

Judith Butler

# Cuerpos aliados y lucha política

Hacia una teoría performativa  
de la asamblea

Traducción de María José Viejo

 PAIDÓS  
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*,  
de Judith Butler

Publicado originalmente en inglés por Harvard University Press

Traducción de María José Viejo Pérez

1.ª edición, febrero de 2017

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

© Judith Butler, 2015

© President and Fellows of Harvard College, 2015

© de la traducción, María José Viejo Pérez, 2017

© de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U., 2017

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

La página 235 (Fuentes) constituye una extensión de la página de créditos.

ISBN: 978-84-493-3303-3

Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.

Editorial Planeta Colombiana S.A.

Calle 73 N° 7 - 60, Bogotá

ISBN 13: 978-958-42-5896-0

ISBN 10: 958-42-5896-6

Primera edición (Colombia): abril de 2017

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia*

Impreso por Xpress Estudio Gráfico y Digital

# Sumario

Introducción .....	9
1. Política de género y el derecho a aparecer .....	31
2. Cuerpos en alianza y la política de la calle .....	71
3. Vida precaria y la ética de la cohabitación .....	103
4. Vulnerabilidad del cuerpo y la política de coaliciones	125
5. «Nosotros, el pueblo»: ideas sobre la libertad de reunión .....	157
6. ¿Se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida? .....	195
Notas .....	221
Agradecimientos .....	233
Fuentes .....	235
Índice analítico y de nombres .....	237

## INTRODUCCIÓN

Desde la masiva ocupación de la plaza Tahrir en el invierno de 2010, investigadores y activistas se han interesado cada vez más por la forma y los efectos de las asambleas y reuniones públicas. Se trata de un asunto antiguo y que se repite a lo largo de la historia. Multitud de personas se concentran inesperadamente en un lugar público, y tales congregaciones masivas dan a veces pábulo a la esperanza pero también al miedo, pues si bien es verdad que tenemos buenos motivos para temer los riesgos inherentes a la multitud en acción, no es menos cierto que tenemos también buenas razones para valorar el potencial político de estas impredecibles reuniones. En cierto modo, los teóricos de la democracia siempre han temido a «la multitud», aunque al mismo tiempo destaquen la importancia de la voluntad popular, que ha de expresarse siempre, incluso en sus formas más rebeldes. Son muchos los libros sobre la materia, y en ellos se suele recurrir a pensadores tan distintos como Edmund Burke y Alexis de Tocqueville, que se plantean explícitamente si las estructuras estatales de un sistema democrático podrían mantenerse cuando la soberanía popular se expresa sin freno alguno, o si el gobierno del pueblo puede llegar a degenerar en la tiranía de la mayoría. En este volumen no vamos a analizar ni valorar estos importantes debates de las teorías de la democracia, tan solo queremos plantear que las discusiones acerca de las manifestaciones populares tienden a estar dominadas por el temor al caos o por una esperanza absoluta en el futuro, aunque el miedo y la esperanza mantengan a veces relaciones bastante complejas.

Si señalo estas tensiones recurrentes en toda teoría de la de-

mocracia es para subrayar desde el comienzo que hay una cierta disyuntiva entre la forma política de la democracia y el principio de la soberanía popular, ya que no son lo mismo. De hecho es importante mantenerlos separados cuando tratemos de entender cómo las expresiones de la voluntad popular pueden poner en cuestión una forma política determinada, en concreto la que se presenta como democrática, aunque sus críticos la pongan en duda. El principio de la soberanía popular es sencillo y bien conocido, pero los presupuestos sobre los que se basa siguen siendo problemáticos. Con todo siempre podríamos dejar de buscar la forma correcta de la democracia y aceptar sin más cuestionamientos su polisemia intrínseca. Pues bien, si aceptamos que son democracias todos aquellos sistemas políticos que se presentan bajo tal forma o que normalmente son considerados como tales, entonces es que hemos adoptado un enfoque nominalista sobre la cuestión. Ahora bien, cuando los sistemas considerados democráticos entran en crisis porque un colectivo reunido u organizado para la acción se arroga la voluntad popular, la voluntad de representar al pueblo, además de la posibilidad de desarrollar una democracia más auténtica, más sustantiva, entonces se entabla una batalla acerca del significado de la democracia, y esta enconada lucha no siempre adopta la forma de una deliberación. Aunque no vamos a entrar a dirimir qué tipo de reuniones o asambleas populares son *verdaderamente* democráticas y cuáles no lo son, resulta evidente que lo que está en juego en esta batalla es el propio término de *democracia*. El nombre que le demos a estas luchas reviste una importancia extraordinaria, ya que habrá ocasiones en que a un determinado movimiento político se lo tildará de antidemocrático, de terrorista incluso, y habrá otros casos, otros contextos seguramente, en que a ese mismo movimiento se lo verá como una tentativa por parte del pueblo en aras de una democracia más incluyente y más sustantiva. A esta cuestión se le puede dar la vuelta fácilmente, pues resulta que, cuando las alianzas estratégicas exigen considerar «terrorista» a un grupo en una situación concreta y «aliado democrático» en otra distinta, el propio término de *democracia* pasa a formar parte del discurso estratégico. Por tanto, en el debate sobre la cuestión tenemos, por un lado, a los nominalistas —aquellos que defienden

que es democracia toda forma de gobierno que asuma tal denominación— y, por otro, a los estrategas del discurso, esto es, los que se apoyan en las formas del discurso público, el marketing y la propaganda para decidir qué Estados y qué movimientos populares se van a llamar democráticos y cuáles no.

Por supuesto es tentador decir que solo puede llamarse *democrático* el movimiento que recibe tal nombre o el que se denomina a sí mismo como tal, pero aceptando tal presupuesto estaríamos renunciando a la misma democracia. Aunque es cierto que esta lleva consigo el poder de la autodeterminación, de ahí no se colige que cualquier grupo que se escoja a sí mismo como ente representativo pueda arrogarse el derecho de ser «el pueblo». Pensemos por ejemplo en Pegida (Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente), un partido político alemán contrario a la inmigración que, en enero de 2015, se presentó como «el pueblo», y que con semejante estrategia quería justamente excluir a los inmigrantes musulmanes del concepto operativo de nación (algo que conseguía a base de asociarse con una expresión popularizada en 1989, la *unificación* de Alemania, y de dotarla de un sentido mucho más siniestro). Angela Merkel reaccionó diciendo que «el islam forma parte de Alemania», y, más o menos por esas mismas fechas, el líder de Pegida presentó su dimisión después de que se publicara una foto suya en la que aparecía disfrazado de Hitler. Pues bien, esa polémica imagen y el debate que suscitó nos permite plantearnos la cuestión de quién es en realidad «el pueblo». ¿De qué operación discursiva se vale el poder para circunscribir «el pueblo» en un momento dado, y qué se pretende con ello?

«El pueblo» no es algo establecido de antemano, sino que somos nosotros quienes marcamos sus límites. En consecuencia, por mucho que necesitemos comprobar si cierta manera de definir «el pueblo» es incluyente o no, tan solo podremos señalar qué poblaciones quedan excluidas si utilizamos una delimitación más amplia. En estas condiciones no resulta nada fácil explicar cómo se forma lo propio. De hecho, algunos de los discursos que tratan de determinar quién constituye «el pueblo» no funcionan. A veces no son más que una apuesta, una puja por la hegemonía. Por eso, cuando un grupo, una asamblea o una colectividad or-

ganizada se presentan como «el pueblo», utilizan el discurso en un sentido muy preciso, estableciendo sus propios presupuestos sobre quiénes están incluidos en dicho concepto y, por lo tanto, aludiendo sin querer a una población que no es «el pueblo». De hecho, cuando se recrudece la lucha por decidir quiénes constituyen «el pueblo», ese grupo defiende su versión del «pueblo» por oposición a quienes están fuera, a los que considera una amenaza, o como algo radicalmente distinto de lo que se propone entonces como «pueblo». El resultado es que nos encontramos con: *a)* los que tratan de definir a las personas (grupo mucho menos numeroso que las personas a las que quieren caracterizar); *b)* los individuos definidos (y delimitados) en el curso de esa apuesta discursiva; *c)* las personas que no son «el pueblo»; y *d)* los que intentan establecer este último grupo como parte del colectivo reconocido. Aunque en nuestro afán por proponer un grupo que incluya a cualquier persona empleemos la palabra «todos», implícitamente seguimos manejando nuestros propios presupuestos sobre quiénes están incluidos y por eso no conseguimos superar lo que Chantal Mouffe y Ernesto Laclau denominan «la exclusión constitutiva», merced a la cual se determina la idea de inclusión que en cada caso se maneja.<sup>1</sup>

El cuerpo político está posicionado como una unidad imposible de llevar a la práctica. Pero esta no es una conclusión necesariamente cínica, ni mucho menos. Quienes por una suerte de *realpolitik* estiman que como la formación del «pueblo» es siempre parcial debe aceptarse tal composición mermada como algo inherente a la política tienen en contra a aquellos otros que tratan de mostrar y combatir todas esas formas de exclusión, sabiendo, eso sí, que nunca podrá incluirse a todos, pero que aun así la lucha continúa. Dos son las razones que explican esta situación: por una parte, muchas exclusiones se realizan inadvertidamente, ya que la exclusión se ha convertido en algo habitual, algo que se toma como «el estado natural de las cosas» en vez de como un problema explícito; y por otra, la política democrática, en especial la de una democracia radical, no se propone solamente la inclusión de todos. Es cierto que toda versión del «pueblo» que excluya a algunos de sus miembros no es incluyente y, por lo tanto, no es representativa; pero también es verdad que

toda definición de lo que es «el pueblo» implica un acto de demarcación respecto al colectivo elegido, generalmente sobre la base de la nacionalidad o del Estado-nación, y que ese marcaje se convierte al instante en un límite disputado. Dicho de otro modo: no hay posibilidad de constituir «el pueblo» sin una frontera discursiva trazada en algún sitio, si no se siguen las líneas de existencia de los Estados-nación, de las comunidades raciales y lingüísticas o de la afiliación política. El cambio discursivo encaminado a determinar «el pueblo» de una forma o de otra no es sino una invitación a establecer un límite reconocido, sea este la frontera de una nación o la línea que define a las personas que «se reconocen» como pueblo.

