomina psicógenas, el yo podría rebelarse contra el maltrato que experimenta de parte de su ideal, en el caso de que la identificación se realice con un objeto reprobado. Butler se pregunta ¿Qué es lo que nos permite ocupar el lugar discursivo de la injuria? (p. 118). Para esta autora el lugar discursivo de la injuria se asocia en la vida social a la

“

Para Freud (1921) en cualquier melancolía puede intervenir el factor de la rebelión periódica del yo contra el ideal del yo: en las melancolías que denomina psicógenas, el yo podría rebelarse contra el maltrato que experimenta de parte de su ideal, en el caso de que la identificación se realice con un objeto reprobado. Butler se pregunta ¿Qué es lo que nos permite ocupar el lugar discursivo de la injuria? (p. 118).

formación de identidad política por la cuál el aparato jurídico produce un campo de sujetos posibles, a los que se les asigna reconocimiento y derechos como sujetos querellantes. Pero señala que sólo ocupando o siendo ocupado por los apelativos injuriosos es que se vuelve posible la resistencia y la oposición a ellos. De este modo, "para el melancólico, la ruptura del vínculo constituye una segunda pérdida del objeto. Si éste perdió su externalidad al convertirse en ideal psíquico, ahora pierde su idealidad conforme el yo se vuelve contra la conciencia, descentrándose. Los juicios de la conciencia son reemplazados por el veredicto de la realidad, y éste le plantea un dilema al melancólico, saber, si seguir al objeto perdido a la muerte o aprovechar la oportunidad de vivir" (p. 206). Para Butler romper con la melancolía conlleva volverse contra la agresión ya vuelta "contra" el yo, que constituye la conciencia. La supervivencia depende de redirigir la cólera contra el otro perdido.

Desde otra perspectiva Winnicott (1960) toma la idea freudiana de un yo dividido, en una parte central dotada de la energía de los instintos y una parte vuelta hacia afuera y relacionada con el mundo. Así desarrolla el concepto de verdadero y falso self. El self verdadero surge de los tejidos y de las funciones corporales, incluso de la acción del corazón y la respiración. Está estrechamente vinculado a la idea de proceso primario y al principio esencialmente no-reactivo a los estímulos externos sino primarios, reuniendo en sí la experiencia de estar vivo y de espontaneidad. El niño, señala este autor, periódicamente expresa un gesto espontáneo cuya fuente es el self verdadero y el modo en que el cuidador responde a ese gesto, si lo respeta o lo reemplaza por su propio gesto, es lo que determina la sumisión del niño. Esta sumisión es la etapa más temprana del self falso y corresponde a la ineptitud del cuidador de sentir las necesidades de su bebé. La protesta contra el hecho de ser forzado a vivir una vida falsa se puede detectar para Winnicott desde las etapas más tempranas. Hacia la salud el self falso se adapta al ambiente, pero su objetivo es buscar las condiciones para que el self verdadero se exprese. Si esas condiciones no existen para defender al self verdadero de la explotación, el resultado clínico será el suicidio. En este contexto, Winnicott comprende el suicidio como la destrucción del self total como única defensa contra la traición al ser verdadero y será al self falso al que le toque organizar el suicidio, puesto que su función es proteger de afrentas al ser verdadero.

