

Judith Butler

Cuerpos aliados y lucha política

Hacia una teoría performativa
de la asamblea

Traducción de María José Viejo



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

CUERPOS EN ALIANZA Y LA POLÍTICA DE LA CALLE

En el primer capítulo he planteado que la política de género tiene que establecer alianzas con otras poblaciones afectadas por la precariedad, en el sentido amplio de la palabra. He señalado ciertas formas de movilización que reivindican los derechos de las minorías de género o de las personas desacordes con el género asignado; movimientos que reclaman el derecho de toda persona a andar libremente por las calles, a conservar su empleo y a resistirse al acoso y al maltrato, a la patologización y la criminalización que sufren. Para que la lucha por los derechos de las minorías sexuales y de género tenga el cariz de una búsqueda de justicia social, es decir, para que sea caracterizada como un proyecto democrático radical, es preciso que se reconozca que somos algo más que un grupo que se ha visto, o puede ser, sometido a la precariedad y la privación de derechos. Además, los derechos por los que luchamos son de carácter plural y no se limitan a la identidad; es decir, que no es una lucha a la que únicamente puedan adscribirse unas identidades en concreto, sino que se trata de una lucha que sin duda quiere ampliar lo que entendemos por «nosotros». Podríamos decir que el ejercicio público del género, de los derechos de género, es ya en sí mismo un movimiento social; en nuestro caso, un movimiento social que se apoya en los vínculos que unen a las personas más que en cualquier noción de individualismo. Este movimiento quiere poner coto a todos los regímenes militares, disciplinarios y regulatorios que nos exponían a la precariedad. Aunque no pueda negarse que hay un sinnúmero de enfermedades y desastres naturales que

pueden hacer la vida precaria, no es menos cierto que —tal como hemos visto en Nueva Orleans en el año 2005, cuando azotó el huracán Katrina— la forma como se manejan (o no se manejan) las enfermedades por parte de las instituciones existentes, las medidas de prevención que se toman en ciertas zonas frente a los desastres naturales, protegiendo a ciertos sectores de la población pero abandonando a otros, todo ello, decimos, provoca una clarísima distribución demográfica de la precariedad. Es algo que podemos constatar en toda su amplitud entre los sin techo y los pobres, pero también entre quienes se ven expuestos a la inseguridad y a un futuro dudoso cuando se destruyen las infraestructuras de la vida, o cuando el neoliberalismo sustituye la concepción asistencial de las instituciones socialdemócratas por una ética empresarial que exhorta a toda persona, incluso a las más desvalidas, a hacerse cargo de su vida sin depender de ninguna institución ni de nadie más. Da la impresión de que en nuestra época se libra una guerra contra la idea de interdependencia, contra lo que en otro lugar he denominado una «red social de manos» que trata de minimizar la inhabilitabilidad de las vidas. Esos derechos plurales, que hemos de considerar colectivos y corporeizados, no son algo a lo que apelemos para establecer la naturaleza del mundo que cualquiera de nosotros debería ser capaz de habitar. Se trata más bien de derechos que surgen cuando se entiende que la precariedad se distribuye de manera desigual entre la población, y que la lucha para contenerla, o para resistir a semejantes condiciones, debe basarse en la idea de que todas las vidas deben recibir el mismo trato y que todas deben tener el mismo derecho a ser vividas. De aquí se deriva, además, que la propia forma de la resistencia, esto es, la manera en que las comunidades afrontan la precariedad, constituye un ejemplo ideal de los mismos valores por los que luchan dichas comunidades. Creo que las alianzas que han establecido para ejercitar los derechos de las minorías de género y sexuales deben construir vínculos con su propia población, aunque resulte difícil, y establecer además todos los lazos necesarios con otras poblaciones sometidas en nuestros días a una precariedad provocada. Este proceso de vinculación, aun siendo complicado, es de todo punto necesario, pues quienes integran las minorías sexuales y de géne-

ro alojan en sí mismos la diversidad, término que, por cierto, no es lo suficientemente preciso para transmitir lo que quiero decir. Ese colectivo agrupa a personas de clases, razas y religiones distintas, pero también a individuos pertenecientes a distintas comunidades culturales y lingüísticas.

Con el término *alianza* no me refiero únicamente a una forma social del futuro; en ocasiones se trata de algo latente, o incluso constituye la estructura verdadera de nuestra formación como sujetos, por ejemplo, cuando la alianza tiene lugar en el interior de un solo sujeto, cuando es posible decir: «Yo mismo soy una alianza o me alío conmigo mismo o con mis diversas vicisitudes culturales». Lo único que quiere decir esto es que ese *yo* se niega a dejar al margen su carácter de minoría o de ejemplo vivo de la precariedad en favor de cualquier otro rasgo; es como si dijera: «Yo soy la complejidad que soy, y ello implica que establezco relaciones con los demás que son consustanciales a cualquier invocación de ese yo». Esta perspectiva, de la cual se deriva la relacionabilidad social en el pronombre de primera persona, nos obliga a captar la deficiencia de las ontologías identitarias para reflexionar sobre el problema de la alianza. Aquí no se trata de que yo sea un cúmulo de identidades, sino que soy de por sí una reunión, una asamblea; más aún, soy una asamblea general o un *ensamblaje* (*assemblage*), tal como lo ha denominado Jasbir Puar siguiendo a Deleuze.¹ Pero puede que lo más importante de todo sean esas formas de movilización propiciadas por un sinnúmero de personas que cada vez son más conscientes de que corren el riesgo de perder sus empleos y sus viviendas, a manos estas últimas de los bancos; propiciadas por individuos que sufren riesgos bien distintos: el acoso en las calles, la criminalización, el encarcelamiento y hasta la patologización de sus vidas; por sujetos de razas y religiones diferentes pero cuyas vidas son justamente consideradas indispensables por quienes hacen la guerra. Desde mi punto de vista, esta perspectiva nos obliga a emprender una lucha mucho más generalizada contra la precariedad, de manera que esta se perciba como una muerte lenta, como un tiempo dañado o una exposición a la pérdida arbitraria, a los daños o a la indigencia que escapa a nuestras manos. No se trata de conseguir una igualdad que nos haga caer a todos en unas condiciones

igualmente invivibles. Al contrario, se trata de exigir una vida vivible que pueda ser aplicable tanto para quienes plantean dicha reclamación como para quienes demandan una distribución equitativa de los bienes públicos. Y es que lo contrario de la precariedad no es la seguridad, sino más bien la lucha por un orden social y político igualitario en el que pueda darse una interdependencia entre las personas que sea asumible para la vida; esta sería al mismo tiempo la condición de nuestro autogobierno en un sistema democrático, y su forma sostenida en el tiempo sería uno de los objetivos obligados de esta misma gobernanza.

Aunque pueda parecer que me he alejado del tema del género, no es el caso, ni mucho menos. Una de las cuestiones que todo grupo que defienda la emancipación de las mujeres, de las minorías sexuales y de las minorías de género debe plantearse es la siguiente: ¿qué hacemos cuando algunos gobiernos estatales o incluso organizaciones internacionales salen en defensa de nuestros derechos simplemente para iniciar campañas manifiestamente contrarias a la inmigración (como ha sucedido en Francia y los Países Bajos), o cuando ciertos Estados llaman la atención sobre su historia relativamente progresista en lo que concierne a los derechos humanos de las mujeres, las lesbianas y los homosexuales y las personas transgénero para desviarla de su historia atroz en materia de derechos humanos cuando estos conciernen a aquellos colectivos cuyos derechos a la autodeterminación, a la libre movilidad y a la asamblea y reunión se ven denegados (como sucede, por ejemplo, con la campaña de «lavado rosa» [*pinkwashing*] con la que Israel, erigiéndose en defensor del turismo gay, trata de desviar la atención de la profunda criminalidad de su ocupación, de su confiscación de tierras y su política de expulsión forzosa)? Aun cuando deseemos, y mucho, ver reconocidos los derechos que nos corresponden, tenemos que oponernos a la utilización de ese reconocimiento público de nuestros derechos que solo trata de desviar la atención y ocultar la masiva conculcación de los derechos de algunos colectivos, entre los cuales se encuentran mujeres, *queers* y minorías sexuales y de género, que en Palestina viven privados de los derechos básicos de todo ciudadano. Volveré a este tema en el capítulo 3, donde reflexionaré sobre lo que lleva consigo aliarse con otras personas, pero ade-

más sobre lo que implica vivir con otros. Como intentaré demostrar, una política de alianza se apoya en una ética de la cohabitación, y de hecho es uno de sus requisitos fundamentales. Pero por el momento solamente mencionaré que si la atribución de derechos a un grupo concreto de personas se ve instrumentalizada por la conculcación de derechos básicos de otro, entonces aquel se verá obligado a rechazar los términos en que se le conceden el reconocimiento político y legal así como sus propios derechos. Esto no quiere decir que tengamos que renunciar a nuestros derechos ya reconocidos; tan solo habrá que asumir que estos derechos únicamente adquieren importancia en el marco de una lucha más amplia por la justicia social, y que si están distribuidos de manera diferenciada, entonces es que la desigualdad se ha instaurado en la sociedad gracias a la utilización de los derechos para gays y lesbianas por razones de estrategia política. Por ello quiero recordar que el término *queer* no alude a la identidad de una persona, sino a su alianza, y que, por su propia significación como algo anómalo, peculiar, es una palabra que podemos aplicar cuando establecemos alianzas incómodas o impredecibles en la lucha por la justicia social, política y económica.