Una de las razones por las que la inclusividad no es el único propósito de la democracia, en especial de la democracia radical, es que la política democrática tiene que ocuparse de quiénes deben aparecer como «pueblo», de cómo se establece la demarcación que pone en primer plano quiénes son «el pueblo» y que relega al fondo, a los márgenes o al olvido a quienes no cuentan como «pueblo». La clave de una política democrática no reside en la extensión del reconocimiento a cualquier persona en términos igualitarios, sino más bien en la idea de que solamente cambiando la relación entre lo reconocible y lo no reconocible se puede: *a)* asumir y perseguir la igualdad y *b)* convertir «el pueblo» en un campo abierto a elaboraciones más amplias. Aun cuando el reconocimiento esté extendido de alguna forma a todas las personas sin excepción, se asume que el sector de los irreconocibles es todavía muy grande, y que este mismo diferencial se reproduce cada vez que el reconocimiento queda ampliado de alguna manera. Paradójicamente, cuando se extienden ciertas formas de reconocimiento, el sector de los irreconocibles, lejos de desaparecer, se incrementa en la misma medida. De aquí se deduce que esas formas explícitas e implícitas de desigualdad que en ocasiones traducen categorías esenciales como las de inclusión y reconocimiento han de ser abordadas dentro de la lucha democrática que se ha abierto. Lo mismo puede decirse de esa política de delimitación conceptual que de manera implícita o explícita se plantea en algunas de las nociones más elementales o asumidas con que se designa al mismo pueblo, a la población



y a la voluntad popular. De hecho, en vista de que se ha impuesto la exclusión en lo que respecta a algunos colectivos, tenemos que volver a plantearnos cómo se nombra y renombra lo que es «el pueblo», cómo cambia el sentido de lo que nosotros entendemos por «pueblo» y lo que otras personas entienden cuando invocan este término.

La demarcación tiene un problema añadido, y es que los actos discursivos relacionados con el reconocimiento o falta de reconocimiento de algunas personas no siempre están explícitos. Se trata de una operación de poder hasta cierto punto performativa. Es decir, estos actos efectúan ciertas distinciones políticas, inclusive la desigualdad y la exclusión, pero no siempre las nombran. Si decimos que la desigualdad se reproduce «de manera efectiva» en el momento en que «el pueblo» solo puede ser parcialmente reconocido, o llegado el caso, cuando es «completamente» reconocible sin ninguna limitación nacional, entonces estamos sosteniendo que la designación del «pueblo» hace algo más que nombrar a quienes lo constituyen. El acto de delimitación opera conforme a una forma de poder *performativo* que provoca un problema democrático fundamental, incluso cuando —o precisamente cuando— aporta su término clave, «el pueblo».

No podemos extendernos más acerca de este problema discursivo, ya que a fin de cuentas siempre está abierta la cuestión de si «el pueblo» está constituido por las mismas personas que expresan «la voluntad popular», y si esos actos en que se denomina al pueblo sirven para determinarlo, o si llegan a ser expresiones válidas de la voluntad popular. Aquí está en juego el propio concepto de determinación e, implícitamente, la misma idea de soberanía popular. Aunque sea importante esclarecer el vocabulario específico de la teoría democrática —especialmente, a la luz de los debates sobre las manifestaciones y asambleas públicas que han tenido lugar en la Primavera Árabe, en el movimiento Occupy y en iniciativas públicas contra la precariedad—, y aun cuando tengamos que preguntarnos si se pueden interpretar tales movimientos como ejemplos certeros o prometedores de la voluntad popular, de la voluntad de quienes constituyen el pueblo, aquí se sugiere que han de interpretarse no solo en función de la versión del pueblo que explícitamente sostienen, sino tam-

bién del poder merced al cual están representados.<sup>2</sup> En este sentido, las actuaciones son siempre transitorias cuando están fuera del marco parlamentario; y cuando hacen realidad nuevas formas del poder parlamentario se arriesgan a perder la expresión de la voluntad popular. Las asambleas populares se reúnen inesperadamente y se disuelven de manera voluntaria o involuntaria; y su misma transitoriedad está, en mi opinión, estrechamente ligada a su función «crítica». Aunque las expresiones colectivas de la voluntad popular pueden poner en cuestión la legitimidad de un gobierno que supuestamente representa al pueblo, pueden igualmente perderse a sí mismas en las formas de gobierno que apoyan e instituyen. A veces, los gobiernos se forman o caen en virtud de la intervención directa del pueblo, por lo que estas acciones concertadas son igualmente transitorias; en este caso, la retirada de apoyo al gobierno desestructura la legitimidad reclamada por este, pero también se expresa de otras formas. Y cuando la voluntad popular persiste en las formas por ella instituidas, ha de tratar de no perderse tampoco en ellas, pues de lo contrario no tendrá derecho a retirar su apoyo a cualquier forma política que fracase a la hora de conservar su legitimidad.

¿Cómo podemos entonces concebir esas reuniones transitorias y de carácter crítico? Ante todo vemos que tiene importancia que los cuerpos se reúnan, y que estos ponen en juego significantes políticos más allá del discurso, tanto del oral como del escrito. En toda su extensión, las acciones corporeizadas tienen significados distintos que, en sentido estricto, no son discursivos ni prediscursivos. En otras palabras, estas formas de reunión ya son significantes antes (y aparte) de las reclamaciones que planteen. Las concentraciones silenciosas, inclusive las vigiliias o los funerales, a menudo significan más que el simple relato escrito u oral de los motivos por los que se convocaron. Estas formas de performatividad corporeizada y plural son componentes esenciales de cualquier comprensión de «el pueblo», aun cuando sean necesariamente parciales. No todos pueden aparecer en forma corporeizada, y muchos de los que no pueden presentarse, de aquellos a los que se les impide aparecer o que se hacen presentes a través de las redes virtuales, forman también parte de «el pueblo», al que precisamente se ha definido a partir de la aparición

restringida de ciertos cuerpos en el espacio público. Esto nos obliga a reconsiderar los modos en que se ha restringido la «esfera pública», ya que se ha hecho acríticamente por parte de quienes tienen pleno acceso a ella, además del derecho a aparecer en cualquiera de sus plataformas. La propia actuación adquiere entonces otro sentido, por cuanto esas formas corporeizadas de acción y movilidad tienen significado más allá de las palabras. Pensemos que si la libertad de reunión se ha mantenido separada de la libertad de expresión es justamente porque el poder concentrado por las personas cuando se hallan juntas constituye una prerrogativa política fundamental, y no puede compararse con el derecho de esas mismas personas a decir lo que deseen una vez reunidas. La reunión es significativa más allá de lo que en ella se diga, y este modo de significación es una actuación conjunta de los cuerpos, una forma de performatividad plural.

Siguiendo mis viejas costumbres, podría sentirme inclinada a decir que «si tiene significado, este viene sin duda del discurso»; y tal vez sea cierto. Pero esta réplica, en el caso de que se mantuviera, no nos dejaría examinar algo esencial: la relación quíásmica que existe entre las formas de la performatividad lingüística y las formas de la performatividad corporal. Ambas se superponen, no son distintas y, sin embargo, tampoco son idénticas la una a la otra. Como ha demostrado Shoshana Felman, el acto del discurso está igualmente implicado en las condiciones corporeizadas de la vida.<sup>3</sup> Para verbalizar es preciso disponer de laringe o de un sustituto tecnológico. Y a veces lo que uno indica por medio de la expresión es bien distinto de lo que explícitamente reconoce como propósito de su acto de habla. Si la performatividad se ha asociado con tanta frecuencia a la realización individual, puede que merezca la pena volver a considerar esas modalidades de performatividad que solamente operan a través de formas de acción coordinada cuya condición y propósito es la reconfiguración de la agencia en su modo plural y de algunas prácticas sociales de la resistencia. Así, el movimiento, la quietud o el estacionamiento de mi cuerpo en medio de la acción de otro no es un acto mío ni tampoco tuyo, sino algo que ocurre en virtud de la relación existente entre nosotros, algo que surge de esa

relación misma, que equívocamente mezcla el yo y el nosotros, y que al mismo tiempo trata de conservar y ampliar el valor que ha generado esa equivocación; una relación que está activa y deliberadamente sostenida, una colaboración diferente a la mezcla o confusión fantasiosa.

La tesis específica de este libro es que la acción conjunta puede ser una forma de poner en cuestión a través del cuerpo aspectos imperfectos y poderosos de la política actual. El carácter corporeizado de este cuestionamiento se presenta, como mínimo, de dos maneras: por una parte, las protestas se expresan por medio de reuniones, asambleas, huelgas, vigiliás, así como en la ocupación de espacios públicos; y por la otra, estos cuerpos son el objeto de muchas de las manifestaciones que tienen en la precariedad su impulso fundamental. A fin de cuentas, en el cuerpo anida una fuerza referencial que llega junto con otros cuerpos a una zona visible para la cobertura mediática: son *este* cuerpo concreto y *estos* otros cuerpos los que demandan empleo, vivienda, atención sanitaria y comida, amén de una percepción del futuro que no sea el futuro de una deuda imposible de restituir; son *este* cuerpo concreto, o *estos* cuerpos concretos, o cuerpos *como* este cuerpo o *esos* otros cuerpos, los que viven en unas condiciones en que la vida se ve amenazada, las infraestructuras quedan aniquiladas y la precariedad aumenta.

