

La gramática del Estado y la retórica de la multitud. Un análisis a *La bola*, *Los de abajo* y la narrativa del movimiento

ROBERTO MONROY ÁLVAREZ¹
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
robertomonroy9000@gmail.com

Abstract

A partir del análisis de las novelas *La bola* de Emilio Rabasa y *Los de abajo* de Mariano Azuela, este texto reflexiona sobre la forma en que se ha desarrollado un discurso para hablar sobre la multitud y su revuelta. Las novelas analizadas se entienden como parte del proyecto del Estado Nacional y la formación de sujetos adecuados para éste, desde el desarrollo de un discurso disciplinario para la política. Por otra parte, según nuestro análisis, otras formas de ver a los muchos y su revolución se escriben dentro del discurso de movimientos sociales como el #YoSoy132, la APPO o el EZLN.

Palabras clave: Multitud, Movimientos sociales, Novela de la Revolución, Mariano Azuela, Emilio Rabasa.

MAESTRANTE EN EL POSGRADO DE HUMANIDADES, Y PROFESOR POR HORAS EN EL DEPARTAMENTO DE LETRAS HISPÁNICAS DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES.

Presentación

La aproximación que se propone parte de la oposición de dos lógicas, construidas mediante el lenguaje y el discurso, y que bien se reflejan en los dos epígrafes con que comienzo este texto. A lo que me referiré a lo largo de este artículo es a la relación entre la política de la singularidad y/o multiplicidad, vista en las formas retóricas con que la literatura ha retomado este problema que parecería dispuesto en principio en la filosofía política. El problema al que hago referencia es a la construcción discursiva de dos términos que han estado en una constante lucha en la formación de la idea y ejercicio de la política; estos términos, retomando el análisis teórico que hace Paolo Virno, serían *Pueblo y Multitud*, o la política de la singularidad, reflejada en la estructura del Estado, y la política de la multiplicidad, de los muchos en tanto los muchos, revelada en la acción del movimiento¹, según pienso aquí.

El epígrafe tomado del libro de Marcos, del *Nuevo Testamento*, refleja el proceso político en que se funda dicha confrontación. Durante sus viajes, Jesús se topa con un endemoniado, un hombre incontrolable que nadie podía sujetar. A su encuentro, ya dispuesto al exorcismo, Jesús pregunta cuál es el nombre del demonio que se ha apoderado de ese cuerpo; el poseído contesta “me llamo Multitud (o Legión, según la versión), porque somos muchos”. Como consecuencia, Jesús exorciza a la multitud de demonios que contiene aquel cuerpo manándolos a una pira de cerdos. Este es un momento fundacional para la política del uno y la multitud, según el análisis del que quiero partir, puesto que el poseído cuenta con un pecado visible, una esquizofrenia que le impide ser controlado o sujetado, es decir, contiene a los muchos en tanto los muchos.

La identidad que se dibuja en el endemoniado representa un peligro desde su multiplicidad y diferencia. A su alrededor la gente trata de atarlo, controlarlo con cadenas o candados, pero su identidad insumisa, además de múltiple, no les permite dominarlo. Esta manifestación de los muchos en un cuerpo incomoda a los personajes: todos lo señalan como un anormal pues parecería que el cuerpo no está hecho para contener más de una identidad. Jesús, como representante de la fuerza y reacción en el pasaje, expulsa a los muchos demonios para que el endemoniado vuelva a su “original y natural” identidad única.

Me parece que a partir de la lectura de esta breve alegoría surge una política desarrollada en la formación de un determinado discurso. A lo que me refiero, y lo que trataré de desarrollar en este trabajo, es que al igual que Jesús, ciertas políticas de sujeción se articularon en un discurso político, histórico y literario, simultáneamente, para formar la idea de *una sola identidad-un solo cuerpo*, la idea de la singularidad, del uno por sobre los muchos. El exorcismo en Gerasa es una pequeña pero notable historia en que se ve reflejado ese sometimiento de los muchos. La identidad es un dispositivo que organiza y conjura los peligrosos que podrían acechar en la multiplicidad, pues si bien el endemoniado se dibuja desde su tormento, igualmente cierto es que la expulsión de esa legión restituye al hombre a una identidad que es igual a sí misma, controlada desde un eje que elimina la diferencia. Para Jesús, quien representa la fuerza coercitiva de la historia, la multiplicidad y desdoblamiento están negados en la constitución del sujeto. En este pasaje concreto del Evangelio de Marcos, el conflicto radica entre el uno-los muchos.

¹ Cuando me refiero aquí al término movimiento, más que definirlo a través del concepto, estamos señalando a los nuevos movimiento sociales de carácter emancipatorio y autónomo que ante todo.

*Deben ser estudiados a partir de sus singularidades y diferencias pero que bien podemos enunciar con esta palabra.

El segundo epígrafe de este texto, que pertenece a una canción del grupo Calle 13, habla de otra lógica y otra postura en torno a los muchos, es decir, habla de una fuerza que se opone al Estado. Esta segunda referencia retoma a la multitud como motor de movimiento, no como enfermedad o anomalía (como en el pasaje de la Biblia), sino que al contrario, ve la articulación de los muchos como una posibilidad de resistencia y, en ese entendido, de política. Al final de esta propuesta será que analice a fondo las fuerzas discursivas que se desatan en lo que aquí retomo como un tipo de *retórica*. Al analizar este sujeto resistente a la propia conceptualización, como aquí lo utilizaré, veremos que el movimiento ha generado una propuesta que desvía el sentido de enunciados naturalizados en los espacios discursivos de la política y la literatura, que de cierta manera, sin negar las condiciones que ya han sido determinadas, toma a la multitud en su diferencia para hacerla una propuesta constitutiva.