Volviendo a la inmolación de Bouazizi intentaré comprender cómo el prenderse fuego a sí mismo despierta el fuego en las masas y qué es lo que busca asesinar Bouazizi cuando se inmola, de qué se trata el odiarse a sí mismo por aceptar lo inaceptable y qué narrativa es la que se asesina junto a él. En la inmolación de Bouazizi podemos encontrar tal vez un modo de liberarse de una parte de sí mismo que representa la internalización de un sujeto político sometido a las estructuras coercitivas a la vez que representa la renuncia al sometimiento al poder de un estado que anula sus derechos de sobrevivencia. El estado le quita el derecho a sobrevivir a través de su trabajo, la inmolación es el símbolo entonces de un asesinato del sujeto por parte del Estado, de su negativa a permitirle sentirse vivo, puesto que el sometimiento implica su muerte en vida. Podría considerarse la vida de Bouazizi, como Butler sugiere, entre las vidas que el poder social considera no susceptible de ser lloradas y que, sin embargo, en la inmolación encuentra un llanto colectivo. Para Butler (1987) la producción social de lo psíquico como ámbito independiente no es capaz de borrar el origen social de su producción. La institución del yo puede vencer completamente su residuo social, puesto que desde su inicio ha tomado prestada su voz de "otro" lugar, y su voz es la reconversión de un "planto" social en autojuicio psíquico. De tal modo que podríamos también suponer que la inmolación de Bouazizi no sólo asesina el sometimiento al estado, destituyendo al poder del estado sobre el control de su cuerpo y su muerte. También es posible que se rebele contra esa parte de sí mismo que toleró lo intolerable, sin estar consciente. El que junto a la melancolía se pierda la conciencia del mundo social asociado a la pérdida puede sugerir que el despertar de la conciencia antes sustraída traerá consigo la realidad del opresor en el mundo social, y tal vez la autoacusación sobre el sí mismo de haber perdido esa conciencia. El liberar el cuerpo a través de un acto implica subvertir el poder de la voz que sólo se le reconoce a algunos. Bouazizi intentó reclamar, protestar, sin embargo su voz no contó, de tal modo que sólo queda el acto para liberarse de esa narrativa en la que él no está incluido como sujeto. Para Butler, persistir en el propio ser significa estar entregado desde el principio a condiciones sociales que no son nunca del todo propias. Estas condiciones instituyen una vida lingüística para quien habla antes de cualquier acto de potencia, y permanecen irreductibles a él o ella, a la vez que son condiciones necesarias para el habla. En este sentido "la interpelación

funciona al fracasar, es decir instituye al sujeto como agente precisamente en la medida en que fracasa a la hora de determinarlo exhaustivamente en el tiempo" (p. 211). Es interesante la propuesta de Butler cuando enfatiza que "el objetivo hoy en día no sea descubrir lo que somos, sino rehusar lo que somos. Para poder salir de esta especie de cajellón político sin salida de la simultánea individualización y totalización por parte de las estructuras modernas de poder, tenemos que imaginar y desarrollar lo que podríamos ser" (p. 114).

La fractura del Régimen de saber: La inmolación como acto destituyente

Ahora bien, para Freud (1921) la esencia de la masa es la de requerir de un conductor (persona o ideal). La exigencia de igualdad de la masa sólo vale para los individuos que la componen, no para el conductor, quién ocuparía un lugar superior. La masa, de acuerdo con Freud, se nos aparece como un renacimiento de la horda primordial (forma primordial de la sociedad humana conjeturada por Darwin en 1912) gobernada despóticamente por un macho fuerte. El padre de la horda primordial no era inmortal, como pasó a serlo más tarde por divinización. Cuando moría debía ser sustituido, lo reemplazaba probablemente un hijo más joven que hasta entonces había sido un individuo masa como los demás. "El desarrollo del totemismo, que incluye en sí los comienzos de la religión, la eticidad y la estratificación social, se entrama con el violento asesinato del jefe y la transformación de la horda paterna en una comunidad de hermanos" (p. 116). Podríamos interpretar "Tótem y Tabú" (1913-1915) así como "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921) de Freud considerándolos textos acerca de los orígenes míticos de la estructura patriarcal y de su internalización. El asesinato del padre por la masa de hermanos está en el origen y su sucesor será el héroe de la tragedia griega que representa al asesino del padre en la mitología quién, a su vez, es el que desea sustituirlo. ¿Son las revueltas árabes en tanto revueltas sin conductor o héroe que sustituya al padre o líder, el origen de una estructura que se constituye en una comunidad de hermanos fuera del orden patriarcal?