En las calles y plazas de las ciudades tienen lugar manifestaciones multitudinarias que en los últimos tiempos son cada vez más frecuentes. Generalmente responden a objetivos políticos de carácter distinto, pero en todas sucede algo similar: los cuerpos se reúnen, se mueven y hablan entre ellos, y juntos reclaman un determinado espacio como espacio público. Naturalmente, sería fácil describir estas manifestaciones, o, por extensión, estos mismos movimientos, como cuerpos que se reúnen para plantear sus reivindicaciones en un espacio público; pero esta formulación presupone que el espacio público es algo dado, que ya existe y se reconoce como tal. Pero si no somos capaces de entender que, cuando las multitudes se reúnen, lo que está en juego, aquello por lo que se lucha, es justamente el carácter público del espacio, nos estamos olvidando de algo esencial en estas manifestaciones públicas. Y es que no puede negarse que tales

movimientos han dependido de la existencia previa del asfalto, de la calle y de la plaza, y ciertamente se han congregado en plazas cargadas de historia como la de Tahrir, pero no es menos cierto que las acciones concertadas se apoderan del espacio, hacen suyo el suelo y animan y organizan la arquitectura del lugar. Aunque insistamos mucho en las condiciones materiales que hacen posible las asambleas y discursos públicos, también debemos preguntarnos cómo es que ambos reconfiguran la materialidad del espacio público y producen, o reproducen, el carácter público de ese entorno material. Sin embargo, cuando la multitud sale de la plaza y se traslada a las calles laterales o a algún callejón, a barrios en donde las calles no están asfaltadas, entonces sucede algo más.

En ese momento, la política ya no se define como una actividad exclusiva de la esfera pública, de esa esfera distinta de la privada, sino que cruza repetidamente las líneas que separan a ambas, llamando la atención sobre la forma en que la política está ya presente en el hogar, en la calle o en el barrio, incluso en los espacios virtuales que no están constreñidos por la arquitectura de la casa o la plaza pública. Por lo tanto, cuando pensamos en lo que significa formar una multitud, una multitud creciente, y lo que significa moverse por el espacio de una manera que cuestiona la distinción entre lo público y lo privado, se ve que los cuerpos en su pluralidad reclaman lo público, encuentran y producen lo que es público a través del apropiamiento y la reconfiguración de los entornos materiales; y estos, a su vez, son parte de la acción, pero al mismo tiempo actúan cuando se convierten en el soporte de la acción. Es lo que sucede cuando los camiones y tanques pierden su operatividad y súbitamente alguna persona se encarama a ellos para dirigirse a la multitud: el instrumento militar se convierte entonces en el soporte o plataforma de una resistencia no militar, cuando no en una resistencia a los militares mismos; y en esas condiciones, el entorno material se reconfigura por la vía de la acción o, dicho a la manera de Brecht, se *refuncionaliza*. Y ahí es cuando tenemos que repensar nuestras ideas acerca de la acción.

En primer lugar, nadie puede exigir una movilización o asamblea libre sin moverse y reunirse junto con otras personas. En

segundo lugar, la plaza y la calle no solo son los soportes materiales de la acción, sino que también son parte de cualquier teoría de la acción pública y corporal que podamos proponer. La acción humana depende de toda clase de apoyos, ya que siempre es una acción apoyada. Conocemos estudios sobre la discapacidad en los cuales se asegura que la capacidad para moverse está supeditada a instrumentos y superficies que hacen posible el movimiento, y que el movimiento de los cuerpos es apoyado y facilitado por objetos no humanos y por su particular capacidad para la acción. En el caso de las asambleas públicas podemos ver con toda claridad que no solo se lucha por el espacio público, sino que también es una lucha, tan importante como la anterior, acerca de las distintas maneras en que los cuerpos serán apoyados en el mundo: es la lucha, entre otras cosas, por el empleo y la educación, por una distribución equitativa de los alimentos, por una vivienda digna, por la libertad de movimientos y la libertad de expresión.

Como es natural, esto nos genera un dilema. Es cierto que no podemos actuar sin apoyos, pero también es verdad que tenemos que luchar por el apoyo que nos permita actuar o que sea parte esencial de nuestra acción. En el caso de Hannah Arendt, es justo la idea romana del espacio público lo que está en la base de su comprensión de los derechos de reunión y libertad de expresión, pero también en su concepción de la acción y del ejercicio de los derechos. Arendt pensaba sin duda en la polis griega y en el foro romano cuando sostenía que toda acción política requiere un «espacio de aparición». Como apunta en una de sus obras: «La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-Estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge del actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén».² El «verdadero» espacio está entonces «entre la gente», lo que significa que, al mismo tiempo que tiene lugar en un sitio concreto, la acción configura un espacio que en esencia pertenece a la alianza misma. Para Arendt, esta alianza no está ligada a su ubicación. De hecho, la alianza lleva consigo su propia localización, y esta se puede cambiar sin dificultad. Según Arendt, «la acción y el discurso crean un espacio entre los participan-

tes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar». ³

Entonces ¿cómo podemos entender esta concepción del espacio político que se puede cambiar tan fácilmente? Aunque Arendt sostiene que la política requiere un espacio específico de aparición, a la vez afirma que ese espacio es lo que genera precisamente la política. «Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres [*sic*] no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita.» ⁴ Algo de lo que dice aquí es claramente cierto. Tanto el espacio como su localización se crean a través de la acción plural. Y, sin embargo, para Arendt, la acción, en su libertad y capacidad, tiene la facultad exclusiva de crear ubicación. Este punto de vista olvida, o niega, que la acción es apoyada siempre, y que es siempre corporal, incluso en sus formas virtuales, como voy a sostener más adelante. Los soportes materiales de la acción no son solo parte de esta, sino que también se lucha por ellos, sobre todo en aquellos casos en que se lucha por la comida, el empleo, la movilidad y el acceso a las instituciones. Si queremos reconsiderar el espacio de aparición con el fin de entender el poder y el efecto de las manifestaciones públicas de nuestra época, tendremos que examinar más detenidamente las dimensiones corporales de la acción, lo que el cuerpo necesita y lo que puede hacer, ⁵ sobre todo cuando pensamos en los cuerpos reunidos en un espacio histórico que experimenta una transformación histórica por medio de su acción colectiva: ¿qué es lo que los mantiene juntos en ese lugar?, ¿cuáles son sus condiciones de poder y de persistencia con respecto a su precariedad y su exposición?