Sin embargo, llevando despacio las reflexiones en torno a esta pugna en el discurso, habría primero que detenerse en ciertas cuestiones del análisis propuesto aquí, puesto que éste es sin duda un problema político, encaminado más bien a desarrollar reflexiones dentro de la Filosofía, las Ciencias Sociales o incluso la Historia. Entonces ¿existe una relación a desarrollar desde la literatura que tenga que ver con estos temas? Pues aquí propongo que sí, ya que estas ideas de confrontación, entre dos formas de pensar la política irreductibles entre sí, se desarrollan también en la narrativa mexicana pre y pos revolucionaria. Es decir, la lucha entre pueblo y multitud también se inscribe en la novela mexicana; aún más, aquí pensamos que esa manera particular de escribir formó toda una *gramática*² del Estado, es decir, la articulación de un lenguaje y su normativa específica que anulan la posibilidad de

pensar a la multitud como sujeto político, y que más bien la descreditan y la inhiben. La manera en que la literatura tomó este problema político y lo articuló como propio ha construido todo un discurso sobre la realidad, en donde las palabras que se utilizan desde el discurso dibujan al mundo de cierta manera, para un fin, el del Estado.

Hay que estar atentos, sin embargo, a nuestra propuesta teórica y crítica: aquí no debemos pensar que la escritura de la literatura solamente normaliza una lógica establecida ya en el campo de la política o la filosofía –viendo dicha gramática como el efecto de una causa–, sino que al contrario, aquí propongo que la elaboración de toda esta escritura parte de un discurso, a la manera en que lo entiende Foucault, en donde la articulación de saberes y sentidos produce, de manera simultánea, toda una manera de pensar lo posible de lo imposible a partir de cierto “lugar común” (Foucault, *Las palabras y las cosas* 10), es decir, por poner un ejemplo, la escritura de la Historia, una narrativa literaria, un tratado filosófico y la implementación de ciertas políticas públicas producen, en conjunto, las ideas que aquí retomamos sobre pueblo/multitud, además de su posición de inclusión-exclusión y las prácticas políticas que desde allí se desarrollaron.

En este sentido, si bien primero analizaré el problema teórico que estoy introduciendo, en el presente artículo trabajaré con dos obras de la literatura mexicana, *La bola* de Emilio Rabasa y *Los de abajo* de Mariano Azuela, tomando las dos narraciones como vehículos ideológicos en torno al problema del pueblo vs multitud, y que tienen como objetivo formar determinados sujetos políticos, produciendo así la misma lógica ya señalada. Al final de este texto, por otro parte, quiero mostrar brevemente cómo la política de la multitud resiste también en el discurso, analizan-

² El sentido de gramática y retórica que uso aquí será tratado de explicar al final de este artículo a partir de lo dicho por Michel de Certeau en su libro *La invención de lo cotidiano* para cerrar las reflexiones. Más que tomar los significados más naturalizados de estas dos categorías, aquí juego con los sentidos adyacentes que se desarrollan con estas palabras.

do diversos movimientos sociales que reclaman la multiplicidad antes que la singularidad, esto a partir de una lectura cuidadosa a otros tipos de narrativas políticas que reacomodan el orden establecido en los discursos, que a la vez retoman el proyectos de la política de los muchos. Para esto, me fijaré principalmente en ciertas narrativas producidas por el EZLN que atañen a esta vieja disputa, probando así que la discusión entre pueblo-multitud ha sido refuncionalizada por algunos movimientos políticos contemporáneos.

Problemas fundacionales. Teoría y crítica de la literatura

Lo primero que habrá que elaborar aquí es un resumen teórico del problema desde el cual partimos, y a su vez rescatar las reflexiones que hace Paolo Virno en su texto *Gramática de la multitud*, en donde el neomarxista italiano retoma esta ya mencionada confrontación entre la política singular del Estado y la acción de la multitud en tanto sujeto múltiple como un problema que acomoda la esfera pública contemporánea. Lo primero, dice Virno, es señalar que la confrontación de estos dos términos ha definido las categorías socio-políticas de nuestra modernidad, en donde el “pueblo” como el sujeto de la política ha prevalecido sobre su opuesto que sería la “multitud”, constituyéndose así como fuerza motora. La historia de los dos términos podemos rastrearla hasta Hobbes y Spinoza, identificando así el proyecto que cada uno propone. Como padre putativo, dice Virno, de la “multitud”, Spinoza nos dice que “el concepto de *multitud* indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes –comunitarios–, sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en cuanto muchos” (Virno 21-22). De esta manera,

la propuesta política que giraría en torno a la multitud como agente activo sería la capacidad de existir en cuanto a los muchos, es decir, una forma permanente de multiplicidad y pluralidad como identidad y acción política sin la necesidad de articularse en un solo cuerpo.

Por otro lado, Hobbes “detesta”, comenta Virno, el sentido de la multitud pues la “percibe como [un] máximo peligro” (Virno 22). Para Hobbes la multitud sería un antes de la conformación del Estado en ese cuerpo único civilizado:

La multitud... es inherente al <<estado de naturaleza>>, es decir, a aquello que precede a la institución del <<cuerpo político>>. Pero el lejano antecedente puede resurgir, como un “destituido” que regresa para hacerse valer, en las crisis que sacuden cada tanto la soberanía estatal. Antes que el Estado estaban los muchos, después de la instauración del Estado adviene el pueblo-Uno, dotado de una voluntad única (Virno 23).