La identificación de un individuo con el pueblo puede ser ejemplificada a través de la novela *Um Saad, la voz viva del pueblo* del escritor Gasán Kanafani

(2015). Um Saad no es sólo una mujer, es la madre del fedayín Saad. Para María Rosa de Madariaga (1991) encarna en cuerpo y alma el sufrimiento de las masas y sus penas cotidianas: “esta que ves es la madre, la mujer que ha parido hijos que luego son fedayín. Los hecha al mundo y Palestina se los lleva” (p. 230). En esta novela, los personajes son ideas o principios encarnados. En Um Saad se simboliza la etapa de la toma de conciencia colectiva del pueblo palestino, en la que el hombre palestino se transforma, recupera su dignidad y pasa de su situación miserable de refugiado a la de ser humano dueño de su destino. Um Saad es símbolo de la mujer trabajadora, la madre y la tierra, Palestina. “Gracias a la acción de su hijo Saad, la madre recupera su dignidad...y la transformación del presente hace que se transforme el pasado, que éste se rememore de otra manera...Hasta las cosas que parecían muertas reviven, cobran vida” (p. 264). En este texto Um saad prefiere a su hijo muerto antes que rendido frente a la injusticia del opresor, o quedar desposeídos, sin tierra.

El texto de Kanafani lo vincularé con la comprensión de Freud (1921) sobre la tragedia del héroe. El mito del héroe, señala Freud, es aquel paso con que el individuo se sale de la psicología de las masas, se distingue de la masa. El héroe fue el que había matado él solo al padre, ahora el poeta creaba el primer ideal del yo en el héroe que quiso sustituir al padre. El antecedente del héroe fue ofrecido por el hijo menor, el preferido de la madre, a quien ella había protegido de los celos paternos y en los tiempos de la horda primordial se había convertido en sucesor del padre. Para Freud, en la transfiguración poética de la horda primordial, la mujer, que había sido el botín de la lucha y el señuelo del asesinato, pasó a ser probablemente la seductora e instigadora del crimen. El héroe de la tragedia griega, para Freud (1913-1914) es a la vez el redentor del coro, que representa a la masa de hermanos iguales. Por ello el héroe debe padecer y la tragedia es ese drama. El héroe padece porque carga con la culpa trágica de la sublevación contra una autoridad divina o humana y el coro lo acompaña con sentimientos de simpatía y, cuando el héroe hallaba el castigo por su osadía, el coro lamentaba con él. Para Freud el héroe debe padecer porque él es el padre primordial y la culpa trágica es la que él debe asumir para descargar al coro de su culpa. El crimen que sobre él se descarga, la arrogancia y la revuelta contra una gran autoridad,

es justamente el que en la realidad efectiva pesa sobre los miembros del coro, la banda de hermanos. Así el héroe trágico es convertido en redentor del coro. Podríamos analizar cómo es que en el héroe, como figura simbólica, está contenido el padre primordial, su asesinato y el coro o la masa de hermanos. Toda la dinámica de esta tragedia mítica también es la tragedia interna del héroe: debe cargar con su propio asesinato. En el mito del héroe, el hombre que asesina a la autoridad, debe padecer como padeció el padre primordial y redimir a la masa del asesinato. ¿Podríamos comprender en el héroe la recreación de la estructura patriarcal? El héroe como líder de la masa volvería a representar, como en un eterno retorno, la continuación de la lógica patriarcal.

Sin embargo, lo llamativo de las revueltas árabes es que se caracterizaron por no tener un conductor o un héroe. Sólo las conduce el odio hacia el régimen y la búsqueda del ideal deseado de dignidad. ¿Se podrían comprender como revueltas que destituyen también entonces el orden patriarcal? Donde no hay un reemplazo de la autoridad por ninguna otra, y más bien prima sólo la voluntad de la masa, o comunidad de hermanos, revocando cualquier diferencia que ponga a otro en un escenario superior al de la masa misma, acentuando y asegurando el carácter de igualdad entre los miembros, siendo las mujeres y los jóvenes uno de sus grandes protagonistas, podrían estar determinando un cambio de dirección o la destitución de la estructura patriarcal. Hay que recordar que "todos somos Kahled Said" se puede comparar con el movimiento feminista "Metoo" y tantos otros en que la consigna que moviliza es la del anonimato como forma tal vez de proteger la igualdad. Las revueltas se localizan en las plazas públicas, son en sí mismas cosmopolitas poniendo en jaque a las políticas de la identidad, invocando una ciudadanía mundial, interconectando territorios, por esa esencia la primavera árabe no puede ser pensada tampoco territorialmente, en ese momento también acontecían otro tipo de revueltas como 15 M en España o el Occupy Wall Street. Para Dabashi (2012) la primavera árabe modifica la geografía imaginaria, desmantelando el régimen de saber que hemos heredado de la historia colonial y post-colonial. Señala que en estas revueltas no hay héroes, los héroes son los jóvenes anónimos y las mujeres, que están ampliando el espacio público en el que operaba la "democracia", una agenda donde es el espacio público y no la propiedad