En cierta manera, mi objetivo no es otro que resaltar lo obvio cuando lo más evidente se desvanece: hay formas de expresar y manifestar la precariedad que se imbrican de manera importante con la acción corporeizada y con formas de libertad expresiva que pertenecen más bien a las asambleas públicas. Algunos críticos han sostenido que si los movimientos Occupy tuvieron éxito fue únicamente porque llevaron a la gente a las calles y promovieron la ocupación de espacios cuyo carácter público es refutado por su creciente privatización. A veces son espacios disputados, objetos ellos mismos de la protesta, porque han sido vendidos a inversores privados (es el caso del parque Gezi en Estambul). Pero en otras ocasiones quedan vedados a las asambleas públicas por motivos de «seguridad» o de «salud pú-

blica». Los propósitos declarados de estas reuniones son de lo más diverso: oposición a un régimen despótico, a gobiernos obsesionados con la seguridad, al nacionalismo y al militarismo; protestas contra la injusticia económica, el reparto desigual de derechos, los desplazamientos obligatorios a otros Estados, los daños ecológicos, la intensificación de la desigualdad económica y la aceleración de la precariedad. A veces, estas asambleas quieren desafiar al propio capitalismo o al neoliberalismo, considerado este como su nueva variante o su nuevo desarrollo; en Europa se alzan contra las medidas de austeridad, y en Chile y en otros sitios, contra la destrucción potencial de la educación superior.<sup>4</sup>

Como es natural, existen asambleas y alianzas de carácter distinto, y creo que un simple recuento de las últimas manifestaciones y de las formas de ocupación del espacio público basta para constatar que están profundamente ligadas a la historia y a los principios de la asamblea pública. No son simples permutaciones de la multitud, pero tampoco están tan desconectadas unas de otras como para que no podamos percibir vínculos entre ellas. Los historiadores sociales y del derecho tendrían que realizar aquí algunos análisis comparativos; y espero que continúen haciéndolos en vista de las últimas formas que han adoptado estas modalidades de asamblea. A partir de mi limitado punto de observación, quisiera únicamente apuntar que, cuando los cuerpos se congregan en la calle, en una plaza o en otros espacios públicos (virtuales incluidos) están ejercitando un derecho plural y performativo a la aparición, un derecho que afirma e instala el cuerpo en medio del campo político, y que, amparándose en su función expresiva y significativa, reclaman para el cuerpo condiciones económicas, sociales y políticas que hagan la vida más digna, más vivible, de manera que esta ya no se vea afectada por las formas de precariedad impuestas.

En estos días en que la economía liberal estructura cada vez más los servicios e instituciones públicas, incluso las escuelas y las universidades, en una época en que tantas personas pierden su hogar, su pensión y hasta la posibilidad de conseguir un empleo, nos enfrentamos de una manera novedosa a la idea de que a ciertos sectores de la población se los considere desechables.<sup>5</sup>

Lo que hay es trabajo temporal o carencia total de empleo, o esas modalidades de mano de obra flexible propias de la época posfordista que se asientan sobre la base de la sustitución y prescindibilidad de los trabajadores. Estas nuevas condiciones, apuntaladas por las actitudes predominantes en materia de sanidad y seguridad social, nos indican que la racionalidad de mercado es la que está decidiendo a quién es necesario proteger y a quién no, cuáles son las vidas que se van a apoyar, quiénes van a encontrar sostén para su salud. Naturalmente existen diferencias sustanciales entre las políticas que buscan explícitamente la muerte de ciertas poblaciones y aquellas otras que crean las condiciones de negligencia sistemática que provocan la muerte de tantas personas. Foucault nos ayuda a articular esta distinción, en especial cuando habla de las estrategias específicas del biopoder, de la gestión de la vida y la muerte en formas que ya no requieren una soberanía que decida e imponga explícitamente quiénes van a vivir y quiénes no.<sup>6</sup> Y Achille Mbembe ha desarrollado esa misma distinción en su concepto de *necropolítica*.

A algunos de nosotros esto nos quedó perfectamente ejemplificado en aquel mitin del Tea Party en el que el congresista Ron Paul sugirió que a todos los enfermos graves que no pudiesen financiarse su seguro médico, o que «decidieran» no pagarlo, para expresarlo en sus propios términos, simplemente había que dejarlos morir. En ese instante, la multitud coreó enardecida su propuesta, según se ha publicado en los medios. Fue, supongo, la clase de expresión jubilosa que suele acompañar a quienes marchan a la guerra o expresan su fervor nacionalista. Pero si aquello fue motivo de alegría para algunas personas, es porque en ellas se había alimentado la idea de que quienes reciben salarios insuficientes o carecen de empleos seguros no merecen disponer de atención sanitaria gratuita, y que los demás no somos responsables de esas personas. Lo que de aquí se deduce es que quienes no son capaces de conseguir un empleo con cobertura médica pertenecen a un colectivo que merece morir y que a la postre es responsable de su propia muerte.

A todas esas personas que siguen viviendo bajo el marco nominal de la democracia social sin duda les resultará estremeedor saber que el presupuesto subyacente a esta idea es que los

individuos deben ocuparse solo de sí mismos y no de los demás, y que la atención sanitaria no es un bien público sino una mercancía. En ese mismo discurso, el congresista Paul ensalzaba la función tradicional de la iglesia y de la caridad en el cuidado de los necesitados. Aunque en Europa y en algunos otros lugares han surgido alternativas entre los cristianos de izquierdas para asegurar que los abandonados por el bienestar social sean atendidos por organizaciones filantrópicas o comunitarias dedicadas al «cuidado» de los necesitados, estas alternativas no hacen más que incrementar y apoyar la aniquilación de servicios públicos como el de la atención sanitaria. En otras palabras, aceptan el nuevo papel que la ética y las prácticas cristianas (y la propia hegemonía del cristianismo) han adoptado como consecuencia de esa constante eliminación de servicios sociales básicos. Algo similar ocurre en Palestina cuando las condiciones infraestructurales de la vida son destruidas continuamente por los bombardeos, el racionamiento del agua, la destrucción continua de olivos y el desmantelamiento de los sistemas de irrigación. Algunas ONG han conseguido mejorar esta situación recuperando carreteras y viviendas, pero la destrucción persiste; en sus informes se asume que se seguirán destruyendo instalaciones básicas, y que por tanto solamente pueden intentar reparar y mejorar las condiciones existentes entre un ataque y otro. Las tareas de destrucción y las de renovación o reconstrucción se suceden a un ritmo macabro (y además suelen impulsar temporalmente el mercado), todo lo cual convierte la ocupación de los territorios palestinos en algo normal. Obviamente, esto no quiere decir que no se deba hacer ningún esfuerzo por reparar viviendas y calles, por mejorar los sistemas de irrigación y la canalización del agua, por plantar nuevos olivos. Del mismo modo que tampoco implica que las ONG no sean importantes en este campo. De hecho, su papel es crucial. Ahora bien, si sus tareas ocupan el lugar de una oposición más decidida contra las condiciones existentes, pueden acabar siendo instrumentalizadas por la misma ocupación.

Volvamos ahora al estallido de júbilo que recorrió aquel mitin del Tea Party. ¿Y si esta sádica exhibición de alegría nos transmite la idea de que quienes no pueden acceder a los servicios de salud contraerán enfermedades con toda razón, o sufrirán acci-

dentes cuyas secuelas pagarán justamente con la muerte? ¿En qué condiciones económicas y políticas surgen tales formas de crueldad y se transmiten esos mismos sentimientos? ¿Vamos a considerar esto como una expresión de la pulsión de muerte? Para empezar asumo que algo se ha hecho o enfocado mal durante mucho tiempo cuando la idea de que muera una persona desprovista de recursos o de cobertura médica provoca exclamaciones de alegría entre quienes defienden el republicanismo del Tea Party, el cual no es más que una variante nacionalista del libertarismo económico que ha puesto fin a cualquier sentido comunitario de la responsabilidad social que todos compartimos, sustituyéndolo por unos criterios más fríos, más calculadores, que encuentran apoyo e impulso en esa relación más bien alegre con la crueldad.

Aunque la palabra *responsabilidad* suele ser moneda común entre quienes defienden el neoliberalismo y versiones renovadas del individualismo político y económico, aquí me propongo darle un nuevo sentido en el contexto de mi reflexión sobre las asambleas y reuniones públicas. Lo cierto es que no resulta nada fácil defender un concepto de ética, incluidas las ideas clave de la libertad y la responsabilidad, cuando son otros quienes se han apropiado de su uso. Porque si, tal como sostienen quienes abogan por la supresión de servicios sociales, solo somos responsables de nosotros mismos, y en rigor de ninguna otra persona, y esta responsabilidad consiste básicamente en ser autosuficientes en términos económicos cuando las condiciones estructurales socavan toda posibilidad de autosuficiencia, entonces nos vemos enfrentados a una contradicción palmaria que puede volvernos locos: moralmente se nos obliga a convertirnos en la clase de sujetos que justamente están excluidos por las propias condiciones estructurales del cumplimiento de esa norma. La racionalidad neoliberal impone la autonomía como ideal moral al mismo tiempo que desde el poder se destruye esa misma posibilidad en el plano económico, porque convierte a toda la población en seres potencial o realmente precarios, y hasta se vale de la siempre amenazante precariedad para justificar su intensa regulación del espacio público y su desregulación de la expansión mercantil. Si uno es incapaz de cumplir la norma de la autosuficiencia econó-



mica que se le impone (por ejemplo, cuando no puede pagar su seguro médico o se aprovecha de la asistencia sanitaria privatizada), se convierte automáticamente en una persona potencialmente descartable. Y esta criatura prescindible se encuentra entonces bajo las directrices de una moralidad política que exige responsabilidad individual o que opera sobre la base de un modelo de privatización de la «asistencia».