Tras el análisis histórico que Virno hace de esta lucha entre conceptos nos damos cuenta que la multitud fue tratada como una identidad social primitiva y desorganizada, mientras que el pueblo, que por consiguiente se forma en el Estado, es el resultado de un proceso civilizador de esa multitud. En Hobbes tenemos, como se puede ver, la propuesta entonces del “pueblo” como adversario vencedor, en donde la política termina por centrarse en la singularidad de ese concepto (el pueblo siempre tiene que ver con el uno, con lo definido, con un centro donde se cimiente el proyecto de Estado). En este sentido, el concepto de pueblo “está estrechamente ligado a la existencia del Estado; más aún, es una reverberación del Estado, un reflejo. Si hay Estado entonces hay pueblo” (Virno 23). El pueblo y su reducción

en el Estado es el modo en que se estructuró la sociedad actual; la tarea, entonces, de ese proyecto sería el exorcismo de la multitud. Como ya lo dejé claro, en el ejemplo antes citado de la *Biblia*, este ejercicio de exclusión de los muchos se da como estrategia para “conjurar el peligro y obtener la protección” (Virno 26). A partir de este principio mítico podemos desarrollar toda una historia de cómo el pueblo-Estado ha tratado de borrar los rastros de la multitud, apelando siempre al discurso de la seguridad, la paz y los procesos políticos democráticos: la aniquilación de la Comuna de París por el ejército de Versalles en 1871, el exterminio del frente republicano en la Guerra Civil Española en 1936, la represión en contra de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en el 2006 en México. Sólo el Estado puede hacer política, no la multitud, y ese derecho de conquista es defendido a sangre y fuego.

Lo que he llamado este “exorcismo de la multitud” no solamente puede ser visto en los ya mencionados conflictos sociales, sino también y de manera más sutil, en el discurso político, jurídico, histórico y, aunque no lo parezca, también literario. Ciertas narrativas, en este sentido, nos hablan de la constitución del Estado como único motor político, y del peligro que representa el camino de multitud; esto mismo se deja ver, en México y en ciertas novelas porfiristas, así como de la llamada Narrativa de la Revolución. Si bien desarrollaremos este análisis en la segunda parte de este texto, a propósito quisiéramos generar aquí ciertas reflexiones en torno a la literatura como género narrativo y disciplina que tienen que ver con una política de lo escrito, retomando una teoría crítica que revise lo que ha producido el discurso literario en su historia.

Considerándola como el género dominante en el siglo XIX, la novela se ha estudiado como

vehículo ideológico para la construcción de los Estados-Naciones en América. Como bien dice Jonathan Culler, la literatura jugó un papel importante cumpliendo diversas funciones en la formación de ciertos sujetos. En este sentido, la literatura “debía contrarrestar el egoísmo y el materialismo fomentados por la nueva economía capitalista, ofreciendo valores alternativos a las clases medias y los aristócratas [...] despertar un sentimiento de grandeza a la patria [y] generar compañerismo entre clases...” (49), y etc. La literatura, en este sentido, funcionó como un modo de civilizar una Nación, de introducir en una comunidad ciertas ideas que ayudaran a la construcción de un ideal común en función de la clase dominante. De esta teoría de la literatura quiero partir para identificar a la novela como una formadora de sujetos políticos determinados en función de un proyecto nacional y de clase.

Puedo retomar también el texto *Comunidades imaginarias*, en donde Benedict Anderson nos dice que las obras literarias en Hispanoamérica ayudaron a constituir colectividades nacionales atravesadas por un mismo discurso de unidad, en el momento en que los textos, en especial las novelas, reproducían valores y trataban de construir sujetos específicos, morales, civiles, políticos. Una comunidad imaginaria sería entonces la producción de la idea de una Nación, pero a la vez, la producción de la idea de pueblo como figura constitutiva de una cierta identidad. En este sentido muchas novelas románticas trabajaron a principios del siglo XIX como “ficciones programáticas que coadyuvaron a fundar las naciones en América Latina” (Sommer 14). Esta formación del aparato nacional es también parte de una misma construcción, en México, que tiene que vincular en el individuo ideas de conformidad a las necesidades políticas del Estado. Es decir, me parece que la novela en el siglo XIX en Méxi-

co tuvo una función fundacional muy específica, que sería la de la formación de un sujeto construido a partir de y para responder a la agenda y objetivos políticos del Estado, construyendo así un pueblo civilizado que deje gobernarse y que no intervenga en los asuntos de los soberanos. De este modo, el enemigo a exorcizar en estas novelas se condensaba en aquellos individuos que

irrupían en el orden político y administrativo. Esta función de la novela se verá detenidamente, según creo, en la narrativa de finales del siglo XIX y de principios del XX, donde la estabilidad nacional estaba en juego por la emergencia de ciertos proyectos revolucionarios que debían ser pacificados desde la construcción de un sentido común político.

Rabasa y Azuela, o la gramática del Estado

En esta segunda parte de mi análisis trataré de mostrar la articulación de las ideas antes referidas en una narrativa específica de México que sin duda tuvo que ver con la formación nacional. A partir de estos dos autores quiero estudiar esta producción de la llamada gramática del Estado y a lo que me refiero con ella; quiero, además, dejar en claro esa función de la literatura y el momento histórico en que ésta se desplegaba para reafirmar la crítica de la cual partimos.

De postura completamente porfirista, Emilio Rabasa (1856-1930) revive en la narrativa que propone el conocido dicho de Díaz, “poca política y mucha administración”. Lo que hace a lo largo de toda su obra novelística es claramente anular la acción política que pudiera tener la multitud y fomentar la pasividad entre sus lectores. *La bola*, escrita en 1887, es narrada por el personaje Juan Quiñones y nos traslada a los acontecimientos del pueblo de San Martín de la Piedra, específicamente a la confrontación entre el jefe político de la zona, designado por el Estado, Jacinto Coderas, y el cacique del pueblo, Don Mateo Cabezudo, y de la lucha entre estos dos por el poder. La construcción de los dos contrincantes representados en la novela genera una oposición pertinente para lo que aquí quere-

mos trabajar: por un lado la estructura militar y política del Estado, figura condensada en el gobierno centralista de Coderas, y por otro lado “la bola”, la multitud armada que arremete contra el gobierno y que está encabezada en el cacique Cabezudo. La gente que integra los bandos, igualmente importantes en este análisis, está dividida entre los del Arrollo, partidarios del cacique Cabezudo (campesinos, indígenas, los más) y la gente de las Lomas (los de arriba, los ricos, la clase alta), los reunidos en torno al gobierno. El choque de los dos grupos –o bien, clases sociales– es una representación de la lucha entre los desorganizados-desposeídos (multitud) y los privilegiados en el poder del Estado (pueblo). La “bola” como concepto político desarrollado en la novela de Rabasa se centra en la capacidad de acción espontánea y múltiple de la masa armada dispuesta a lo que sea por lo que sea.