A continuación quisiera reflexionar sobre el camino que nos permite transitar desde ese espacio de aparición hasta la política de la calle que está desarrollándose en nuestros días. Dicho esto, quisiera aclarar que no aspiro a reunir todas las formas de manifestación que hemos presenciado en los últimos tiempos, algunas de las cuales son meramente circunstanciales, otras están imbricadas en movimientos sociales y políticos que ya existen o son recurrentes, y algunas otras son revolucionarias en el amplio

sentido de la palabra. Solo deseo reflexionar sobre lo que podría reunir a estas congregaciones, estas manifestaciones públicas que se han ido desarrollando a lo largo del invierno de 2011, entre las cuales encontramos manifestaciones en contra de los regímenes dictatoriales del norte de África y de Oriente Medio, pero también protestas contra la creciente precarización de los trabajadores en Europa y en el hemisferio sur; ha habido asimismo manifestaciones en defensa de la educación pública en Estados Unidos y Europa y, más recientemente, en Chile; y por lo demás, reuniones públicas en las que se reivindicaba que la calle fuese un espacio seguro para las mujeres y para las minorías sexuales y de género, transexuales incluidos, pues a estos últimos se los castiga con harta frecuencia con alguna forma de violencia, sea legal o ilegal, cuando aparecen en público. En sus manifestaciones, los *queer* y las personas transexuales reclamaban calles seguras, y para conseguirlo, decían, había que mantenerlas libres de los policías que son cómplices de la delincuencia; en especial, cuando apoyan a alguna organización delictiva, o cuando ellos mismos actúan de manera ilegal contra las minorías sexuales y de género a las que supuestamente deben proteger. Las manifestaciones son una de las pocas formas que tenemos de superar la fuerza policial, sobre todo cuando adquieren tal envergadura, tal capacidad de maniobra, que no pueden ser contenidas por la policía, y además cuando disponen de los recursos necesarios para regenerarse.

Puede que estemos ante uno de esos momentos o intervalos anarquistas en los que la legitimidad de un régimen o de sus leyes se pone en duda, pero no existe todavía un régimen nuevo que ocupe su lugar. Es en este intervalo cuando los cuerpos reunidos dan forma a un tiempo y espacio nuevos para la voluntad popular, que no es una voluntad idéntica ni unitaria, sino una voluntad caracterizada por la alianza de cuerpos distintos y adyacentes cuya acción e inacción exige un futuro distinto. Juntos ejercitan el poder performativo para reclamar lo público de una manera que todavía no está recogida en la ley y que no podrá nunca estar recogida del todo. Y aquí la performatividad no solo atañe al discurso, sino también a las reclamaciones expresadas a través de la acción corporal, de los gestos, los movimientos, la congregación,

la persistencia y la exposición de los cuerpos a posibles actos violentos. ¿Cómo entendemos esta acción conjunta que abre el tiempo y el espacio en el exterior y que va en contra de la arquitectura y la temporalidad del régimen establecido, que reclama la materialidad, descansa sobre sus apoyos y se basa en sus propios aspectos materiales y técnicos para reformular sus funciones? Una acción así reconfigura lo que será público y el mismo espacio de la política.

Aunque recurro a ella para aclarar mi propio punto de vista, no comparto la opinión de Hannah Arendt. Su obra me sirve de apoyo en estas páginas, pero en algunos puntos me opongo también a ella. Y es que su punto de vista acaba condenado por su propia política de género, pues se basa en una distinción de los ámbitos público y privado que deja la esfera de la política para los hombres y la labor reproductiva para las mujeres. Si hay un cuerpo en la esfera pública es masculino y sin apoyo alguno, presumiblemente libre para crear, pero no creado por sí mismo. En cambio, el cuerpo de la esfera privada es femenino; un cuerpo que envejece, extraño, ingenuo y siempre prepolítico. Aunque fue una filósofa de la natalidad, como bien sabemos por Adriana Cavarero,⁶ Arendt entendió que esa capacidad de traer algo al mundo es una función del discurso político y de la acción política. De hecho, cuando los ciudadanos varones entran en la plaza pública para debatir cuestiones de justicia, venganza, guerra y emancipación, dan por sentado que la iluminada plaza pública es, en términos arquitectónicos, el teatro de su discurso. Su discurso se convierte en la forma paradigmática de la acción, físicamente separada del domicilio privado, el cual está envuelto en la oscuridad y reproducido a través de actividades que, estrictamente, no son del todo acciones en el sentido público. Los hombres pasan de la oscuridad privada a la luz pública y, una vez iluminados, hablan, y su discurso cuestiona los principios de justicia que en este mismo se articula, convirtiéndose en una forma de indagación crítica y de participación democrática. Para Arendt, que reflexiona sobre este escenario en el marco de la modernidad política, el discurso se entiende como el ejercicio corporal y lingüístico de los derechos. ¿Cómo podemos entender tales términos, *corporal* y *lingüístico*, en la teoría arendtiana, más allá de la división del trabajo por géneros?

Para Arendt, la acción política tiene lugar porque el cuerpo está presente. Aparezco ante otros y ellos aparecen ante mí, lo que significa que algún espacio entre nosotros permite nuestra aparición. Cabría esperar que esta aparición se dé en un espacio o que su organización material nos sirva de apoyo. Pero no es ese el argumento de Hannah Arendt. La esfera de la aparición no es sencilla, ya que da la impresión de que para surgir ha de haber un enfrentamiento intersubjetivo. Para los demás no somos un simple fenómeno visual, sino que además nuestras voces deben ser registradas y por tanto oídas. En términos corporales somos ya, de antemano, una forma de ser *para* el otro, que aparece en formas que no podemos ver ni oír; es decir, que corporalmente estamos presentes para otro cuya perspectiva no podemos anticipar ni controlar del todo. De manera que yo existo, en tanto que cuerpo, no solo para mí mismo, y ni siquiera en primera instancia para mí mismo, sino que encuentro mi yo si en última instancia me encuentro constituido y desposeído de la perspectiva de los demás. Así, para la acción política, debo aparecer ante los demás de maneras que no soy capaz de conocer, y de este modo mi cuerpo se establece por medio de perspectivas que no puedo habitar, pero que seguramente sí habitan en mí. Este es un punto importante, pues no solo se trata de que el cuerpo establezca mi propia perspectiva, sino que también es lo que desplaza dicha perspectiva y convierte ese desplazamiento en necesidad. Es algo que se percibe claramente cuando pensamos en los cuerpos que actúan juntos. Ningún cuerpo establece el espacio de la aparición, pero esta acción, este ejercicio performativo, solamente se da *entre* cuerpos, en un espacio que constituye la brecha entre mi cuerpo y el cuerpo de otros. Mi cuerpo, por tanto, no actúa en solitario cuando interviene en la política. De hecho, la acción emerge del *entre*, de una figura espacial que designa una relación que nos une al tiempo que nos diferencia.

No menos interesante y complicado resulta el hecho de que, para Arendt, el espacio de aparición no sea solo algo dado en términos arquitectónicos. Como ella misma apunta: «El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda constitución formal de la esfera pública y de las diversas formas de

gobierno, es decir, las diversas maneras en las que puede organizarse la esfera pública». ⁷ En otras palabras, este espacio de aparición no es un lugar que pueda separarse de la acción plural que trae consigo; no está fuera de la acción que él mismo invoca y constituye. Y, sin embargo, si aceptamos este punto de vista, tenemos que entender cómo se constituye la pluralidad que actúa. ¿Cómo se forma la pluralidad y qué soportes materiales son necesarios para su formación? ¿Quién entra en esta pluralidad y quién no?, ¿y cómo se decide eso?

Es más, ¿cómo podemos describir la acción y condición de esos seres disgregados de lo plural? ¿Qué lenguaje político tenemos en la recámara para describir esta exclusión y las formas de resistencia que quiebran, abriéndola, la esfera de la aparición tal como está delimitada en la actualidad? ¿Son los que viven en las afueras de la esfera de aparición los *presupuestos* desanimados de la vida política? ¿Son vida sin más o nuda vida? ¿Vamos a decir que los excluidos son simplemente irreales, desaparecidos, o que no tienen ningún tipo de existencia?; ¿que han sido apartados, en teoría, por estar socialmente muertos y no ser más que presencias espectrales? Si decimos algo así, no solo estaremos adoptando la posición de un régimen particular de aparición, sino que ratificaremos esa perspectiva, aun cuando justamente queramos ponerla en cuestión. ¿Estamos hablando de un estado de indigencia creado por las disposiciones políticas existentes, o bien se trata de que la indigencia es ratificada inadvertidamente por una teoría que adopta la perspectiva de quienes regulan y controlan la esfera de aparición?