Nos hallamos en una situación biopolítica en la que diversos sectores de la población son cada vez más propensos a lo que se ha dado en llamar *precarización*.<sup>7</sup> Provocado y reproducido generalmente por las instituciones gubernamentales y económicas, este proceso hace que la población se acostumbre a la inseguridad y a la desesperanza a medida que pasa el tiempo; está estructurado sobre la base del trabajo temporal, la supresión de los servicios sociales y la erosión generalizada de cualquier vestigio de democracia social, imponiendo en su lugar modalidades empresariales que se apoyan en una feroz defensa ideológica de la responsabilidad individual y en la obligación de maximizar el valor de mercado que cada cual tiene, convirtiéndolo en objetivo prioritario de la vida.<sup>8</sup> Creo que para comprender este importante proceso de precarización debemos partir de un enfoque distinto de la precariedad, considerando los cambios que provoca en términos psíquicos, tal y como ha planteado Lauren Berlant en su teoría del afecto;<sup>9</sup> y a partir de aquí se puede percibir que la prescindibilidad o el carácter desechable de las personas se reparte de manera desigual en el seno de la sociedad. Vemos entonces que, cuanto más acata el individuo esa exigencia de «responsabilidad» respecto a su autonomía personal, más aislado se encuentra desde el punto de vista social y más conciencia tiene de su precariedad; y cuantas más estructuras de apoyo social desaparecen por razones «económicas», más aislado se siente frente a la angustia y el «fracaso moral» que esta situación le provoca. Todo esto se traduce en un notable incremento de la angustia sobre el futuro, tanto el de la propia persona como el de quienes están bajo su cuidado; impone un marco de responsabilidad individual sobre el que sufre dicha angustia; y redefine la responsabilidad en términos de la exigencia impuesta al individuo en tanto emprendedor de sí mismo, justamente cuando

las condiciones sociales hacen imposible tan dudosa inclinación.

En este contexto, una de las cuestiones que se nos plantean es qué función cumplen las asambleas públicas en cuanto a su forma de *responsabilización* y qué alternativa ética expresan. Frente a ese sentido individualizado de la angustia y el fracaso moral, estas reuniones incorporan la idea de que estamos ante unas condiciones sociales compartidas e injustas, y que las propias reuniones se convierten en una forma provisional y plural de coexistencia que constituye una alternativa ética y social a la *responsabilización*. Como espero dejar claro, estas formas de reunión pueden ser interpretadas como versiones emergentes y provisionales de la soberanía popular. Asimismo, también se las puede concebir como una suerte de recordatorio de cómo funciona la legitimación en democracia, tanto en la teoría como en la práctica. De todas formas, el hecho de que sean iniciativas colectivas no implica en modo alguno que se hayan impuesto sobre cualquier forma de precariedad, aunque sus actuaciones y expresiones articulan una decidida oposición a esa precariedad que nos viene impuesta y se extiende cada vez más.

Cuando se plantea que el individuo puede hacerse cargo de sí mismo bajo unas condiciones de precariedad generalizada, si no de auténtica pobreza, se está dando por hecho algo asombroso, y es que se asume que las personas pueden (y deben) actuar de manera autónoma en unas condiciones en que la vida se ha hecho invivible. En este libro sostengo la tesis de que ninguno de nosotros actuamos sin que se den las condiciones para nuestra actuación, aunque a veces tengamos que actuar para instaurar y preservar esas mismas condiciones. La paradoja salta a la vista, y sin embargo es algo que puede constatarse en el momento en que una asamblea precaria constituye una forma de acción que reivindica las condiciones necesarias para su actuación y su existencia. ¿Qué es lo que condiciona estas acciones? ¿Cómo puede la acción plural y corporeizada ser concebida desde una perspectiva nueva en una situación histórica como la actual?

Antes de tratar estas cuestiones tan importantes vamos a considerar, en primer lugar, cómo este imperativo contradictorio opera ya en otros campos. Si reflexionamos sobre la lógica mili-

tar que subyace a la idea de que es preciso defender «al pueblo» que constituye la nación, veremos que solo algunas de esas personas son defendibles, y que en este caso se establece una distinción operativa entre los defendibles y los indefendibles, diferenciando así el pueblo de la población misma. Esta imperativa «defensa del pueblo» actúa sobre la base de la precariedad. La defensa militar necesita e impone la precariedad, no solo como uno de sus objetivos, sino entre aquellos a los que recluta. A los reclutas del ejército norteamericano se les promete entrenamiento, formación y trabajo; pero muy a menudo se les envía a zonas conflictivas en donde no hay un gobierno reconocido y donde sus cuerpos pueden quedar mutilados, su psique traumatizada y su vida destrozada. Por una parte se les considera «imprescindibles» para la defensa de la nación; pero, por otra, se les selecciona entre la población prescindible. Aunque su muerte sea objeto de homenajes y actos ceremoniales, siguen siendo seres humanos desechables: personas que serán sacrificadas en aras de la nación.<sup>10</sup> Aquí puede percibirse claramente una contradicción operativa: el cuerpo que tiene como objetivo la defensa del país es a menudo aniquilado en términos físicos y psíquicos en el curso de su trabajo. En este sentido puede decirse que, amparándose en su propia defensa, la nación se olvida de algunos de sus miembros. El cuerpo instrumentalizado para los fines de la «defensa» es desechable cuando se trata de procurar esa misma «defensa». Abandonados a su suerte mientras defienden a la nación, esos cuerpos son a la vez imprescindibles y prescindibles. Por tanto, la imperativa «defensa del pueblo» exige la prescindibilidad e indefensión de quienes se ocupan de esa tarea.

Como es natural, no todas las protestas son iguales, y por tanto debemos diferenciar los movimientos antimilitaristas de aquellos otros que luchan contra la precariedad, las reivindicaciones del movimiento Black Lives Matter («Las vidas de los negros importan») de las protestas en defensa de la educación pública. La precariedad, sin embargo, parece ser una condición manifiesta en algunos de estos movimientos, ya se trate de la precariedad de quienes murieron en conflictos bélicos o la de quienes carecen de infraestructuras básicas, sea la precariedad de quienes se ven expuestos en las calles a una violencia desproporcionada o la de

aquellos que tratan de obtener una educación a costa de una deuda inasumible. En ocasiones se convocan reuniones en nombre del cuerpo que está vivo, porque tiene derecho a la vida y a la persistencia, incluso a su florecimiento. Paralelamente, sea cual fuere el motivo de la protesta, implícitamente se plantea también que los cuerpos allí congregados tienen derecho a reunirse, y a hacerlo de manera libre, sin miedo a la violencia policial o a la censura política. Aunque el cuerpo enfrentado a la precariedad y la persistencia sea el motivo central de tantas manifestaciones, es también el cuerpo lo que se pone en riesgo, ya que muestra su valor y su libertad en el propio acto de la manifestación, y a través de la forma corporeizada de la congregación lleva a la práctica una reclamación política.

Que un grupo de personas manifieste su existencia a base de ocupar el espacio y de persistir allí es en sí mismo un acto expresivo, un acontecimiento significativo en términos políticos y que puede tener lugar sin palabras en el curso de una congregación impredecible y provisional. Otro de los resultados *efectivos* de estas actuaciones colectivas es que se hace manifiesta la idea de que se trata de una situación compartida, y que están oponiéndose a la moralidad individualizadora que convierte en norma la autonomía económica justamente en unas condiciones en que la autosuficiencia es cada vez más inviable. La aparición, el quedarse parado, la respiración, el movimiento, el detenerse, el habla y el silencio son todos elementos que forman parte de una asamblea imprevista, de una forma inesperada de la performatividad política que sitúa la vida vivible en el primer plano de la política. Y es lo que parece estar ocurriendo antes de que el grupo en cuestión exponga sus demandas o empiece a explicarse con un discurso político apropiado. Aun siendo ajena a las modalidades parlamentarias del discurso hablado y escrito, esa asamblea provisional hace un llamamiento en pro de la justicia. Pero para entender esta *apelación* tenemos que preguntarnos si la verbalización puede concebirse verdaderamente como una acción expresiva en el plano político. De hecho, vamos a tener que repensar el acto de habla si queremos entender qué provocan y qué

consecuencias conllevan algunas prácticas corporeizadas, porque los cuerpos, en las reuniones, *dicen* que no son prescindibles, aunque no articulen palabra. Esta posibilidad expresiva forma parte de una performatividad corporeizada y de carácter plural que está marcada por la dependencia y la resistencia del individuo. Los seres allí reunidos dependen de un cúmulo de procesos institucionales y de vida, así como de ciertas infraestructuras, para persistir e imponer juntos su derecho a las condiciones mismas de su permanencia. Este derecho forma parte de una llamada más amplia a la justicia, de una apelación que puede llegar a expresarse por medio de una congregación silenciosa. Por muy importantes que sean las palabras en estos casos, la relevancia política de la acción plural y corporeizada se pone igualmente de manifiesto por otras vías.

Aunque es cierto que las asambleas pueden ser en términos de significación una expresión de la voluntad popular, e incluso reclamar *la* voluntad general del pueblo, indicando así la condición indispensable de la legitimidad estatal, generalmente son manejadas por los Estados como un instrumento de legitimación que les permite exhibir ante los medios de comunicación el apoyo popular del que manifiestamente gozan. En otras palabras, el efecto significativo de la asamblea, su legitimación, puede justamente expresarse por medio de unas actuaciones orquestadas y de una cobertura mediática dirigida, reduciendo y enmarcando la divulgación de lo *popular* dentro de una estrategia de autolegitimación estatal. Dado que no hay voluntad popular que ejercite su efecto legitimador cuando viene delimitada o producida en un marco, la lucha por la legitimación se despliega invariablemente en la escena de las actuaciones públicas y las imágenes de los medios, y en este contexto los acontecimientos controlados por el Estado entran en pugna con los teléfonos móviles y las redes sociales a la hora de hacerse con la cobertura mediática y con la significación transmitida. La filmación de las acciones de la policía se ha convertido en una fórmula clave para exponer la coerción auspiciada por el Estado bajo la cual opera en nuestros días la libertad de reunión. A partir de aquí se podría llegar fácilmente a la cínica conclusión de que todo esto no es más que un juego de imágenes. Pero tal vez se nos esté transmitiendo algo mucho