privada, donde no hay instituciones por lo que apelan a un cosmopolitismo salvaje. Para Dabashi la demanda es al mundo, entendiendo a la Primavera árabe como el agotamiento de todas las ideologías y que sea el fin de la post-colonialidad implica que su lógica es superada a través de una dialéctica negativa que no permite la integración de lo acontecido en la Primavera árabe en su régimen de saber. De acuerdo a Rodrigo Karmy², el deseo que emerge en las revueltas de la Primavera árabe rompe la relación de cuerpo con un discurso particular, que es lo que el poder intenta sellar. Es un deseo como potencia destituyente y a la vez creativa, en la que el pueblo que se manifiesta, pero es un pueblo que no coincide con el pueblo ligado a la representación del estado-nación. El pueblo que era definido por el Régimen y sus aliados coloniales proclamando que no estaban preparados para la democracia y la autodeterminación. Cuando se rompe esta relación entre el cuerpo y el discurso, el cuerpo cobra potencia y aparece la posibilidad de otras palabras y otros discursos. Señala también la acefalía de las revueltas, no hay vanguardias que lideren las movilizaciones, sólo la participación activa de diversos movimientos sociales. Que no exista conducción o un liderazgo las convierte en movilizaciones de carácter ominoso para quienes buscan “a quién está detrás de las revueltas” como la búsqueda de un líder que permita reducir al pueblo a la población económicamente administrable y culturalmente identificable atada al discurso imperial, al entramado político de carácter colonial y a las políticas neoliberales en lo que tienen de colonización.

¿Hay diferencia entre un mártir y un héroe?

En el momento de la revuelta para Jesi (1969) los símbolos de poder del adversario se vuelven indeseables y enemigos, se presentan mucho más como objetos de destrucción que como objetos de apropiación. Esto es significativo porque comprende a la Revuelta completamente diferente de la noción freudiana del héroe de la masa de hermanos, que más bien se constituye en aquel que asesina al padre primordial para sustituirlo y luego debe padecer para exculpar a la masa por el asesinato.

² Comunicación personal septiembre 2018

En la revuelta de Jesi la calificación demoníaca de los símbolos de poder de los explotadores le confiere un valor determinante a la batalla, no a la victoria. La victoria está implícita en la batalla, es más la realidad de la revuelta tiene su origen en la mitologización de la derrota. Una revuelta no buscaría tanto a vencer al adversario demoníaco como a contraponerle víctimas heroicas. La revuelta es, en lo profundo, constituida por la llamativa forma autolesiva de sacrificio humano y la victoria busca más que suprimir al adversario, aniquilarlo moralmente. Para Jesi ante la fascinación ejercida por los símbolos de poder capitalista que los muestra como epifanía de potencia se les debe contraponer una epifanía de virtud para adquirir la misma potencia, en este caso la virtud heroica constituida en la muerte del héroe. Para Jesi aunque no se trate de relatos sagrados, sí de relatos verdaderos que alimentan las actividades de propaganda genuina que son eficaces porque constituyen módulos de conocimiento y de experiencia propios de los sublevados, arraigados por generaciones en su psiquis. La palabra mito señala Jesi debería usarse sólo para los mitos genuinos, vivos, aflorados desde las profundidades de la psiquis, espontánea y desinteresadamente en toda su innata verdad. La propaganda genuina, es decir su capacidad de divulgación es moralmente posible sólo cuando se está dispuesto a comprometerse de forma total –racional e irracional– en la lucha.