En esta novela, la multitud trabaja como agente en movimiento y sin dirección, su meta es puramente combativa, e incluso las singularidades de sus componentes se oscurecen por la narrativa de Rabasa y solo son visibles ciertos personajes que sirven de caudillos: la gente del Arrollo, que está en la llamada “bola”, no se deja ver, no se significan como personajes sino como

una totalidad rebelde, como “sustancia informe”³ de un fluido que no conoce continente político, social ni moral” (Mier, “La informe” 73). El Estado, en la novela, tiene un proyecto distinto y propio, tiene un mecanismo militar que lo hace funcionar y, cuando es preciso, defender.

La historia termina con el desvanecimiento de “la bola”, luego de su triunfo, para la restitución del Estado, con el recomienzo posterior de la política porfirista ahora en manos del que había sido cabecilla de los rebeldes. La multitud pasa a desaparecer bajo el resguardo del pueblo-Estado. La construcción de este final apoya la idea del Estado como fin unificador, como organización fundacional; la estructura soberana no cambia a pesar de la lucha armada, sino que se agrupa a la *multitud* y se la convierte en *pueblo*. Recordando a Virno, la multitud es el término derrotado.

El final de la novela nos presenta la lectura conservadora que quiere rescatar Rabasa de su conflicto ficticio. En la forma de una reflexión de nuestro narrador, Juan Quiñones nos dice:

[L]a revolución es hija del progreso del mundo, y ley ineludible de la humanidad; la bola es hija de la ignorancia y castigo inevitable de los pueblos atrasados. Nosotros conocemos muy bien las revoluciones, y no son escasas las que las estigmatizan y calumnian. A ellas debemos, sin embargo, la rápida transformación de la sociedad y las instituciones. Pero serían verdaderos bautismos de regeneración y adelantamiento, si entre ellas no creciera la mala hierba de la miserable bola” (166).

Para Rabasa, la revolución en, y sólo en, su sentido histórico puede generar una cierta transformación social, pero la bola, en su sentido múltiple, popular, sin lineamientos positivistas que

la guíen, está destinada siempre al fracaso, a la barbarie. Así pues, la bola será siempre una “fiebre amarilla”, contagiada entre el vulgo y destinada a la mortal podredumbre.

La novela contiene un problema significativo para la construcción del Estado mexicano del siglo XIX. El pensamiento positivista del autor dibuja estas representaciones de la multitud, la degrada para exaltar al Estado y el individuo. La única manera de lograr una organización permanente es mediante el pueblo-Estado, nunca por medio de la bola-multitud. Buscando lograr un sentido común político para sus lectores, Rabasa escribe, sin escribir, en contra de las constantes rebeliones a las que se enfrenta el Estado a finales del XIX (la rebelión yaqui, las huelgas de Cananea y Río Blanco) para apoyar, así, al gobierno de Porfirio Díaz y su violenta estabilidad.

Mariano Azuela (1873-1952), en su novela *Los de abajo* (1915), es claramente un heredero de los pensamientos de Rabasa como intelectual. A lo largo de su narrativa, el concepto de “la bola” se cambia por “los de abajo”, que en un primer momento se identifica con el grupo de revolucionarios reunidos en torno a la figura de Demetrio Macías. La estructura con la que Azuela describe la revuelta parece ser a su vez uno de los legados que dejó la llamada Novela de la Revolución⁴: un grupo de desposeídos, reunidos a partir de una figura heroica (Macías, en la novela), con un intelectual al lado (el curro, Luis Cervantes) que los “guía” por donde conviene a sus propios intereses, desplazando los preceptos políticos y éticos más elementales. Los revolucionarios de Azuela no pueden desarrollar un proyecto político para la revolución en que participan, pues al contrario son usados casi como “chacales” de guerra por la facilidad de estos para la barbarie.

³ A propósito de la masa informe y deforme, Rodrigo Mier G. Cadaval ya ha elaborado un análisis parecido al propuesto en este texto, pero encaminado a desmontar el vocabulario puesto en “El matadero” de Esteban Echeverría, en donde se concluye, de igual manera, la forma en que discursivamente se ha tratado de exorcizar la “marea” informe que sería la multitud del proyecto nacional centralista. Las citas que se elaboran de Mier G. Cadaval se refieren, sí, a un texto argentino, pero con símiles concordancias con las novelas aquí estudiadas.

La multitud, como precisa Virno, vuelve a aparecer en esta historia para describir a los de abajo, a los pobres, a los indios, a los salvajes que se han revelado sin poder constituir un ente claro, sin poder constituir un plan con objetivos o siquiera un código de ética. El objetivo de Azuela es describir la barbarie en que se convirtió la revolución, y mostrar que la irrupción de estos casi-animales en la vida pública no llevará a nada.

Pero ¿quiénes son los de abajo? Para contestar esto deberemos analizar una serie de términos que ocupa el autor para referirse otra vez a los muchos que aparecen como sujetos de este conflicto; él les llama “nixtamaleros” (14), “una veintena de encuerados y piojosos” (28), “gorrudos” (60), “turbas entregadas a las delicias del saqueo..., nuestra raza, condensada en dos palabras: robar, matar” (67), “come vacas” (14), entre otras formas relacionadas con la barbarie y la pobreza. Además de estos términos, Azuela utiliza continuamente una animalización⁵ para referirse a sus personajes, partiendo del campo semántico de las bestias de carroña o de ganado: “potros” (82), “perros hambrientos” (84), “toros heridos” (86), “chacales” (56), generales militares como “zopilotes” (77), entre otras. Las metáforas utilizadas por Azuela dejan ver la caracterización que se da a la revolución de los muchos, a la revolución de los bárbaros y los animales. Una alegoría sobre la revuelta en *Los de abajo* deja ver cómo el autor piensa la inexistente política de la multitud: “La revolución es el huracán y el

hombre que se entrega a ella no es ya el hombre, es la miserable hoja seca arrebatada por el vendaval” (59). La revolución es violencia, y la fuerza humana, ética o política no existen en ella.