más importante, esto es, que «el pueblo» no solo se manifiesta en sus reclamaciones verbalizadas, sino que es fruto de las condiciones de posibilidad de su aparición, y esto es lo que sucedería en el campo visual, y en virtud de sus propias acciones, así como en la representación corporeizada de la que forma parte. Entre esas condiciones se encuentran las propias imposiciones infraestructurales del lugar donde se aparece, así como los medios tecnológicos que permiten captar y difundir a las personas que se reúnen y se juntan, tanto en el plano visual como en el acústico. El sonido de sus palabras, o la transcripción gráfica de lo que se está diciendo, es tan importante para la autoconstitución en la esfera pública (y para que este ámbito se convierta en condición de su aparición) como cualquier otro medio. Si el pueblo se constituye a través de una compleja interacción de representaciones, imágenes, sonidos y toda suerte de tecnologías implicadas en esas producciones mediáticas, entonces los *medios* no solo informan sobre quienes dicen ser el pueblo, sino que ellos mismos intervienen en la definición del pueblo. No solo impulsan o hacen posible dicha determinación, sino que son la materia que constituye a esos mismos sujetos, el lugar en donde se escenifica la lucha por imponer quiénes somos «nosotros». Como es natural, tendremos que examinar todas esas ocasiones en que el marco oficial queda desbaratado por imágenes rivales, o cuando unas cuantas imágenes provocan una división visceral en la sociedad, o cuando el número de personas congregadas en la protesta excede el marco espacial asignado, o el clamor de sus reivindicaciones se transforma en un ruido incívico. Tales congregaciones no son el equivalente de la democracia. No podemos seleccionar una concentración de personas de carácter provisional y pasajero y decir que «es la democracia en acción», dando a entender que todo lo que esperamos de la democracia está representado de manera emblemática en esa manifestación. Tales congregaciones son necesariamente temporales, y este cariz transitorio está ligado a su función crítica. Uno podría lamentar que no persistan en el tiempo («Ah, pero no duran») y llegar a creer que son fútiles; pero a esta sensación de pérdida se le hace frente con la premonición de lo que muy posiblemente llegue a suceder: «¡Pueden surgir en cualquier momento!». Estas concentraciones se

nos presentan como uno de los momentos en que se manifiesta una democracia incipiente, como uno de esos episodios «fugaces» en que la democracia se pone en acción.<sup>11</sup> Y las manifestaciones contra la precariedad son posiblemente uno de sus ejemplos más representativos.

Como he puesto en claro en *Marcos de guerra*,\* la precariedad es algo más que un principio existencial; cualquiera de nosotros podría verse expuesto a la indigencia, la enfermedad, las lesiones corporales, el debilitamiento o incluso la muerte a causa de hechos o procesos que escapan a nuestro control.<sup>12</sup> Sin saberlo nos vemos expuestos a lo que pueda suceder, y esta misma ignorancia es una señal de que no controlamos ni podemos llegar a controlar las condiciones que determinan nuestra vida. Por más que esta verdad general no cambie nunca, se vive de manera diferenciada, pues condiciones tales como los accidentes laborales y la reducción de los servicios sociales afectan mucho más a los trabajadores y a los desempleados, respectivamente, que a otros colectivos.

Por una parte, toda persona depende de las relaciones sociales y de una infraestructura duradera para poder tener una vida viable, de manera que no hay forma de liberarse de semejante sujeción. Por la otra, esta dependencia, aun no siendo subyugación, puede llegar a serlo sin ninguna dificultad. La dependencia del ser humano respecto del soporte y apoyo infraestructural de la vida nos muestra que el modo como esté organizada la infraestructura está estrechamente ligado al sentido de permanencia de la vida individual, a cómo la vida perdura y al grado de sufrimiento, tolerancia o esperanza con que se experimenta.

En otras palabras, si hay personas sin hogar es porque previamente se ha producido un fracaso social en la organización de la vivienda de manera que sea accesible a todos. Y si alguien carece de empleo es porque un sistema o economía política ha fallado en la protección frente a esa contingencia. Esto implica que, en

\* *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2010. (N. de la t.)

aquellas experiencias en que más vulnerables somos a la marginación social y económica, no solo se pone al descubierto nuestro carácter precario como individuos —aunque posiblemente quede bien a la luz—, sino también los fallos e injusticias de las instituciones políticas y socioeconómicas. Al ser vulnerables a una precariedad socialmente impuesta, cada *yo* puede ver cómo su propia percepción de la angustia y el fracaso ha estado siempre imbricada en un contexto social mucho más amplio. A partir de ahí se puede empezar a desarticular esa forma individualizadora y exasperante de la responsabilidad, sustituyéndola por una concepción solidaria que ratificaría nuestra dependencia mutua, esa sujeción a las infraestructuras operativas y a las redes sociales, y que abre el camino a una forma de improvisación mientras se conciben fórmulas colectivas e institucionales de manejar la precariedad impuesta.

A lo largo de este libro se intenta, en primer lugar, entender la función expresiva o significativa de esas formas improvisadas de asamblea pública; y, en segundo término, se interroga acerca de qué se considera *público* y quiénes constituyen «el pueblo». Pero si me remito al carácter *expresivo* no es porque quiera decir que en esas formas de congregación pública se expresa un sentido de pueblo ya prefigurado, sino más bien porque, como se puede hablar libremente, se considera que ahí existe «libertad de expresión» y, por lo tanto, también libertad de reunión; es decir, se está poniendo en acto y transmitiendo algo fundamental desde el punto de vista político. Las condiciones históricas en que este estudio se enmarca nos llevan a plantearnos la siguiente cuestión: ¿cómo se pone en escena la precariedad en esas asambleas improvisadas?, ¿y cómo se lucha contra ella? Como estas congregaciones públicas ponen en primer plano ciertas formas de interdependencia, nos permiten reflexionar también sobre el carácter corporeizado de la acción social y de su propia expresión, es decir, sobre lo que podría entenderse como una performatividad corporeizada y de carácter plural. En estas páginas se plantea asimismo una concepción ética de las relaciones humanas que es fundamental en nuestro análisis político, y que adquiere más relevancia en el debate planteado por Hannah Arendt sobre la convivencia y en la idea levinasiana de que hay una exigencia ética



que en cierto sentido es anterior a la constitución del sujeto elegido y, por tanto, a las ideas de contrato social que comúnmente defiende el liberalismo.

Los primeros capítulos se centran en aquellas formas de asamblea que implican algún tipo de adhesión comunitaria y en algunas concentraciones destinadas a la manifestación de la protesta política; en cambio, en los últimos se plantean qué formas de obligación ética se mantienen entre quienes no comparten enclave geográfico ni ningún sentido lingüístico de pertenencia común. Para concluir tomo como referencia una idea de Adorno según la cual no es posible llevar una vida buena cuando se vive mal, y a partir de ahí sugiero que la *vida* en que uno ha de implicarse es siempre de carácter social, por lo que nos vemos imbricados en un mundo social, económico e infraestructural de carácter más amplio y que va más allá de nuestra visión y de la interpelación ética en primera persona. De ahí que sostenga que todas las cuestiones éticas están invariablemente asociadas a las de carácter social y económico, aunque no se agoten en ellas. De hecho, el propio concepto de acción humana como algo generalmente condicionado implica que, cuando nos interrogamos acerca de la cuestión ética y política más importante, esto es, cómo se debe actuar, nos referimos implícitamente a las condiciones del mundo que hacen esa actuación posible o, a la inversa, que socavan las propias condiciones de la acción, como sucede cuando se extiende la precariedad. ¿Qué significa actuar unidos cuando las condiciones para la acción conjunta han quedado devastadas o menoscabadas? Este callejón sin salida es el que, paradójicamente, puede llegar a convertirse en la condición dominante de una forma de solidaridad social que tanto expresa alegría como tristeza, en una congregación activada por unos cuerpos coaccionados o alzados en nombre de la coerción en la que el propio acto de reunirse implica perseverancia y resistencia.

## POLÍTICA DE GÉNERO Y EL DERECHO A APARECER

En 2011 impartí un seminario en el Bryn Mawr College que *titulé* «Cuerpos en alianza» y que me ha servido como material de referencia para este texto. El título era de lo más acertado, como pronto se vería, aunque en el momento en que se me ocurrió no podía saber que llegaría a adquirir una fuerza y un carácter distintos. Así es que allí estaba yo, concentrada en aquel recinto universitario, mientras en Estados Unidos y en muchos otros países se concentraban multitud de personas para levantar su voz contra la opresión y la injusticia económica, pero también para desafiar al sistema capitalista o a alguna de sus variantes actuales. Otras veces, y posiblemente en paralelo, se juntaban para que se las percibiese, para que se las viese y oyese, como una fuerza y entidad política de carácter plural.

Podría pensarse que estas manifestaciones multitudinarias no eran más que una forma de expresar el rechazo colectivo a la precariedad impuesta en términos sociales y económicos. Pero en realidad son mucho más que eso. Lo que vemos cuando los cuerpos se reúnen en la calle, en la plaza o en otros espacios públicos es lo que se podría llamar el ejercicio performativo de su derecho a la aparición, es decir, una reivindicación corporeizada de una vida más vivible.

Aunque el concepto de *responsabilidad* se ha reinterpretado desde la perspectiva neoliberal de formas no exentas de controversia, continúa siendo un elemento crucial en la crítica a la creciente desigualdad. En la moralidad neoliberal únicamente somos responsables de nosotros mismos, no de los demás, y esta

responsabilidad consiste antes que nada en ser autosuficientes económicamente en unas condiciones en que la autonomía ha quedado minada en términos estructurales. A los que no pueden permitirse pagar su atención sanitaria se los considera individuos desechables, al igual que a otros grupos que no cumplen con su obligada autosuficiencia. Y todos los que ven cómo se incrementa el desfase entre ricos y pobres, que son conscientes de que han perdido muchas formas de seguridad y de futuro, se encuentran además abandonados por un gobierno y una economía política que aumenta manifiestamente la riqueza de unos pocos a costa de la población en general. Por ello, cuando las personas se congregan en la calle, podría decirse que están allí pero a la vez aquí; que son individuos que persisten en su empeño, y que al juntarse nos transmiten la idea de que están en la misma situación, o al menos empieza a apuntarse esa concepción. Aun cuando no estén hablando o presentando las reivindicaciones que desean negociar, lo que ponen en acto es una petición de justicia: ellos, los cuerpos reunidos en aquel lugar público, *dicen* que «no son desechables» con estas palabras o con otras distintas; lo que expresan, por así decirlo, es: «Seguimos aquí, seguimos insistiendo, exigiendo más justicia, pidiendo que se nos libere de la precariedad, que se nos brinde la posibilidad de una vida vivible».