En definitiva, lo que aquí se debate es si los desposeídos están fuera de la política y del poder, o si están en realidad experimentando una forma específica de indigencia política, además de formas concretas de la agencia política y la resistencia que muestran la vigilancia policial de que son objeto las fronteras de la propia esfera de aparición. Si decimos que los desposeídos se encuentran fuera de la esfera política —reducidos a formas despolitizadas del ser—, entonces implícitamente estamos aceptando la legitimidad de los modos dominantes de establecer los límites de lo político. De alguna manera, esto es lo que se desprende de la posición de Hannah Arendt, que asume el punto de vista interno

de la polis griega en lo que respecta a qué debe ser la política, quién debe ser aceptado en la esfera pública y quién debe permanecer en la privada. Este punto de vista hace caso omiso y devalúa esas formas de agencia política que justamente aparecen en los ámbitos considerados prepolíticos o extrapolíticos, y que irrumpen en la esfera de aparición como algo externo, ajeno, alterando la distinción entre lo externo y lo interno. Porque en los momentos revolucionarios o insurreccionales ya no estamos seguros de qué es lo que opera como espacio de la política, de la misma manera que a veces no sabemos en qué época nos hallamos exactamente, porque nuestro espacio-tiempo se ha visto tan radicalmente alterado que nos muestra su violencia y sus límites contingentes. Como ya dijimos, es algo que se puede observar cuando los trabajadores indocumentados se congregan en la ciudad de Los Ángeles para reclamar su derecho de reunión y su derecho a la ciudadanía sin ser ciudadanos, sin que legalmente puedan plantear tales reivindicaciones. Se supone que realizan una labor necesaria pero que se mantiene oculta a la vista, y de ahí que, cuando estos cuerpos laborantes aparezcan súbitamente en la calle actuando como ciudadanos, exijan ser idénticos a esos ciudadanos que no solo alteran la manera como ellos aparecen en la esfera pública, sino también la forma en que opera la esfera de aparición. De hecho, esta esfera se activa y desactiva cuando una clase explotada y trabajadora sale a la calle para hacerse presente y para expresar su rechazo a seguir siendo los invisibles de la esfera política.

El impulso que alienta la concepción de «nuda vida»⁸ de Giorgio Agamben procede justamente de la misma concepción de la polis que observamos en la filosofía política de Hannah Arendt, y yo diría que se ve amenazada por el mismo problema: si lo que queremos es considerar la exclusión como problema político, como parte de la política misma, entonces no puede decirse que aquellos seres que no aparecen o no tienen «realidad» en términos políticos no ocupan un lugar social o político, o que han sido expulsados y reducidos a su condición de simples entes (formas de lo dado excluidas de la esfera de la acción). Pero no hay que recurrir a nada tan extravagante metafísicamente si acordamos que una de las razones por las que la esfera política no puede ser

definida por la concepción clásica de la polis griega es que, en tal caso, no tendríamos ni podríamos utilizar un lenguaje capaz de referirse a las formas de agencia y resistencia asumidas por los desposeídos. Quienes se encuentran expuestos a la violencia sin la protección básica que proporcionan las leyes no están por ello fuera de lo político o desprovistos de toda forma de acción. Como es natural, necesitamos de un lenguaje que describa ese estado de exposición intolerable, pero este ha de reconocer todas las formas de acción y resistencia de esos grupos, todas las formas en que cuidan de los demás o establecen redes de apoyo.

Aunque Agamben se inspira en Foucault para articular una concepción de la biopolítica, su tesis de la «nuda vida» no se ve afectada por esta idea. De ahí que términos como estos no nos permitan describir las modalidades de agencia y acción adoptadas por los desplazados, los invadidos y los privados de sus derechos, ya que incluso la vida sin derechos forma parte de la esfera política, por lo que no queda reducida a la mera existencia, sino que, con harta frecuencia, es una vida enfurecida, indignada, que se levanta y resiste. Estar fuera de las estructuras políticas establecidas y legitimadas es estar todavía saturado de relaciones de poder, y esta saturación es el punto de partida de una teoría de la política que incluya las formas dominantes y las subyugadas, los modos de inclusión y legitimación, así como también los de deslegitimación y anulación.

Por fortuna, Arendt no siempre aplica la teoría desarrollada en *La condición humana*; por ejemplo, a comienzos de la década de 1960 vuelve a ocuparse de los refugiados y los desplazados, y en este contexto defiende el derecho a tener derechos.⁹ Se trata de un derecho cuya legitimidad no depende de una organización política en particular. Como ella misma afirma, el derecho a tener derechos es anterior y precede a cualquier institución política que pudiera codificar o tratar de garantizar ese derecho; y, al mismo tiempo, no procede de ninguna clase de ley natural. Es un derecho que nace cuando se ejerce, y que es ejercido por quienes actúan conjuntamente, en alianza. Quienes están excluidos de las organizaciones políticas existentes, quienes no pertenecen a ningún Estado-nación ni a ninguna otra configuración estatal de la época, solamente pueden ser tachados de «irreales» por aque-

llos que quieren monopolizar las condiciones de realidad. Y sin embargo, pese a que la esfera pública ha sido definida por medio de su exclusión, ellos actúan. Aunque se les haya condenado a la precariedad o a una muerte segura por negligencia sistemática, siguen actuando coordinados cuando se da el caso. Y esto es algo que podemos observar, por ejemplo, cuando trabajadores sin papeles se congregan en las calles sin que legalmente tengan derecho a hacerlo; cuando grupos de okupas toman edificios en Argentina para ejercer su derecho a una vivienda digna; cuando la población reclama una plaza pública que antes estuvo en manos de los militares; cuando los refugiados participan en sublevaciones colectivas en las que reivindican su derecho a la vivienda, a los alimentos y a la libre circulación; cuando la población se congrega sin estar amparada por la ley, sin tener permiso para manifestarse, con el fin de derribar un régimen injusto o criminal, o para protestar contra medidas de austeridad que destruyen las posibilidades de empleo y educación para muchísimas personas. O cuando sujetos que tienen legalmente vedada su aparición pública —caso de los transgénero en Turquía o de las mujeres que llevan velo en Francia— se presentan en plazas y calles para oponerse a ese estado delictivo y afirmar su derecho a la aparición.

La ley francesa que prohíbe llevar en público símbolos «ostensibles» de una religión y además impide a las mujeres ocultar el rostro, pretende crear una esfera pública en la cual la indumentaria sea reflejo de laicismo y la exhibición de la norma común. Cuando se prohíbe ocultar el rostro, en cierto sentido se está entrando en el ámbito del derecho a la aparición, en este caso, el derecho de las mujeres a aparecer sin velo. Pero al mismo tiempo se les está negando ese mismo derecho, por cuanto se les exige que desafíen las normas de su religión en pro de las normas públicas. Este acto de desafección religiosa se impone como algo obligatorio porque se entiende que la esfera pública debe dominar o negar toda forma de adhesión religiosa. Uno de los argumentos que suelen aducirse, sobre todo en Francia, es que las mujeres que llevan velo posiblemente no tienen otra opción, y esta idea sirve para *velar*, por así decirlo, los actos en que efectivamente se discrimina a las minorías religiosas reconocidas por la ley. Lo que sí pueden hacer estas mujeres *veladas* es no cum-

plir con esas formas de desafección religiosa y que condicionan su entrada en la esfera pública. Su aparición en la escena común, como en tantos otros casos, está ampliamente regulada. Que estas mujeres se vistan de un modo u otro en la esfera pública no es sino una regulación política de la indumentaria que puede mostrarse, pero aquí se las obliga también a *desvelarse*, primero para demostrar que pertenecen a la comunidad de los ciudadanos, y solo secundariamente, o en términos privados, como señal de su pertenencia a la comunidad religiosa. Es algo especialmente manifiesto en el caso de las mujeres musulmanas, cuya adscripción a modelos distintos en el ámbito público, en el laico y el religioso puede muy bien darse en paralelo y hasta solaparse. Y ello nos muestra claramente que, en estos casos, lo que llamamos «esfera pública» se construye a partir de exclusiones constitutivas y de formas obligatorias de renegación de lo propio. Paradójicamente, el mismo acto de quitarse el velo en cumplimiento de la ley es el que da carta de naturaleza a la «libertad de aparición», aunque esta se halla bastante comprometida y, a veces, no exenta de violencia.