Observamos figuras como la del Güero Margarito, caracterizado con unos “ojos azules y muy malignos” (75), son clásicas en estas narraciones, en donde un hombre pobre se inviste de poder, se convierte en un asesino que actúa en nombre y bajo la cobija de la revolución; aquí una de sus afirmaciones: “—Yo, la verdad les digo, no creo que sea malo matar, porque cuando uno mata lo hace siempre con coraje” (109).

A partir de este vocabulario, podemos ver que Azuela describe la revolución mexicana casi como la máquina de guerra, también irreductible en la estructura del Estado, que Deleuze y Guattari estudian en las tribus guerreras de las praderas asiáticas y que caían como un huracán caótico sobre la civilización europea: “Llegan como el destino, sin causa, sin razón, sin respeto, sin pretexto... No se entienden cómo han llegado a la capital, sin embargo, ahí están, y cada mañana diríase que su número aumenta” (361). Esta frase bien podría estar en *Los de abajo* para referirse a la multitud de revolucionarios que llegan a las ciudades solo para saquearlas y destruirlas. De esta forma, el símbolo de la revolución en esta novela es el humo y el polvo provocado por la guerra constante (Azuela 68), y se representa a la revolución como si volviéramos al pasaje bíblico de Jesús y Multitud: “Humo de cigarro,

⁴ Pareciera que esta estructura narrativa permeó todo un modelo para hablar de las revoluciones, describiéndolas como caóticas y solamente entendibles a través de un personaje que condensa el raciocinio. Esto lo podemos ver perfectamente en la forma en que, en el siglo XX, es entendido el neo-zapatismo, en donde la mayoría de los indígenas zapatistas que se levantaron en armas fueron considerados “víctimas de la leva”, en palabras del entonces presidente Salinas de Gortari (Crónica de una rebelión), y la única voz con la cual discutir fue la del Subcomandante Marcos. Ésta, más que una problemática de representatividad al interior del movimiento, me parece, es una forma reaccionaria de entender una revolución en nuestra modernidad.

⁵ Interior del movimiento, me parece, es una forma reaccionaria de entender una revolución en nuestra modernidad.

olor penetrante de ropas sudadas, emanaciones alcohólicas y el respirar de una multitud; hacina- miento peor que el de un carro de cerdos” (108). Es la narrativa que ve “la irrupción del guerrero como personaje inquietante” (Deleuze y Guattari 362), y que disloca el ordenamiento del Estado.

Con estas dos narrativas que he planteado lo que intento hacer ver es el conflicto entre la multitud y el Estado que se reprodujo en la literatura mexicana, una literatura mexicana que tenía como objetivo formar sujetos políticos. Rabasa y Azuela escriben para formar una idea en sus lectores: la solución a los problemas sociales no está en la multitud ni en la revuelta, al contrario éstas siempre van a ser salvajes, desquiciadas, fraudulentas y, lo más importante, derrotadas. Rabasa escribe durante la dictadura de Porfirio Díaz, influenciado por el proyecto nacional de éste, y como buen intelectual llama al pueblo a dejar la política en manos del Estado; Azuela, por otro lado, escribe su novela luego de que pasara la revolución mexicana, promocionándola como testimonio real de lo acontecido, sin embargo su agenda política es clara. Como una sucesión discursiva, las ideas políticas de Rabasa en tanto a “la bola” fueron reproducidas por los, así llamados, narradores de la revolución, luego de terminado el conflicto armado. La Novela de la Revolución, paradójicamente, “al promulgar la despolitización, resultar ser anti-revolucionaria” (Bruceo-Novoa 43). A esto me refiero cuando hablo de una “gramática del Estado”, es decir una serie de ciertas reglas y formas en que se ha desarrollado una narrativa propia del Estado, la narrativa despolitizada, anti-revolucionaria y

en contra de la multitud. Esta serie de formas se reproducen como una tradición literaria, una tradición del pensamiento, y que sin duda tienen una repercusión en la forma en que los lectores leen las novelas, y también leen su propio mundo. Las figuras que han ocupado muchos escritores han formado de cierta manera el mundo, muchas de las veces desde la postura política de la hegemonía del Estado como forma y camino. Pero no por ello debemos pensar que no hay una escritura que se oponga a esta postura. Como hemos dicho, la gramática estructura un orden y construye sintagmas, controla, selecciona y redistribuye para conjurar los poderes y peligros del acontecimiento aleatorio (Foucault, *El orden* 14); sin embargo, como dice Michel de Certeau,

[C]uando la gramática vigila la “propiedad” de los términos, las alteraciones retóricas (desviaciones metafóricas, condensaciones elípticas, miniaturizaciones metonímicas, etcétera) señalan la utilización de la lengua por parte de los locutores en las situaciones particulares de combate lingüístico rituales o efectivos. Son signos de juegos de fuerzas. Competen a una problemática de enunciación (46).

Así quisiera retomar a la retórica como una desviación del sentido que ha inscrito la gramática, una desviación en manos de sujetos dispuestos a utilizar el lenguaje como táctica de emergencia. En esta última parte, y a manera de conclusión, retomaré esta idea de retórica para vincularla con el discurso de algunos movimientos sociales, en específico del EZLN, y para la emergencia de

ese sujeto incómodo llamado multitud, tratando de esbozar un juego propositivo y afirmativo que

muestre la otra capacidad del lenguaje para pensar la posibilidad de una política distinta.