Exigir justicia es, qué duda cabe, algo que exige firmeza; pero además implica a los activistas en una cuestión filosófica de primer orden: qué es eso que llamamos justicia y a través de qué medios se puede plantear, entender y aceptar como tal. Si se ven envueltos en esta discusión es porque a veces se dice que, cuando los cuerpos se reúnen de ese modo, no son exactamente exigencias de justicia lo que están planteando, y que sus reivindicaciones no agotan el sentido de la justicia. Dicho de otro modo, que cualquiera de nosotros puede concebir alguna solución justa para los problemas que sufrimos en materia de sanidad, de educación pública, de vivienda y alimentación; y de ahí se colige que todos podríamos enumerar las injusticias percibidas en la colectividad y presentarlas como un conjunto de demandas concretas. No obstante, es muy posible que la exigencia de justicia esté presente en cada una de esas reclamaciones y que al mismo tiempo

vaya necesariamente más allá de ellas. Esta es una concepción platónica, desde luego, pero aun no estando de acuerdo con la teoría de las Ideas puede verse que aquí entra en juego de diversas maneras. Porque, cuando los cuerpos se reúnen con el fin de expresar su indignación y representar su existencia plural en el espacio público, están planteando a la vez demandas más amplias: estos cuerpos solicitan que se los reconozca, que se los valore, al tiempo que ejercen su derecho a la aparición, su libertad, y reclaman una vida vivible. Como es natural, para que este tipo de reclamaciones sean registradas como tales han de darse ciertas condiciones. En las manifestaciones convocadas en Ferguson (Misuri) en el verano de 2014 hemos podido comprobar cómo algunas formas de protesta política —en este caso, contra la policía por haber matado a un negro cuando iba desarmado— rápidamente pierden la denominación de *oposición pública* para ser renombradas como «revueltas» o «disturbios». <sup>1</sup> En este caso, las acciones conjuntas de algunos grupos que expresan su oposición a la violencia estatal al final se perciben como actos violentos, aun cuando no impliquen violencia alguna. ¿Cómo podemos interpretar entonces el sentido que tales protestas quieren transmitir frente a la denominación que reciben por parte de sus oponentes? ¿Se trata de una forma política de la performatividad que por su propio carácter, activo y plural, merece una consideración especial?

Hay una cuestión que me plantean muy a menudo: ¿cómo se puede proponer una teoría sobre la performatividad de género para luego centrarse en unas vidas precarias? Aunque a veces haya tratado de dar respuesta a aspectos biográficos, en esta cuestión sigue habiendo algo teórico que quisiera investigar: ¿cómo se vinculan ambos conceptos, performatividad y precariedad, si es que existe alguna conexión entre ellos? Puede parecer que antes estaba más interesada en la teoría *queer* y los derechos de las minorías sexuales y de género, y que últimamente prefiero escribir en un sentido más general sobre el modo en que las guerras y algunas otras condiciones sociales acaban determinando que haya ciertas poblaciones que no son dignas de ser lloradas.

En *El género en disputa* (1989)\* ya se apuntaba que algunos actos realizados individualmente tienen, o pueden tener, efectos subversivos sobre las normas de género. Ahora me dedico a analizar las alianzas que pueden establecerse entre ciertas minorías o entre poblaciones consideradas desechables; o, para ser más concretos, lo que me interesa averiguar es cómo la precariedad —ese término generalizado y, en cierto sentido, mediador— podría operar, o está operando ya, como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos que, aparte de ser considerados desechables, no tienen mucho más en común, y entre los cuales surge a veces la desconfianza y el antagonismo. Una de las cuestiones que posiblemente sigue presente en mi pensamiento, pese a que ahora me ocupe de otros asuntos, es la idea de que la política relativa a la identidad no logra presentar una concepción más amplia acerca de lo que significa, políticamente, vivir juntos, unidos, superando nuestras diferencias, en una proximidad que a veces nos viene impuesta. Sabemos que la vida en comunidad, pese a sus dificultades, es siempre un imperativo ético y político. Es más, la libertad se ejercita muy a menudo junto a otras personas, aunque no necesariamente en unión o conformidad con ellas. No es que se asuma o produzca una identidad colectiva, sino que más bien se establecen relaciones dinámicas entre las personas, en las que puede observarse cómo se activa el apoyo, la disputa, la ruptura, la alegría y la solidaridad.

A fin de entender esta dinámica voy a investigar dos ámbitos teóricos condensados en los términos *performatividad* y *precariedad*, para plantear después cómo podríamos considerar el derecho a la aparición como un marco para la coalición, de manera que las minorías sexuales y de género puedan aliarse con poblaciones consideradas precarias. Cuando se habla de performatividad es para aludir a unos enunciados lingüísticos que, en el momento en que son pronunciados, crean una realidad o hacen que exista algo por el simple hecho de haberlo expresado. Fue el filósofo J. L. Austin quien presentó este concepto, pero ha sido revisado y modificado por pensadores como Jacques Derrida, Pierre

\* *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de María Antonia Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007. (N. de la t.)

Bourdieu y Eve Kosofsky Sedgwick, por citar solo a algunos de los más relevantes.<sup>2</sup> Según Austin, un enunciado crea aquello que expresa (*ilocucionario*) o tiene efectos o consecuencias una vez expresado (*perlocucionario*). Pero ¿por qué iba a interesarse la gente en esta teoría relativamente abstrusa de los actos de habla? Da la impresión de que la performatividad no es sino una manera de decir que un lenguaje, por su propia fuerza, puede crear algo nuevo o poner en juego ciertos efectos o consecuencias. No es casual que generalmente se reconozca a Dios como el primer performativo: «Hágase la luz», dijo, y súbitamente la luz se hizo. O que aquellos presidentes que entablan guerras vean materializarse los conflictos bélicos a resultas de sus declaraciones, de la misma manera que un juez de paz que declara a dos personas casadas produce, en las condiciones legales establecidas, el propio acto del matrimonio como consecuencia de su declaración. No se trata solamente de que el lenguaje actúa, sino de que lo hace con mucha fuerza. Y entonces ¿cómo se convierte una teoría performativa de los actos de habla en una teoría de la performatividad de género? En el caso del género, debemos tener en cuenta que generalmente son los médicos quienes declaran que un recién nacido es un varón o una hembra, y en el caso de que su enunciado no fuera audible, la casilla que marcan en los documentos legales que han de enviarse al registro no deja lugar a dudas. En mi opinión, a la inmensa mayoría nos han determinado el género a base de marcar una casilla y encajarnos en una categoría concreta, pese a que en algunos casos, especialmente quienes se encuentran en condiciones intersexuadas, puede que haya llevado algún tiempo elegir la casilla adecuada, o puede que haya sido borrada varias veces, o quizás se haya demorado ex profeso el envío de la información pertinente al registro. En cualquier caso no cabe duda de que había algo gráfico en ese momento que alumbró el género para la mayoría de nosotros, o quizás fue simplemente la exclamación de alguna persona, que proclamó en voz alta el sexo del recién nacido (aunque, en ocasiones, esta primera exclamación adopta más bien la forma de una pregunta: alguien ansía tener un hijo varón y, una vez nacido, solo puede inquirir: «¿Es un niño?»). Si somos adoptados, la persona que decide incorporarnos a su familia tiene que seleccio-

nar su preferencia en materia de género, o debe aceptar el nuestro cuando se inician los trámites de la adopción. En cierto sentido, todos estos son ejemplos discursivos de los comienzos de nuestra vida de género. Pero en realidad no era una sola persona la que decidía nuestro destino; en la mayor parte de los casos podría decirse que la idea de una autoridad soberana con unas capacidades lingüísticas extraordinarias ha sido sustituida por un complejo entramado de poderes, mucho más difuso, que atañen tanto al discurso como a las instituciones.

Entonces, si la performatividad es algo lingüístico, ¿cómo se convierten los *actos corporales* en performativos? Esta es la cuestión que tenemos que plantearnos si queremos entender la formación del género, pero también la performatividad de las manifestaciones multitudinarias. En el caso del género, esas primeras inscripciones e interpelaciones van acompañadas de las expectativas y fantasías de los demás, todas las cuales nos afectan en aspectos que en un principio escapan a nuestro control: las normas se nos imponen en términos psicosociales y poco a poco se nos inculcan. Aparecen cuando ya no se las espera, y se abren paso en nuestro interior, animando y estructurando nuestras propias formas de responsabilidad. No son normas que simplemente se impriman en nosotros, poniéndonos marcas y etiquetas como a tantos destinatarios pasivos de una máquina cultural. Estas normas también nos *producen*, pero no en el sentido de que nos creen o determinen en sentido estricto quiénes somos. Lo que hacen más bien es dar forma a modos de vida corporeizados que adquirimos a lo largo del tiempo, y estas mismas modalidades de corporeización pueden llegar a convertirse en una forma de expresar rechazo hacia esas mismas normas, y hasta de romper con ellas.