De hecho, en las manifestaciones públicas que muy a menudo siguen a los actos de duelo colectivo —como sucedió en Siria antes de que la mitad de su población fuesen refugiados, cuando una multitud de dolientes se convirtió en blanco de la destrucción militar—, podemos observar cómo el espacio público existente es ocupado por personas que no tienen derecho a reunirse allí, que salen de zonas de no-aparición para transformarse en cuerpos que se exponen a la violencia y a la muerte cuando se congregan y permanecen en el lugar. En efecto, es su derecho a reunirse sin ninguna clase de intimidación ni de amenazas de violencia lo que es sistemáticamente atacado por la policía, por el ejército o por bandas organizadas, esto es, por mercenarios. Atacar esos cuerpos es atacar el derecho en sí mismo, ya que cuando aparecen y actúan en la escena pública están ejercitando un derecho fuera, en contra y delante del régimen en cuestión.

Aunque los cuerpos en la calle están expresando su oposición a la legitimidad del Estado, al mismo tiempo, lo que hacen, por el hecho de ocupar y persistir en la ocupación de ese espacio, es plantear el desafío en términos corporales, lo que quiere decir

que, cuando el cuerpo *habla* políticamente, no lo hace solo de manera oral o escrita. La persistencia del cuerpo en su exposición pone esa legitimidad en tela de juicio, y lo hace precisamente a través de una performatividad específica del cuerpo.¹⁰ Tanto los actos corporales como la gestualidad significan y hablan, y lo hacen por cuanto adoptan la forma de actuaciones y exigencias, dos elementos que, a la postre, están inextricablemente unidos. Cuando la legitimidad estatal es cuestionada justamente por esa forma de aparecer en público, el cuerpo en sí mismo ejerce un derecho que ha sido activamente combatido y destruido por las fuerzas militares y que, al resistirse a dicha fuerza, expresa su modo de vida, mostrando tanto su precariedad como su derecho a la persistencia. Este derecho no está contemplado en ninguna parte. No lo concede ninguna autoridad ni tampoco la legislación vigente, aunque puede que encuentre apoyo en ellas. En realidad es el derecho a tener derechos, el cual no está desarrollado en la ley natural ni en estipulaciones metafísicas, sino que más bien es la persistencia del cuerpo frente a esas fuerzas que tratan de debilitarlo o de erradicarlo; y esta persistencia requiere la utilización del espacio, cosa que solamente puede hacerse con ayuda de unos apoyos materiales que entran en juego y activan la movilización.

Para ser clara quisiera añadir que no estoy defendiendo un cierto vitalismo ni el derecho a la vida como tal. Lo que planteo más bien es que las reivindicaciones políticas son formuladas por cuerpos que se presentan y actúan, que se resisten y que continúan en condiciones bajo las cuales su simple insistencia amenaza con deslegitimar al Estado. Si bien es verdad que los cuerpos se exponen ante los poderes políticos, no es menos cierto que también reaccionan a su propia exposición, salvo en aquellos casos en que su propia capacidad de respuesta ha quedado seriamente mermada. Aunque no me cabe duda de que es posible aniquilar la capacidad de reacción en otra persona, no debe describirse la lucha de los desposeídos en este sentido. No obstante, también podemos equivocarnos si seguimos la otra línea, es decir, afirmando que todo poder lleva consigo su resistencia; pero cometeríamos un error si no consideráramos la posibilidad de que el poder no siempre trabaja de acuerdo con sus fines, y que

por lo tanto su rechazo puede traducirse en formas colectivas de cierta entidad. En tales casos, los cuerpos actúan como vectores de poder en los que la dirección de la fuerza no se puede invertir; son visiones corporeizadas que a través de la acción conjunta responden a la fuerza con otra clase y calidad de fuerza. Por un lado, estos cuerpos son productivos y performativos. Por el otro, solo pueden persistir y actuar cuando reciben apoyo, sea de los entornos, de la nutrición, del trabajo o de los modos de sociabilidad y pertenencia. Y cuando tales apoyos desaparecen y ellos se ven expuestos a la precariedad, los cuerpos se movilizan de otra manera, sacando partido de lo que tienen para proclamar que no puede haber vida corporal sin apoyo social e institucional, sin creación de empleo constante, sin redes de interdependencia y cuidado mutuo, sin el derecho colectivo a la vivienda y a la movilidad. No solo luchan por la idea de apoyo social y emancipación política, sino que además su lucha adopta una forma social propia. Y así, en los casos más ideales, una alianza representa el orden social que desea alcanzar a base de establecer sus propias modalidades de sociabilidad. Aun así, esta alianza no puede reducirse a un colectivo de individuos, pues, en sentido estricto, no son los individuos quienes actúan. Es más, la acción aliada ocurre precisamente *entre* quienes participan en ella, y este espacio intersticial no es algo ideal o vacío. Es el espacio de la sociabilidad y el apoyo, el espacio en que se da forma a una sociabilidad que no puede reducirse nunca a la perspectiva de la persona y que depende de estructuras sin las cuales no habría vida duradera y digna de ser vivida.

Buena parte de las manifestaciones multitudinarias y de las modalidades de resistencia que hemos presenciado en los últimos años no solo generan un espacio de aparición, sino que, en su afán por quebrar la relación entre el espacio público, la plaza común y el régimen actual, quieren apoderarse de los espacios establecidos y permeados por el poder existente. Por lo tanto quedan expuestos los límites de la política y roto el vínculo entre el teatro de la legitimidad y el espacio público; este teatro ya no está cómodamente establecido en el espacio público, ya que ahora este se encuentra en el centro de otra acción, de aquella que desplaza al poder que pide legitimidad adueñándose de su pro-

pio campo. En otras palabras, en la calle, los cuerpos reorganizan el espacio de aparición con el fin de impugnar y anular las formas existentes de la legitimidad política; y así como a veces ocupan o llenan el espacio público, la historia material de estas estructuras actúa igualmente sobre ellos, convirtiéndose en parte de la propia acción y reformulando la historia en el preciso momento en que ellos despliegan sus mejores estratagemas. Son actores subyugados y empoderados que tratan de arrebatarse la legitimidad a un aparato estatal existente, sobre el cual descansa la regulación del espacio público de aparición, para constituir ellos mismos su propio teatro legítimo. Al arrebatarse ese poder se crea un espacio nuevo, un nuevo *intersticio* entre los cuerpos, por así decirlo, que reclama el espacio existente por medio de la acción de una nueva alianza, y esos cuerpos son insuflados y animados por los espacios existentes justamente en los mismos actos que permiten recuperarlos y darles un nuevo sentido.

Esta lucha interviene en la organización espacial del poder, lo que supone, entre otras cosas, la distribución y restricción de las localizaciones espaciales en las que cualquier población podría aparecer. Esto quiere decir que se regulan los espacios en que la «voluntad popular» puede manifestarse, determinando cuándo y cómo tienen derecho a hacerlo. Esta restricción espacial y la consecuente designación de quiénes pueden presentarse en tales espacios —a los efectos, de quiénes pueden convertirse en objeto de aparición— implica una operación de poder que se manifiesta a través de la expulsión y la asignación diferencial.

¿Qué significa entonces aparecer en la política contemporánea? ¿Podemos considerar esta cuestión sin recurrir a los medios? Sabemos que aparecer quiere decir presentarse ante alguien, y que nuestra aparición ha de ser registrada por los sentidos, no solo por los nuestros, sino por los de otra persona. Si aparecemos tenemos que ser percibidos, es decir, nuestros cuerpos han de ser vistos y nuestras verbalizaciones oídas; en definitiva, el cuerpo debe entrar en el campo visual y auditivo de otra persona. Pero ¿acaso no existe, necesariamente, un cuerpo trabajador y un cuerpo sexual, además de un cuerpo con género y un cuerpo con alguna raza? La perspectiva de Arendt encuentra aquí sus limitaciones más evidentes, por cuanto el cuerpo, en su concepción, se

encuentra escindido en dos: el que se presenta en la escena pública para hablar o actuar, y el que es sexual y trabajador, femenino y extranjero, que está relegado al silencio y generalmente confinado en la esfera privada y prepolítica. Esta división del trabajo es lo que justamente se pone en cuestión cuando en la calle se reúnen vidas precarias con el fin de dar forma a alguna alianza con la cual poder reclamar un espacio de aparición. Si algún ámbito de la vida corporal actúa como condición determinante del aislamiento o rechazo en dicho espacio, entonces se convierte en una carencia estructural que domina y hace posible la esfera pública.