Hacia una breve retórica de la multitud

De manera breve, a partir de aquí quisiera detenerme en ciertos discursos y narrativas que algunos movimientos sociales hoy en día utilizan para desplazar esas ideas, fijadas por la tradición, que desacreditan a la multitud como sujeto político. Es decir, esta tesis se centra en que ciertos sujetos sociales, agrupados por el plural de su propia constitución, desarrollan discursos o narrativas para reafirmar a la multitud como pieza fundamental de sus proyectos. Estas formas del discurso, a veces no tanto literatura pero sin duda formas retóricas, son la oportunidad de entender a la multitud fuera de la gramática del Estado.

Los movimientos sociales contemporáneos, retomando la discusión con la que empezó este artículo, pueden pensarse, en principio, como esa multitud a la que Virno se refirió en su análisis histórico puesto que, como aquí propongo, parten de una multiplicidad e identidad plural para funcionar como sujetos de la política. Alain Badiou sintetiza bien un análisis de esos nuevos actores sociales en su conferencia “Movimiento social y representación”, donde deja en claro que una de las condiciones para pensar la política en el siglo XXI es la acción colectiva y la naturaleza disruptiva ésta: “un movimiento, grande o pequeño, es algo que irrumpe el curso común de las cosas, y es algo que propone que vayamos hacia la igualdad” (s/p). Como podemos ver en varios ejemplos, estos movimientos sociales de carác-

ter emancipatorio (Sin Tierra en Brasil, Okupa en Europa, Las madres de la Plaza de Mayo en Argentina) más que luchar por apoderarse del poder del Estado, dislocan, con su aparición, el orden social para producir nuevas relaciones (económicas, sexuales, políticas) y mantenerse en una continua lucha en resistencia, así pues “el verdadero movimiento que define una organización no nos lleva ni a la lucha por el poder ni a una política de oposición, sino a una experiencia de pensamiento” (Mier, “Movimiento” 231).

Retomando lo propuesto por Virno, Antonio Negri y Michael Hardt repiensen también la actualidad de esta confrontación y proponen una red de movimientos sociales que se articulen desde una identidad múltiple. La tesis fundamental de estos dos último autores, partiendo del desarrollo de los estudios postmarxistas, es que hemos llegado a la era del Imperio, es decir, una nueva era del capitalismo donde los términos políticos en que éste se había pensado parecen insuficientes (proletariados, clase burguesa, lucha de clases); vivimos, así, una era de estado de guerra total además de global con “una duración indefinida, sin un término a la vista, [y con] la suspensión de la democracia... permanente” (*Multitud* 13). La nueva era que parte de esa misma guerra permanente está definida, en sus palabras, como el orden global del Imperio, un orden más allá del imperialismo y su soberanía sobre los Estados Nación: “lo que emerge hoy,

en cambio, es un <<poder en red>>, una nueva forma de soberanía, que incluye como elementos principales o nodos a los Estados-Nación, junto con las instituciones supranacionales, las principales corporaciones capitalistas y otros poderes” (*Multitud* 14).

Frente a esta nueva organización en forma de una red supranacional, los autores ponen como “alternativa” política a la multitud, no tanto como una nueva clase proletaria, sino también como la red de las distintos movimientos sociales (campesinos, obreros, indígenas, punks) que se oponen a la dominante: “La multitud se compone de un conjunto de singularidades, y aquí entendemos por singularidad un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a una uniformidad” (*Multitud* 127), es decir, la multitud como la conservación de estas diferencias sin la posibilidad de articularse o conformarse en algo homogéneo. Hasta aquí podemos decir que, hoy en día, lo que conocemos como movimientos sociales puede retomarse como el carácter multiforme y plural de la multitud, y a partir de aquí llegar a pensar que algunas proposiciones construidas por estos mismos sujetos parten de la ruptura del orden gramatical singular que ha pensado el Estado para la política.

Retomando la vida nacional y uno de los movimientos sociales más recientes en México, podemos decir que ciertas afirmaciones del movimiento estudiantil en México en el 2012 vuelven sobre esta referencia. En el marco de las elecciones para la presidencia de la república también aparece el espectro de la multitud en el #YoSoy132, que retoma su nombre de 131 estudiantes de la Universidad Iberoamericana que iniciaron una serie de demandas a propósito de las elecciones. Al formularse el nombre del movimiento se incluye un número al total de los inaugurales uni-

versitarios (131+1= 132) como modo de sumarse al colectivo, como forma de incluirse en los primeros manifestantes del movimiento. Fuera del alcance o consistencia política del #YoSoy132, la forma en que se autonombran llama a la colectividad: en las marchas realizadas, estudiantes inconformes desplazan la gramática singular e identitaria del YoSoy y conjuran a los 131 estudiantes cuando en sus playeras se pinta el nombre del movimiento. El movimiento de la APPO en el 2006, en otro ejemplo, también muestra cierto acercamiento a este lenguaje: el movimiento empezó a raíz de las peticiones del sindicato de maestros a convocar a los oaxaqueños a una Asamblea Popular del *Pueblo* de Oaxaca, “pero se produjo una mutación” (Estevea 315), un cambio dentro de la gramática utilizada. Luego de la avalancha de colectivos y organizaciones diversas que acudieron a las reuniones, los inconformes decidieron cambiar su nombre a Asamblea Popular de *Pueblos* de Oaxaca, diversificando el movimiento y conduciéndolo también a lo colectivo.

Pero sin duda el ejemplo más recurrente viene del EZLN y la forma en que han desarrollado un discurso múltiple, crítico, que va más por la diferencia que por la unicidad. Podemos decir, para empezar, que en el primero de enero de 1994 el pasamontañas, como uno de los símbolos de la multitud, se hace presente, por primera vez, en los noticieros nacionales e internacionales. En las pantallas y fotografías, el perfil de los guerrilleros está cubierto de un color oscuro.