Reflexiones finales

Si integramos la comprensión de la revuelta propuesta por Jesi con la concepción de Dabashi, podríamos sostener que la primavera árabe puede mantener en sí misma un carácter revolucionario si justamente no se transforma en una revolución moderna, si al no mantener ideología ni identidades separadoras y mantener su carácter cosmopolita y sin héroe rompe con la estructura patriarcal. Entiendo la estructura patriarcal como un discurso asociado a tratar a los seres humanos y sus cuerpos así como sus tierras o recursos naturales de manera apropiativa, estructura que se recrea a la vez en el imperialismo y en el neoliberalismo bajo diferentes modalidades. Entonces la revolución abierta y permanente se iría consolidando a través de un cambio desde las bases, un cambio en la sensibilidad social. Si Bouazizi recurre a su inmolación como acto de protesta contra sí mismo

y contra el régimen, la masa de la revuelta identificada con él, en el acto de la revuelta también renuncia a su vida concebida en el tiempo histórico, por ello en la revuelta la vida ya no se juega en la muerte; la muerte sólo representaría el eterno presente de su ser. La propagación del acto de inmolación de Bouazizi para Jesi sigue las leyes de la propaganda verdadera, en tanto corresponde a un mito verdadero: Se reactualiza en ella siempre el mismo sacrificio existencial: el de una moral que debe respetarse para que el hombre sea hombre y cuyo único nombre es la renuncia.

Referencias

- Amin S (2015). *¿Tienen Futuro las Revoluciones Árabes?*. El viejo Topo. Barcelona, 2015.
- Badiou A (2011). *El despertar de la historia*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. 2012.
- Bayat, A (2017). *Revolution without revolutionaries: Making sense of the Arab Spring*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2017.
- Butler, J (1987). *Mecanismos Psíquicos del poder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2018.
- Chahuán, E (2002). *Hacia un nuevo orden regional: Mundo Árabe / Oriente Medio*. Centro de Estudios Árabes.
- Dabashi, H (2012). "The Arab Spring". Zed Books; Mayo 2012. (a través de Amazon en kindle)
- Dakhli, L (2019). *Historia contemporánea de Medio Oriente*. Ed. Clave Intelectual. Madrid.
- Freud, S (1913-1914). "Tótem y tabú", en *Obras Completas*. Tomo XIII. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1921). "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*. Tomo XVIII. Amorrortu Editores.
- Freud, S (1917(1915)). "Duelo y Melancolía", en *Obras completas* Tomo XIV. Amorrortu Editores.

- Freud, S (1923). "El Yo y el Ello", en *Obras completas*, Tomo XIX. Amorrortu Editores.
- Gorelick N (2019). "Islamic Psychoanalysis and Psychoanalytic Islam", Cap. 7: "Becoming Revolution". Edited by Ian Parker and Sabah Siddiqui, Routledge, Nueva York.
- Gutiérrez de Terán I y Álvarez-Osorio I (2011). *Informe sobre las Revueltas Árabes* Ediciones del oriente y del mediterráneo.
- Jesi F (1969). *Spartakus, Simbología de la revuelta*, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2014.
- Kanafani G (2015). *Una Trilogía Palestina*, Ed. Hoja de Lata, Asturias.
- Karmy R (2016). *Escritos Bárbaros: Ensayos sobre la razón imperial y el mundo árabe contemporáneo*, Ed. LOM, Santiago.
- Segura Antoni Ed. (2007). *El nuevo orden mundial y el mundo islámico*. Asociación de historia contemporánea Marcial Pons, Ediciones de historia, S. A., Madrid.
- Winnicott D (1960). "La distorsión del yo en términos de self verdadero y falso". En *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador* (pp. 182-199), Ed Paidos, Buenos Aires, 1993.