Somos organismos vivos que hablan y actúan, y como tales estamos claramente relacionados con una cadena interrumpida de vida. No solo vivimos entre otros seres vivos, sino que además nuestra perpetuación como criaturas biológicas depende de esas relaciones de interdependencia sobre las cuales se sustenta nuestra vida. Y sin embargo somos distintos de los demás seres, pues los actos y el habla nos han dotado de un carácter totalmente independiente. Si nos planteamos qué es lo que hace a la acción política algo propio del ser humano es únicamente porque nos permite observar que, cuando los cuerpos repudiados entran en la esfera pública, se establece también un lazo esencial entre el ser humano y los demás seres vivos. El cuerpo privado es condición determinante del cuerpo público en teorías como las de Hannah Arendt, pero también en organizaciones políticas del espacio que siguen activas en diversas formas (y que en la teoría arendtiana quedan en cierto modo naturalizadas). Aunque ambos, cuerpo privado y cuerpo público, no son del todo distintos (los cuerpos en privado a veces se *muestran* en público, y además toda exposición pública del cuerpo tiene sus momentos de privacidad), tal bifurcación es crucial a la hora de mantener la distinción entre público y privado y sus formas de rechazo y privación de derechos.

Considerar que el cuerpo puede, y debe, mantener una de sus dimensiones fuera de la vista, mientras que en público muestra otra totalmente distinta, puede que sea algo ilusorio. ¿Acaso no hay rastro de lo biológico en la esfera de aparición de los cuerpos? ¿No podríamos argumentar, siguiendo a Bruno Latour e

Isabelle Stengers, que la esfera de aparición es, a todos los efectos, algo que hemos de abordar desde el punto vista biológico, aquello en lo que debemos volcar nuestra capacidad de investigación? A fin de cuentas no puede uno manejarse en un entorno o procurarse alimento sin que su cuerpo aparezca en el mundo, y ahí no hay escapatoria posible a la vulnerabilidad y la movilidad que implica la aparición en el mundo, lo cual a su vez explica las formas de camuflaje y protección individual que imperan en el reino animal. En otras palabras, ¿cabe presentar entonces el momento de la aparición como algo necesariamente morfológico y decir que el cuerpo se presenta para hablar y actuar pero también para correr el riesgo de sufrir y conmoverse, amén de para implicarse con otros cuerpos, moverse en un entorno del cual depende su existencia, establecer una organización social para la satisfacción de sus necesidades? De hecho, el cuerpo puede aparecer y significarse de maneras que contradicen la forma en que se expresa o que rebaten que el habla sea su manifestación paradigmática. ¿Podríamos entender la acción, la gestualidad, la quietud, el contacto o el movimiento en conjunto, si quedarán reducidos a la verbalización del pensamiento por medio de la palabra?

El acto de hablar en público, aun formando parte de esta problemática división de funciones, se apoya sobre una dimensión de la vida corporal que, además de venirnos dada, es pasiva, opaca, y de ahí que quede excluida de la esfera política convencional. Por lo tanto cabe preguntarse: ¿qué regulación impide que el cuerpo pasivo, inherente al ser humano, se vuelque en el cuerpo activo? ¿Son estos cuerpos distintos y, si efectivamente lo son, qué política es preciso implantar para mantenerlos separados? ¿Acaso son dos dimensiones distintas del mismo cuerpo? ¿O son en realidad el fruto de una regulación determinada sobre la aparición de los cuerpos que es activamente impugnada por nuevos movimientos sociales, por todos aquellos que luchan contra la violencia sexual y en pro de la libertad reproductiva, en contra de la precariedad y defendiendo la libertad de movimientos? En estos casos se puede observar cómo, en el plano teórico, tiene lugar una cierta regulación topográfica —o incluso arquitectónica— de los cuerpos. Resulta significativo que sea precisamente esta

operación de poder —la exclusión y asignación diferencial de la manera y el momento en que el cuerpo puede aparecer, si es que puede hacerlo— la que no aparece en el pormenorizado análisis de la esfera política que Arendt efectúa. Es más, su enfoque de lo político está supeditado a esa misma operación de poder a la que no llega a considerar parte consustancial de la política.

Por consiguiente, en lo que respecta a su teoría política, acepto que la libertad no viene de ti o de mí; que puede aparecer —y de hecho, suele suceder así— como una relación entre nosotros dos o, más bien, entre muchos de nosotros. Por lo tanto no se trata de buscar la dignidad humana en cada individuo, sino más bien de entender a la persona como un ser relacional y social, cuyas acciones se asientan sobre la base de la igualdad y dan forma al mismo principio igualitario. En realidad, según Arendt, no hay humanos si no hay igualdad. Ningún humano puede ser humano en soledad. Y ningún humano puede ser humano sin actuar conjuntamente con otros y en condiciones de igualdad. A mí me gustaría añadir que la exigencia de igualdad no se plantea únicamente por medio de la palabra o la expresión escrita, sino que también se formula, y de manera muy precisa, cuando los cuerpos aparecen juntos o, mejor dicho, cuando con sus propios actos crean el espacio de la aparición. Este espacio es consecuencia y rasgo característico de la acción y, según Arendt, solo se activa cuando se mantienen relaciones igualitarias.

Como es natural, sobran los motivos para desconfiar de los momentos idealizados, pero tampoco nos faltan razones para recelar de cualquier análisis que se proteja a capa y espada contra la idealización. En el caso de las manifestaciones convocadas en la plaza Tahrir hay dos aspectos que me gustaría resaltar. El primero está relacionado con la forma de sociabilidad que acabó imponiéndose en el espacio de la plaza: una división del trabajo que, eliminando las diferencias de género, estableció turnos para hablar y para limpiar las zonas en donde se comía y dormía, al tiempo que se adoptaba un plan de trabajo en el que se implicaba a todos en la preservación del espacio común y en la limpieza de los aseos. En suma, lo que algunos podrían llamar «relaciones horizontales», establecidas rápida y metódicamente entre los manifestantes y que en poco tiempo parecían de igualdad pues

incluían el reparto equitativo del trabajo entre los sexos, se convirtieron en parte importante de la resistencia contra Mubarak y sus arraigadas jerarquías, entre las cuales había militares y grandes empresarios adscritos al régimen que, por su situación económica, nada tenían que ver con el pueblo de clase trabajadora. Así fue como la forma social de la resistencia empezó a incorporar principios igualitarios que establecían no solo cómo y cuándo las personas actuaban para los medios de comunicación y en contra del régimen, sino también cómo se ocupaban de los diversos espacios en que estaba organizada la plaza: el dormitorio, con las camas en el suelo, los puestos de atención médica y los baños comunitarios, la zona reservada para las comidas, y los lugares en donde las personas estaban expuestas a la violencia que llegaba de fuera. No nos estamos refiriendo a actos heroicos que exigieran una fortaleza física extraordinaria o en los que se diese muestras de una convincente retórica política. El simple hecho de dormir allí, en la misma plaza, era toda una declaración política, un acto cargado de sentido que a veces se imponía por sí mismo. Si a todas estas acciones podemos calificarlas de políticas es por la sencilla razón de que ponían fin a la distinción convencional entre el ámbito público y el privado para establecer relaciones de igualdad; y en este sentido podría decirse que la propia resistencia adoptó en su seno aquellos principios por los que luchaba en las calles y que quería ver realizados en formas políticas más amplias.

En segundo lugar me gustaría destacar que, cuando se enfrentaban a ataques violentos o amenazas extremas, muchas de las personas que participaron en la primera revolución egipcia de 2009 coreaban la palabra *silmiyya*, que viene de una raíz verbal, *salima*, que significa estar «sano y salvo», «ilesos», «intactos», «seguros»; pero también «inofensivos», «intachables», «impecables», así como «estar seguros», «establecidos» y «firmemente demostrado». ¹¹ El término procede del sustantivo *silm*, que quiere decir «paz», pero también, indistinta y significativamente, «la religión del islam». Una de las derivaciones de este vocablo es *hubb as-silm*, que en árabe significa «pacifismo». Generalmente, el canto de la *silmiyya* se extendía entre los manifestantes como una discreta exhortación: «Que haya paz, que haya paz». Aunque la re-

volución egipcia, en términos generales, no fue de carácter violento, no se distinguió precisamente por un rechazo ejemplar de la violencia. El canto colectivo era más bien una forma de alentar a las personas a resistir el arrastre mimético de la agresión militar —y de las bandas de matones—, al tener en mente su objetivo más importante: el cambio democrático radical. Si se dejaban arrastrar por un choque violento momentáneo, acabarían perdiendo la paciencia que tanto necesitaban para hacer la revolución. Lo que me interesa aquí es el propio canto, la manera en que la lengua actuó, no para incitar a la acción, sino para contenerla; una contención en nombre de una comunidad emergente de iguales cuya forma principal de hacer política no sería por medio de la violencia.