No habrá más rostros entre ellos que el que comparten todos y a la vez nadie. El Estado clama la “verdadera” identidad de los guerrilleros y ellos la muestran en una máscara, en una metáfora. El pasamontañas fue, primero que nada, parte del uniforme militar en la avanzada de las tropas insurgentes; su uso respondía, entre otros significados, a protocolos de seguridad

para los mandos militares del Ejército Zapatista, e incluso la diferencia de rango se notaba, entre otros detalles, por su uso (de Vos 365). Luego de su función militar, y al trascurrir esa otra guerra sin armas que emplea el EZLN, el uso del pasamontañas se carga de un capital importante para el movimiento. Rápidamente el instrumento se difunde en las filas de los zapatistas: cualquier base de apoyo, miliciano o guerrillero utiliza la máscara, y ésta se vuelve el elemento representativo para los indígenas rebeldes y el símbolo internacional del nuevo zapatismo. Dice Juan Villoro, en su ensayo *El guerrillero inexistente*, que la máscara es una “de las estrategias centrales de esta escaramuza virtual” (s/p); su uso otorga una identidad espectral, hace a los guerrilleros “vengadores anónimos” a partir del levantamiento del 94. Como Villoro, muchos intelectuales, académicos y los mismos zapatistas tratan de darle una explicación estratégica al pasamontañas. Por ejemplo, en su entrevista en el programa *El loco de la colina* en la TV Española, el mismo Subcomandante Marcos afirma que el pasamontañas es un instrumento más de la colectividad: “El pasamontañas, el cubrir el rostro, significa no reafirmar la identidad propia sino la identidad colectiva de este movimiento”.

Desde estas lecturas⁶ nos damos cuenta

cómo el zapatismo trata de retomar esta tensa división entre los muchos y el uno, entre el plural y el singular. Así, antes el miliciano escondía sus rasgos detrás de la máscara como protección militar, pero hoy la identidad plural del movimiento está fundida en el uso del rostro cubierto. Kristine Vanden Berghe, a propósito de la narrativa de los zapatistas, también señala que el pasamontañas no tardó en convertirse en un importante material discursivo que resta importancia a la individualidad: “Entre los guerrilleros, cada uno es todos y todos son cada uno... Ya no lo consideramos [al pasamontañas], entonces, en función del color oscuro con el que permite al Subcomandante cubrirse, sino como un signo de la falta de trascendencia de la voz individual en el ejército zapatista y de la identidad plural, cambiante, poco definida y aún menos significativa en Marcos” (Narrativa 79). Pero el pasamontañas es sólo uno de los elementos de esta propuesta metafórica.

Uno de los relatos más importantes, en este sentido, es aquél dónde, a propósito de la pregunta por la verdadera identidad del Subcomandante Marcos, se vuelve a desplazar la identidad singular del sujeto político por una diversa, múltiple y diferente:

⁶ Una lectura parecida hace Margo Glantz, en su ensayo “Paz y Marcos: máscaras y silencios”, donde nos dice que el uso del pasamontañas responde a varias interrogantes sobre el movimiento; una máscara y palabra sospechosa que pueden caer en un narcisismo intelectual, pero que también contiene una visión en sí mismo muchas veces paradójica: “El rostro indígena es comunitario, anónimo, y el de Marcos singular, destaca por sus rasgos, por su nariz... por su pipa, por su color facial: la máscara que reitera el carácter colectivo de los indígenas, aísla al subcomandante” (6). En más de un crítico encontramos esta misma reflexión en torno a la colectividad-singularidad de Marcos-movimiento. Sin embargo, Margo Glantz también acepta que cuando el Estado trata de quitar esa máscara, cuando pide que los indígenas “den el rostro” lo que trata de hacer es mostrar una cara que sea compatible con sus lógicas individualizantes. Glantz nos dice que lo que hace el pasamontañas, paradójicamente, es realzar el anonimato del grueso de la multitud indígena, darles rostro y arrebatarlos.

Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en cu, judío en Alemania, ombudsmán en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México del fin del siglo XX, huelguista en la bolsa de Nueva York, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m., jubilado en plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo "¡Ya basta!" (EZLN, 243).

De manera muy similar, la figura de don Durito de la Lacandona, escarabajo quijotesco y personaje principal de varios de los relatos del Subcomandante Marcos, nos permite ver cómo el mismo insecto tiende al desdoblamiento, a una esquizofrenia que no nos permite fijar en un solo punto su identidad: "No hay nada más insensato en el México de hoy que ser indígena o joven rockero o caballero andante o escarabajo", dice Durito, 'así que el más insensato de los mexicanos es tu servilleta, porque soy las cinco cosas'"

(*Don Durito* 49). En este ejemplo tan lúdico hay cuatro Duritos visibles: el joven, el indígena, el caballero andante y el escarabajo, más una identidad que no nombra, que esconde y que refuerza la idea de su propia ruptura. En los dos pequeños relatos, tanto en el de Marcos como en el de Durito, un juego parecido de identidad se traza ya propiamente como ejercicio, juego y política en la narrativa. Es evidente que tanto escritor como personaje-escarabajo comparten esta característica de la ruptura de identidad.

En este sentido es que me refiero a la "retórica de la multitud", esta forma discursiva en que se desplaza el sentido singular del Estado y su forma de hacer política, liberando fuerzas que son producto de otras maneras del pensamiento. Como dice Kristine Vanden Bergue, la retórica que utilizan los zapatistas para definirse como movimiento mediante estos comunicados ha sido una de las formas discursivas en que las relaciones de poder se han subvertido; frente a las metáforas conservadoras que habían utilizado los intelectuales –Mariano Azuela, Octavio Paz– para hablar de los indígenas (las piedras, los vegetales, los animales, los infantes), los zapatistas, a la hora que escriben sus propias narrativas como cuentos emplean ciertas metáforas que rompen con el orden sensible de la ciudad letrada: "el discurso del EZLN ha cambiado algunas imágenes básicas que circulaban sobre la relación entre aquellos sectores del pueblo que no hablaban por sí mismo y los intelectuales que debían representarlos. Este discurso implica una transición importante, ya que cambia la relación entre el intelectual y los 'sin voz'" (Vanden Bergue, "*Los sin voz*" 133).