Uno de los ejemplos más claros es lo que sucede cuando nos negamos a aceptar los términos de nuestra asignación de género; es más, siempre se puede encarnar o poner en acto nuestro rechazo del género antes de expresarlo con palabras. De hecho, puede que seamos conscientes de que, al rechazar el género, estamos negándonos a que nuestra vida se ajuste a las normas derivadas del género asignado. Aunque en cierta manera nos veamos obligados a reproducir las normas de género, la policía

encargada de vigilar que cumplamos con semejante obligación, a veces se duerme en el ejercicio de su deber. Y entonces nos salimos de la senda marcada, medio a tuestas, y nos preguntamos si en alguna ocasión hemos actuado realmente como mujeres, o de un modo suficientemente femenino, o si hemos actuado de manera suficientemente masculina, o si la masculinidad queda bien ejemplificada en el chico que se supone que somos, o si nos encontramos perdidos y hemos acabado viviendo felices, o no tanto, en las categorías establecidas de género. Puede que nos hallemos perdidos al poner en práctica nuestro género; es algo que siempre está ahí y que puede llegar a marcar la propia definición de género. Las normas culturales de género tienen siempre una dimensión ideal, cuando no ilusoria, y aunque los seres humanos que han de adoptarlas quieran reproducir y asumir tales normas, ciertamente también son conscientes de que existe un persistente desfase entre estos ideales —muchos de los cuales entran en conflicto— y nuestros diversos intentos de corporeizarlos, por cuanto nuestra visión y nuestros objetivos son contrarios a los de otras personas. Si bien el género viene inicialmente a nosotros bajo la forma de una norma ajena, mora en nuestro interior como una fantasía que ha sido a la vez formada por otros, pero que también es parte de mi formación.

En cualquier caso, quisiera incidir aquí en algo bastante más sencillo, y es que el género es algo que recibimos todos, pero que no está inscrito en nuestros cuerpos como si fuéramos una pizarra pasiva obligada a llevar una marca. Sin embargo, en un principio nos vemos forzados a representar el género que se nos ha asignado, y esto implica que, aunque no seamos conscientes de ello, estamos siendo conformados por unas fantasías ajenas que se nos transmiten por medio de interpelaciones de todo tipo. Y pese a que representamos nuestro género continuamente, esta puesta en acto no siempre está en conformidad con ciertas clases de normas, y desde luego no siempre con la norma atribuida. Puede haber problemas de interpretación (porque entran en conflicto diversos planteamientos respecto al género que se tiene que desarrollar y a los medios de que ha de valerse), pero puede que se trate de aplicar una norma que contiene la posibilidad de no cumplirla. Aunque las normas de género nos precedan y actúen



en todo momento sobre nosotros (y este es justamente uno de los sentidos de su representación), estamos obligados a reproducirlas, y cuando empezamos a hacerlo, siempre inconscientemente, algo sale mal, algo se tuerce (y aquí incide el segundo sentido de esa representación). Aun así, siempre se pone de manifiesto una cierta debilidad de la norma en cuestión, o bien hay convenciones culturales distintas que provocan confusión o conflictos con ciertas clases de normas; también puede suceder que en nuestra representación del género empiece a imponerse un deseo diferente, y entonces se desarrollan formas de resistencia y algo nuevo aparece, que no es precisamente lo que estaba previsto. El objetivo manifiesto de una interpelación de género, incluso en los primeros momentos, puede acabar materializándose en un propósito completamente distinto. Este *cambio* de objetivo tiene lugar en el curso de nuestra representación del género: nos vemos haciendo algo distinto, conduciéndonos de un modo que no coincide del todo con lo que los demás piensan de nosotros.

Aunque hay discursos reconocidos en materia de género —como por ejemplo, los del derecho, la medicina y la psiquiatría— y estos tratan de impulsar y sostener la vida humana en unos términos concretos de género, no siempre pueden frenar los efectos que ellos mismos provocan. Además resulta que no se pueden reproducir las normas de los géneros asignados sin una práctica corporizada, y cuando alguna de esas normas se rompe, aunque sea de manera temporal, podemos observar cómo los objetivos que animan un discurso regulador cuando está representado en los cuerpos pueden llegar a provocar consecuencias imprevistas, dejando espacio a una experimentación del género que desafía las normas reconocidas. Asistimos entonces a la aparición del transgénero, del género *queer* y de las lesbianas (de apariencia femenina o masculina), además de modos hiperbólicos o discrepantes de masculinidad y de feminidad, e incluso áreas de la vida de género que están en franca oposición a todas esas categorías. Hace unos años intenté encontrar en la performatividad de género una forma de agencia que no era advertida, una agencia que sin duda no era ajena a la cultura, el poder o el discurso, pero que emergía de una manera importante a partir de sus propios términos, de desviaciones imprevistas, dando lugar a unas posibilidades culturales que

podían disputar la hegemonía a todos esos regímenes institucionales (estructuras parentales incluidas) que querían conocer y normalizar el género por adelantado.

Por tanto, cuando decimos que el género es performativo, en lo que estamos incidiendo es en su puesta en acto: el género sería una clase determinada de práctica; y además destacamos que la *aparición* del género suele interpretarse erróneamente, como si fuera una señal de su verdad interna o inherente. El género sale a la luz a raíz de normas obligatorias que nos exigen convertirnos en un género o en el otro (generalmente en un marco de carácter estrictamente binario); la reproducción del género conlleva siempre una negociación con el poder; y, por último, cabe destacar que todo género reproduce unas normas y que cuando el género se pone repetidamente en acto, se arriesga a deshacer o modificar las normas en formas no previstas, de modo que la realidad del género puede quedar abierta a nuevas estructuraciones. Desde el punto de vista político (y quizás también desde el normativo), este análisis aspira a conseguir que la vida de las minorías sexuales y de género sea más factible, más vivible, tanto en aquellos cuerpos que no se ajustan al género establecido como en los que se ajustan demasiado bien (con un alto coste para ellos), para que puedan llegar a respirar y moverse libremente en los espacios públicos y privados, así como en todas aquellas áreas que confunden y cruzan estos dos ámbitos. Huelga decir que la teoría de la performatividad de género que he presentado nunca impone qué realizaciones [*performances*] de género son adecuadas o más subversivas y cuáles serían erróneas y reaccionarias, aun cuando yo considere todo un avance que algunas de ellas puedan mostrarse libremente en el espacio público, sin sufrir la violencia policial, el acoso, la criminalización y la patologización de que antes eran objeto. De lo que se trata es de suavizar la capacidad coercitiva de las normas sobre ciertas vidas de género —que no es lo mismo que superar o abolir esas normas— para que puedan disfrutar de una vida más vivible. Esta es una visión normativa del género, no en el sentido de que sea una forma de normalidad establecida, sino en cuanto que constituye una visión del mundo que quisiéramos ver hecha realidad. De hecho, el mundo en esas condiciones ideales tendría que salvaguardar las

rupturas con la normalidad y ofrecer apoyo y acomodo a quienes se aparten de lo aceptado.

Posiblemente la precariedad, tal como yo la entiendo, siempre ha formado parte de este cuadro, ya que podría decirse que la performatividad de género es una teoría y una práctica que se ha enfrentado a las condiciones insostenibles en que las minorías sexuales y de género viven (y a veces también a esas mayorías de género que *pasan* por normativas a costa de graves consecuencias psíquicas y somáticas). Desde mi punto de vista, el término «*precaridad*» designa una condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más que otros, y en consecuencia están más expuestos a los daños, la violencia y la muerte. Como ya he señalado en alguna otra ocasión, la *precaridad* no es más que la distribución diferenciada de la precariedad. Los grupos más expuestos a ella son los que más riesgo tienen de caer en la pobreza y el hambre, de sufrir enfermedades, desplazamientos y violencia, por cuanto no cuentan con formas adecuadas de protección o restitución. La *precaridad* se caracteriza asimismo porque esa condición impuesta políticamente maximiza la vulnerabilidad y la exposición de las poblaciones, de manera que quedan expuestas a la violencia estatal, a la violencia callejera o doméstica, así como a otras formas de violencia no aprobadas por los Estados pero frente a las cuales sus instrumentos judiciales no ofrecen una suficiente protección o restitución. Así pues, cuando utilizamos el término *precaridad* nos referimos a grupos de la población que pasan hambre o están en el umbral de la desnutrición, a los cuales se suministra un día alimentos pero al siguiente ninguno o solamente con cuentagotas (práctica imputable, por ejemplo, al Estado de Israel, que decide unilateralmente cuánta comida necesitan los palestinos de la Franja de Gaza para sobrevivir); y de la misma manera puede aplicarse también a todas aquellas personas cuya vivienda es meramente temporal o que se han visto privadas de ella. Se aplicaría también a las trabajadoras sexuales transgénero que tienen que defenderse de la violencia en las calles y del maltrato de la policía. A veces, estos grupos no cambian en su configuración y, en otras, hay variaciones en los sujetos que los integran. Pero cuando forman

parte de una misma población, todos están ligados por esa condición precaria, sea repentina o prolongada, aun cuando se nieguen a reconocer tal vínculo.

En este amplio sentido de la palabra, la precariedad está relacionada con las normas de género, posiblemente de un modo manifiesto, pues sabemos que quienes no viven su género de maneras comprensibles para los demás sufren un elevado riesgo de maltrato, de patologización y de violencia. Por su parte, las normas de género intervienen en todo lo relativo a los modos y grados en que podemos aparecer en el espacio público, a los modos y grados en que se establecen las distinciones entre lo público y lo privado, y a cómo estas diferencias se convierten en un instrumento de la política sexual. Cuando me pregunto qué personas serán criminalizadas por el hecho de aparecer en público, lo que quiero decir es qué personas van a ser tratadas como delincuentes y presentadas como tales (lo que no siempre es lo mismo que ser considerado delincuente por una legislación que actúa de manera discriminatoria contra algunas expresiones de las normas de género o contra determinadas prácticas sexuales). ¿Quiénes van a quedar desprotegidos ante la ley o, más concretamente, privados de la protección policial, cuando estén en la calle, en el trabajo o incluso en sus hogares?, ¿quiénes quedarán abandonados por las instituciones religiosas, olvidados por las leyes? ¿Quiénes serán objeto de la violencia policial? ¿Quiénes verán rechazadas sus demandas por lesiones personales?, ¿quiénes serán estigmatizados y privados de derechos al mismo tiempo que son atraídos y satisfechos como consumidores? ¿Qué personas van a disfrutar de las prestaciones sanitarias reconocidas por la ley? ¿Quiénes verán reconocidas legalmente sus relaciones personales e íntimas, y quiénes se encontrarán con que a solo treinta kilómetros de distancia puede cambiar su condición legal, para bien o para mal? El estatus legal de muchas de esas relaciones (que atañen tanto a la pareja como a la crianza de los hijos) cambia radicalmente en función de la jurisdicción bajo la que uno se encuentre, según sea un tribunal religioso o uno civil, y dependiendo de si la tensión entre normativas que entran en conflicto se ha resuelto en el momento en que hemos aparecido en la escena pública.