Es evidente que todas las asambleas y manifestaciones que provocaron algún cambio en el régimen egipcio se apoyaban en los medios para transmitir una impresión de la plaza pública y el espacio de aparición. Cada vez que había alguna manifestación en «la plaza pública», esta se hallaba localizada y se podía transferir a otra parte; de hecho, parecía ser transferible desde un principio, aunque nunca por completo. Como es lógico, no podemos pensar en la transferencia de aquellos cuerpos congregados en la plaza sin los medios de comunicación. En cierto modo, las imágenes de Túnez en los medios de comunicación prepararon el camino para los acontecimientos mediáticos de la plaza Tahrir y, posteriormente, para los de Yemen, Bahreín, Siria y Libia, todos los cuales han seguido trayectorias distintas hasta nuestros días. Muchas de las manifestaciones públicas convocadas estos últimos años no eran movimientos de protesta contra dictaduras militares o regímenes tiránicos; de hecho, algunas de ellas han creado nuevas formaciones estatales o nuevas situaciones de guerra que sin duda provocan tantos problemas como los que generaron los regímenes anteriores. Y, sin embargo, en algunas de las que se han convocado después de esos primeros levantamientos, especialmente las que tenían como objetivo la precariedad inducida, los manifestantes se han declarado en contra del capitalismo monopolista, del neoliberalismo y de la supresión de derechos políticos, y lo han hecho en nombre de los que no son considerados por esas reformas neoliberales que buscan des-

mantelar todas las formas de socialismo y de democracia social, que eliminan empleos, que exponen a las diversas poblaciones a la pobreza y socavan derechos básicos como el de la vivienda y la educación pública.

Las escenas de la calle se vuelven políticamente potentes solo cuando contamos con una versión visual y sonora que se transmita en directo o apenas unos minutos después, de manera que los medios no solo informan del suceso, sino que se convierten en parte de la escena y de la propia acción. De hecho, los medios de comunicación son la escena o el espacio en lo que respecta a su dimensión audiovisual ampliada y reproducible. Podría decirse que los medios simplemente extienden el escenario visual y sonoro al tiempo que participan en su delimitación y transferencia. En otras palabras, los medios constituyen la escena en un momento y lugar que incluye y excede la representación local. Aunque sea local, quienes se encuentran en otros lugares tienen la sensación de que se les da acceso directo a través de las imágenes y los sonidos que les llegan. Eso es cierto, pero ellos desconocen cómo se editan las tomas, qué escena funciona bien y puede ser transmitida y qué escenas han quedado obstinadamente fuera del marco. Cuando la escena viaja, sucede tanto allí como aquí; y si no abarcara ambos lugares —o muchos, en realidad—, no sería la escena que es. Su localidad no queda negada por el hecho de que la escena pueda comunicar más allá de sí misma y quedar constituida en los medios globales; en realidad depende de esa mediación para desarrollarse como el acontecimiento que es. Esto significa que lo local debe cambiar en el exterior para quedar establecido así, y a su vez esto quiere decir que solamente la globalización mediática es capaz de establecer lo local y hacer que algo suceda de verdad allí. Como es natural, son muchos los acontecimientos que tienen lugar fuera del marco de la cámara o del dispositivo digital en cuestión, y además debemos tener en cuenta que los medios tienen tanta capacidad para imponer la censura como para prohibirla. Hay muchos sucesos locales que nunca son grabados ni retransmitidos, algunas veces por razones de peso. Pero cuando el acontecimiento viaja y consigue suscitar la presión e indignación del mundo entero, llegando a provocar la paralización de los mercados y el cese de rela-

ciones diplomáticas, entonces lo local debe establecerse una y otra vez en un circuito que exceda a cada instante el propio lugar.

Sin embargo sigue habiendo algo que no puede ni debe viajar de esta manera; la escena dejaría de serlo si no entiendiéramos que existen personas en riesgo, y que son justamente sus cuerpos reunidos en la calle los que están amenazados. Si se los desvía por algún sitio, seguramente aparecerán en otro, provistos de su cámara o su teléfono móvil, enfrentándose a aquellos que los rechazan, desprotegidos, vulnerables, heridos, persistiendo en su furia cuando no en manifiesta rebelión. Lo importante es que esos cuerpos llevan consigo móviles que envían mensajes e imágenes, así es que, cuando son atacados, generalmente es por algo relacionado con sus cámaras y vídeos. Puede que tales ataques no sean sino un intento de destruir la cámara y a su propietario, o puede que estemos ante un espectáculo destinado a los medios, como advertencia o amenaza. O tal vez se trate de detener toda posible organización de la protesta. ¿Pueden los actos del cuerpo separarse de la tecnología?; ¿acaso no está la tecnología colaborando en el establecimiento de nuevas formas de acción política? Cuando la censura y la violencia actúan directamente contra los cuerpos, ¿no se está obrando también contra el acceso a los medios con el fin de ejercer un control hegemónico sobre la difusión de imágenes?

Como sabemos, los medios dominantes están en manos de grandes conglomerados empresariales que ejercen sus propias formas de censura y de provocación. Aun así, nos sigue pareciendo importante destacar que la libertad de los medios para transmitir desde esos lugares es en sí misma un ejercicio de libertad y, por lo tanto, un modo de ejercer derechos, sobre todo cuando son medios rebeldes, que trabajan a pie de calle, sorteando la censura, los que activan esos instrumentos que forman parte de la propia acción del cuerpo. No me cabe duda de que esta es la razón por la que Hosni Mubarak y David Cameron defendieron, con ocho meses de diferencia, la censura en las redes sociales. En algunos casos, los medios de comunicación no solo informan de los movimientos sociales y políticos que exigen libertad y justicia de diversas maneras, sino que además ejercen una de esas libertades por las que dichos movimientos luchan. Con esto no quiero

decir que todos los medios sin excepción se involucran en la lucha por la libertad política y la justicia social (pues sabemos muy bien que no es el caso). Naturalmente, es importante saber qué medios internacionales informan de los hechos en cuestión y de qué manera lo hacen. Lo que quiero decir es que los dispositivos personales se convierten en globales precisamente en el momento en que se imponen sobre ciertas formas de censura para informar de las protestas, y de este modo pasan a formar parte del propio movimiento de protesta.

Lo que los cuerpos hacen cuando se manifiestan en las calles está vinculado de una manera esencial con los dispositivos comunicativos y tecnológicos de que hacen uso cuando *informan* acerca de lo que está sucediendo en la calle. Son acciones distintas, pero ambas requieren el concurso del cuerpo. Ambas son ejercicios de la libertad estrechamente ligados; es decir, que ambas son formas de ejercer derechos y juntas hacen surgir un espacio de aparición y aseguran su trasposición a otros lugares. Aunque algunos sostienen que el ejercicio de los derechos se lleva a cabo a expensas de los cuerpos reunidos en las calles, porque Twitter y otras tecnologías virtuales habrían provocado la descorporización de la esfera pública, yo no comparto del todo este punto de vista. Pensemos en la importancia mediática del hecho de «alzar las manos» o de «levantar en alto» los teléfonos móviles, pues no en vano provocan una especie de contravigilancia de la acción militar y policial. Para tener su acontecimiento, los medios necesitan de esos cuerpos reunidos en las calles, si bien es cierto que estos a su vez necesitan a los medios para convertirse en hechos globales. No obstante, cuando las personas con cámaras o acceso a la red son encarceladas, torturadas o, incluso, deportadas, el uso de la tecnología compromete al cuerpo. No solo implicará a la mano que teclea y envía mensajes, sino al cuerpo entero de la persona, que estará en peligro si lo escrito y enviado llega a rastrearse. En otras palabras, no se puede impedir la localización cuando intervienen medios de comunicación capaces de transmitir a escala global. Y si es cierto que esta conjunción de la calle y los medios constituye una versión muy contemporánea de la esfera pública, entonces los cuerpos en peligro han de ser concebidos como algo que se halla aquí y allí, en el presente

y en el futuro, cuerpos transportados y estáticos, cuyas distintas modalidades de espacio y tiempo provocan también consecuencias políticas diferentes.