La gramática que ha formado el Estado en su escritura, y que se ha transmitido por mucho tiempo en discurso varios que conforman una

sola manera de decir y hacer, “cancelará durante muchos años la posibilidad de pensar en la noción misma de ‘movimiento’ (social, plural o de masas) en América Latina” (Mier, “La informe” 76). La concentración de estas dos fuerzas en pugna y el acomodo del discurso han definido históricamente la posibilidad o imposibilidad de nuestro pensamiento político y los sujetos que lo enuncian. La escritura del texto fundacional definirá una forma de narrativa política que, sin embargo, hoy en día se encuentra en crisis:

Como se ha tratado de mostrar, el escenario de lo futuro posible, así como la definición del presente, quedó sellado en el relato por el juego entre dos facciones encontradas. Fuera de ellas, el campo de lo social se disuelve en una masa informa y deforme sin presente, futuro, cohesión o razón... Se trata de una cierta “división de lo sensible” en la que, durante cerca de dos siglos, se escribió en América Latina el triunfo de las

fuerzas centralizadoras del Estado y la derrota de la diferencia social y de sus fuerzas dispersantes (Mier, “La informe” 76-77).

Finalmente, esa crisis en la que resurge aquel problema organizacional de política resurge en nuestros días. Esto lo podemos ver en el síntoma que representa la canción Multiviral de la agrupación Calle 13, de la cual sustraigo el segundo epígrafe de este texto. Como vemos en la canción, la fuerza retórica de la multitud está puesta en marcha para desestabilizar al propio Estado. El movimiento, como el 15-M en España o el #YoSoy132 en México, aparece para perturbar el orden del Estado, y el orden del discurso en que este se ha acomodado. El orden es la forma singular en que se ha querido pensar siempre la política, borrando las diferencias y desechando lo sobrante; sin embargo, la irrupción de la política de los muchos propone otras formas de pensar otros mundos.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México; Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Azuela, Mariano. *Los de abajo*. Santiago de Chile; Editorial Andrés Bello, 2000.
- Badiou, Alain. “Movimiento social y representación política” (Conferencias del 24 y 25 de abril del 2000, Buenos Aires). *Grupo Acontecimiento* 19-20 (2000), s/p.
- Bruce-Novoa, Juan. “La novela de la Revolución Mexicana: la topología del final”. *Hispania* 74, (1991). pp. 36-44.
- Culler, Jonathan. *Breve introducción a la teoría literaria*. Barcelona; Crítica, 2000.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. Vol. 1. Artes de hacer*. México; Universidad Iberoamericana, 1996.
- De Vos, Jan. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México; Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Deleuze, Gilles y Feliz Guattari. “Tratado de nomadología. La máquina de guerra” en *Mil mesetas*. Valencia; Pretextos, 2008.
- Entrevista al Subcomandante Insurgente Marcos. *El loco de la colina*. 14 de julio de 2006 en <<http://www.youtube.com/watch?v=1VO3pRRQmDc>>.
- Esteva, Gustavo. “APPología” en *Los movimientos sociales y el poder; La otra campaña y la coyuntura política mexicana*. Guadalajara; Brigada Callejera, Cuadernos de la resistencia y Taller editorial la Casa del mago, 2007, pp. 313-346.
- EZLN. *Documentos y comunicados. Vol. 1*. México; Era, 1994. Col. Problemas de México.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México; Siglo XXI, 2010.
- *El orden del discurso*. México; Tusquets, 1970.
- Glantz, Margo. “Paz y Marcos: máscaras y silencios”. *La Jornada Semana*, pp. 4-7. 20 de septiem-

bre de 1998.

- Guzmán, Martín Luis. “La fiesta de las balas”. *Cuentos de la Revolución*. México; UNAM, 1993.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona; Debate, 2004.
- Mier, González Cadaval, Rodrigo. “La informe retórica de fluidos en *El matadero* de Esteban Echeverría” en *Análisis del discurso. Estrategias y propuestas de lectura*. México; Bonilla Artigas Editores y UAEM, 2012, pp. 63-81.
- , “Movimiento” en *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*. México; UNAM y Juan Pablo Editores, 2013, pp. 221-245.
- Monroy Álvarez, Roberto. *Literatura y movimiento: el uno y los muchos en los relatos de don Durito de la Lacandona*. Tesis de Licenciatura inédita. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Humanidades, 2013.
- Rabasa, Emilio. *La bola*. México; Océano, 2000.
- Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales: Las novelas nacionales en América Latina*. Colombia; FCE, 2004.
- Subcomandante Marcos. *Don Durito de la Lacandona*. San Cristóbal de las Casa; CIACH, 1999.
- Vanden Berghe, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del Subcomandante Marcos*. Frankfurt am Mein y Madrid; Vervuert e Iberoamericana, 2005.
- , “Los sin voz y los intelectuales en México. Reflexiones sobre algunos ensayos de Mariano Azuela, Octavio Paz y el EZLN”. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* 42 (2006): pp. 131-152.
- Villoro, Juan. “El guerrillero inexistente”. *Imagen*, abril-mayo de 1998. Disponible en <http://www.analitica.com/bitbliblioteca/villoro/guerrillero.asp> [revisado el 8 de junio del 2012].
- Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Madrid; Traficante de sueños, 2003 [disponible también en la red].
- Zapatistas, crónica de una rebelión*. La Jornada y Canal 6 de julio. 2003. Videograbación.