Es importante que las plazas públicas rebosen de gente, que los reunidos coman y beban allí, que canten y se nieguen a ceder ese espacio, como ha sucedido en las manifestaciones convocadas en la plaza Tahrir y en otros muchos lugares del mundo. Y es igualmente importante que se hayan ocupado los edificios destinados a la educación pública en ciudades como Atenas, Londres y Berkeley. En esta última se impusieron multas por allanamiento de morada a quienes ocuparon la universidad. A algunos estudiantes se los acusó de destruir la propiedad privada. Y eso era justamente lo que allí estaba en juego, si la universidad era algo público o privado. El objetivo expreso de la protesta —apoderarse del edificio y atrincherarse allí— era una forma de hacerse con una plataforma, es decir, que los estudiantes se aseguraban las condiciones materiales que facilitarían su aparición en público. Esta clase de acciones no suelen llevarse a cabo cuando se dispone de plataformas efectivas. Para estos estudiantes norteamericanos, pero también en los últimos tiempos para los británicos, la ocupación era una forma de reclamar que aquellos edificios se destinaran ineludiblemente a la educación pública, tanto en la actualidad como en el futuro. Esto no significa, ni mucho menos, que la toma de edificios esté siempre justificada, pero conviene tener en cuenta que aquí se dirime algo fundamental: simbólicamente se nos está diciendo que esos edificios pertenecen a la población, a la educación pública; y es justamente el acceso a la educación pública lo que se ve socavado con el incremento de las matrículas y los recortes presupuestarios. No debería sorprendernos que la protesta se exprese a través de la ocupación, que reclame desde el punto de vista performativo la educación pública, que insista en el acceso literal a los edificios destinados a dicha enseñanza justo cuando se está limitando el acceso a la educación pública. Dicho de otro modo, ninguna ley justifica estas acciones que se oponen a la institucionalización de formas injustas o excluyentes de poder. Entonces ¿podemos decir que estas acciones, pese a todo, son el ejercicio de un derecho, un derecho que no está contemplado por la legislación vi-

gente y que precisamente se ejercita cuando las leyes fallan o son injustas?

El cuerpo persiste en la calle, pero también busca las condiciones de su propia preservación. Estas condiciones son ineludiblemente sociales, y quienes están existencialmente en peligro han de tener completamente reorganizada su vida social. Si lo he planteado bien, y pensamos que hay que conservar la vida en alguna forma, entonces la vida que debe ser preservada es la que está alojada en la forma del cuerpo. A su vez, esto significa que la vida del cuerpo —su necesidad de alimento y cobijo, su necesidad de protección frente a la violencia— se convierte en asunto importante de la política. Atributos de nuestra vida que escapan a nuestro control, rasgos esenciales que nos vienen impuestos, no son algo dado sin más, sino que se dan en el marco de la historia y la lengua, en vectores de poder que ninguno de nosotros podemos seleccionar a nuestro antojo. Igualmente cierto es que una propiedad dada del cuerpo o algunas de las características que lo definen dependen de la propia persistencia del cuerpo. Se nos imponen categorías sociales que no hemos escogido, y esas clasificaciones atraviesan el cuerpo que nos viene dado en distintas formas; el género, por ejemplo, pone nombre a esa transversalidad y a sus variaciones. Por eso defendemos que es tarea de la política dar satisfacción a los aspectos más apremiantes de la vida, a los que escapan a nuestra voluntad, entre los cuales se encuentran el hambre, la necesidad de cobijo, la asistencia médica y la protección frente a la violencia, ya sea obra de la naturaleza o de la acción humana. El espacio encapsulado y bien provisto de la polis no nos suministra el marco adecuado para sustentar esta concepción, ya que a todas las necesidades materiales, en una medida u otra, se les da satisfacción en el exterior, valiéndose de personas que, por su género, raza o estatus, no son reconocidas en la esfera pública. Además de cubrir en la misma plaza esas necesidades, es preciso entonces reclamar políticamente su satisfacción, porque la política, repito, debe dar cuenta de ellas.

Desde mi punto de vista, nuestra vida política está marcada por una condición de precariedad que todos compartimos, aunque se encuentre distribuida de manera desigual. Como bien ha

observado Ruth Gilmore, en términos proporcionales, algunos estamos mucho más expuestos a sufrir daños y a morir antes que otros.¹² Las diferencias raciales se pueden detectar fácilmente en las estadísticas; basta mirar las cifras de mortalidad infantil, por ejemplo. La precariedad, por lo tanto, está desigualmente distribuida entre la población, y de ahí que no todas las vidas sean igualmente dignas de ser lloradas ni tengan el mismo valor. Si, como ha señalado Adriana Cavarero, la exposición de nuestros cuerpos en el espacio público nos constituye en términos esenciales y hace que nuestro pensamiento sea algo social y corpóreo, vulnerable y apasionado, entonces nuestro pensamiento solo puede tomar como punto de partida la propia interdependencia de los cuerpos y su entrelazamiento. A estos se les da forma merced a perspectivas de las que no pueden participar: siempre habrá alguien que contemple nuestro rostro de una forma que a nosotros se nos escape; que perciba en nuestra voz matices vetados a nuestros oídos. En este sentido, claramente corporal, puede decirse que en todo momento estamos allí y sin embargo aquí, y que esa desposesión marca la sociabilidad que nos define como seres humanos. Aun siendo seres localizados, estamos siempre en otra parte, constituidos en una sociabilidad que nos excede. Es justamente esto lo que determina nuestra exposición y nuestra precariedad, las formas en que dependemos de las instituciones políticas y sociales para persistir.

En esas manifestaciones públicas en las que la gente habla y canta, pero además organiza su propia atención sanitaria así como servicios sociales provisionales, ¿son distintas las expresiones verbales en que el cuerpo se hace presente de aquellas otras en que se da satisfacción a la necesidad material y apremiante? Cuando los manifestantes se quedaban a comer y dormir en la plaza pública, en donde disponían de letrinas y fórmulas diversas para compartir el espacio, no solo se estaban negando a desaparecer o a quedarse en casa, no solo estaban reclamando el ámbito público para sí mismos (actuando conjuntamente en condiciones de igualdad), sino que además se mostraban como cuerpos persistentes con necesidades, deseos y exigencias propias. Esta

es una idea de Arendt y a la vez su refutación, desde luego, pues esos cuerpos que organizan en el espacio público sus necesidades básicas están al mismo tiempo solicitando al mundo que tome nota de lo que allí sucede, que exprese su apoyo y que participe así de la acción revolucionaria. Los cuerpos actuaban conjuntamente, pero además dormían en el espacio público, y en ambos casos eran instancias vulnerables y exigentes, que daban a las necesidades fisiológicas más elementales una organización política y espacial. De este modo se formaron una imagen de sí mismos que se proyectaba a cuantos les estábamos observando, solicitando nuestra aceptación y respuesta, para así atraer a los medios que se negaban a dejar que pasara desapercibido el acontecimiento o que pasaban de puntillas sobre su cobertura. Dormir en el suelo de la plaza no solo era una forma de reclamar lo público y de cuestionar la legitimidad del Estado, sino además, y clarísimamente, era una forma de poner el cuerpo en el punto de mira con su insistencia, su obstinación y su precariedad, al superar la distinción entre lo público y lo privado en el momento de la revolución. En otras palabras, solo cuando aquellas necesidades que en teoría debían seguir siendo privadas se hicieron presentes en la plaza, tanto de día como de noche, y pasaron a formar parte de las imágenes y los discursos de los medios, se hizo posible finalmente extender el espacio y tiempo del acontecimiento con la suficiente tenacidad para echar abajo el régimen. A fin de cuentas, las cámaras grababan continuamente; los cuerpos estaban tanto allí como aquí; no dejaban de hablar, ni siquiera mientras dormían, y tampoco se los podía silenciar, secuestrar o rechazar. A veces, la revolución ocurre porque todos se niegan a marcharse y se aferran al suelo de la plaza, convirtiéndolo en un lugar en el que convivirán temporalmente y actuarán en alianza.