El reconocimiento desempeña aquí un papel importante, pues si decimos que todos los seres humanos merecen el mismo reconocimiento, asumimos que a todos se los puede reconocer en la misma medida. Pero ¿qué sucede cuando en el campo de la aparición pública, muy regulado, no se admite a todas las personas y se imponen zonas de las que muchos están excluidos o directamente vetados desde el punto de vista legal? ¿Por qué se regula esta área de manera que solamente ciertas clases de individuos pueden aparecer en escena como sujetos reconocidos? De hecho, esta imposición sobre los modos de aparición funciona como una precondition que actúa sobre toda persona cuando quiere presentarse en público. Y esto significa que cuando se encarnan la norma o normas por las que se obtiene reconocimiento, se están ratificando y reproduciendo ciertas normas de reconocimiento sobre los demás, y por lo tanto se está constriñendo el campo de lo reconocible.

A partir de este punto podríamos preguntarnos, como hacen los movimientos que defienden los derechos de los animales, por qué solo se reconoce a los seres humanos y no a criaturas biológicas que no son humanas. ¿Acaso el acto por el cual se asegura a los humanos su reconocimiento selecciona implícitamente aquellos rasgos que se consideran distintos del resto de la vida animal? Esta idea, sin embargo, se cae por su propio peso, pues basta pensar en una criatura biológica definida como humana y que no es reconocida como tal: ¿por qué no goza de ese reconocimiento cuando se diferencia de algún modo en su existencia personal? ¿Cómo sería esa criatura biológica?, ¿qué rasgos tendría? Esta cuestión está ligada e imbricada en otra similar: ¿a qué seres humanos se considera humanos? ¿Cuáles son reconocidos en la esfera de la aparición y cuáles no? ¿Qué normas racistas, por ejemplo, operan en la distinción entre los que pueden ser reconocidos como humanos y los que no? Pensemos que estas cuestiones son centrales en ciertas formas de racismo arraigadas históricamente que consideraban a los negros criaturas animales. El simple hecho de que yo pueda plantear qué humanos están reconocidos como tales y cuáles no implica que existe un área dentro de lo humano que no es reconocible según las normas dominantes, pero que evidentemente puede ser reconocida en el

campo epistemológico abierto por aquellas formas de conocimiento que no son hegemónicas. Por una parte se da una contradicción manifiesta: un grupo de humanos es reconocido como humano mientras que otro formado por el mismo tipo de criaturas biológicas no goza de ese reconocimiento. Puede que quien esto escribe considere a ambos igualmente humanos y en cambio otro grupo no lo vea así. Este último sigue basándose en algún criterio acerca de lo que constituye al ser humano, aun cuando no lo haya expuesto de manera explícita. Si este segundo grupo quiere argumentar su versión de lo humano se encontrará en dificultades, porque la idea de que un grupo es humano, incluso en términos paradigmáticos, implica introducir un criterio merced al cual todo aquel que tenga apariencia humana puede ser considerado como tal. Y este criterio avanzado por el segundo grupo no conseguirá labrarse el acuerdo necesario para imponerse como verdadero. Es un criterio que asume que en lo humano hay algo no humano y que este punto desempeña un papel clave en el paradigma de lo humano que él mismo defiende. En definitiva es una de esas ideas que puede volvernó locos, como es natural, y que parece correcta. Si queremos mostrar la ruptura que provocan esas normas de reconocimiento, que siempre establecen diferencias entre quienes deben ser reconocidos y quienes no merecen ese reconocimiento, tendremos que utilizar el lenguaje de la razón en formas no razonables, e incluso cometer algunos errores de lógica. Nos enfrentamos a dilemas crueles y a la vez curiosos: a unos humanos no se los reconoce como tales y, como no son humanos, no debemos referirnos a ellos como si lo fueran. Esto no es más que una manifestación de racismo en toda regla, que deja bien clara su contradicción aun cuando se nos imponga como norma. Aunque no pueda negarse que las normas de género se transmiten por medio de fantasías psicosociales que en principio no son obra nuestra, resulta fácil ver que las normas de lo humano están formadas por modalidades de poder que tratan de normalizar unas versiones de lo humano por encima de otras, bien sea estableciendo distinciones entre los humanos o ampliando el campo de lo no humano a voluntad. Preguntar por la manera en que estas normas se implantan y normalizan es el primer paso para no dar por sentada la norma, para cuestionarse

cómo se ha establecido y puesto en práctica la norma y a costa de quiénes. Quiénes han quedado eliminados o degradados por la norma que en teoría deberían encarnar tendrán que luchar por ser reconocidos, y esta será una lucha corporeizada en la esfera pública, donde tendrán que defender su existencia y su significación. Por tanto solo valiéndonos de un enfoque crítico respecto a las normas de reconocimiento podremos empezar a dismantelar las formas más dañinas de esa lógica que sustenta modalidades diversas de racismo y antropocentrismo. Y si aparecemos insistentemente en aquellos lugares y momentos en que se nos oculta, en que la norma nos elimina, la esfera de la aparición podrá romperse y abrirse a formas nuevas.

A una teoría crítica como esta se le presentan problemas lingüísticos de todo tipo: por ejemplo, ¿cómo denominamos a los que no aparecen como *sujetos* en el discurso hegemónico? Y a esta cuestión podríamos responder con otra bastante evidente: ¿cómo se refieren a sí mismos los que son excluidos? ¿De qué modo aparecen?, ¿de qué convenciones se valen? y ¿qué efecto tienen sobre los discursos dominantes que operan a través de la lógica aceptada? Pese a que el género no puede funcionar como un paradigma de todas las formas de existencia que luchan contra la construcción normativa de lo humano, sí que puede ser un punto de partida para pensar el poder, la agencia y la resistencia. Si aceptamos que hay normas sexuales y de género que determinan quiénes van a ser reconocibles y «legibles» para los demás, entonces veremos cómo lo «ilegible» puede llegar a constituirse como grupo, desarrollando a la vez formas de hacerse inteligibles entre ellos; y veremos también cómo estas personas se ven expuestas a la violencia de género y cómo esta experiencia común puede llegar a transformarse en la base de su resistencia.

Para comprender su falta de reconocimiento o, incluso, su reconocimiento falseado, es muy posible que tengamos que entender sus maneras de vivir —y pervivir— en los límites de las normas establecidas para el pensamiento, la corporeidad y la persona. ¿Existen formas de sexualidad para las que no contamos con palabras adecuadas porque las lógicas dominantes que determinan nuestra forma de pensar sobre el deseo, la orientación sexual, los actos sexuales y el placer no permiten que sean

inteligibles? ¿No debería someterse a examen nuestro léxico común y pedir que recupere denominaciones y tratamientos formales hasta ahora menospreciados con el fin de abrir las normas que limitan no solo lo que puede pensarse, sino el simple pensamiento en vidas disconformes con su género?

La performatividad de género presume un campo de aparición para el género y un marco de reconocimiento que permite a este mostrarse en sus diversas formas; y como ese campo está regulado por normas de reconocimiento que son jerárquicas y excluyentes, la performatividad de género está por lo tanto ligada a las distintas maneras en que los sujetos pueden llegar a ser reconocidos. El reconocimiento de un género depende básicamente de que haya una modalidad de presentación para ese género, una condición para su aparecer; es lo que podemos denominar su medio o su modo de presentación. Con todo, no es menos cierto que el género puede presentarse en ocasiones de manera que utilice, reformule o incluso quiebre las condiciones establecidas de aparición, rompiendo con las normas existentes o incorporando normas tomadas de algún legado cultural inesperado. Aunque las normas parecen determinar los géneros que pueden aparecer, fallan a la hora de controlar la esfera de aparición, sobre la cual actúan como una policía ausente o fallida antes que como un eficaz poder totalitario. Es más, si reflexionamos más detenidamente sobre el reconocimiento, tendremos que preguntarnos si existe alguna forma de distinguir entre el reconocimiento parcial y el reconocimiento completo; y aún más, ¿puede diferenciarse de algún modo el reconocimiento auténtico del falseado? Este último interrogante reviste gran importancia porque reconocer un género implica muy a menudo reconocer una determinada adecuación corporal a la norma, y podría decirse que las normas están formadas, hasta cierto punto, por ideales que nunca pueden incorporarse del todo. Por lo tanto, al reconocer un género, se están reconociendo unos esfuerzos por acomodarse a un ideal regulado, cuya encarnación completa supondrá sin duda el sacrificio de alguna dimensión de la vida del individuo. Si algunos de nosotros llegáramos a *convertirnos* en un ideal normativo, entonces la inconsistencia, la complejidad, todos nuestros empeños, quedarían atrás; es decir, que perderíamos también alguna di-



mención crucial de lo que significa estar vivo. El género hipernormativo puede arrojar por la borda a algunas criaturas biológicas. Pero a veces es justamente ese *exceso* lo que funciona en y contra ese fracaso en su constitución, siempre con deliberación, tenacidad y placer, y sobre la base de lo que se percibe como idóneo; de hecho, puede ser una forma de crear modalidades nuevas de vidas transgénero que merecen apoyo. No obstante, también puede suceder que el género que uno siente se convierta en el género por el cual se le reconoce, y esta idoneidad es justamente una precondition de toda vida vivible. El género ideal no es nunca una trampa sino una forma deseable de vida, una manera de encarnar una idea de lo idóneo que necesita (y merece) reconocimiento.

Si lo que llamamos corporeización y reconocimiento completos es producto de una fantasía, de algo que amenaza con encerrarnos dentro de unos ideales determinados que nos privan del carácter vivo de nuestra existencia, ¿se podría llevar una vida buena fuera de ese marco? A una vida vivible se puede llegar cuando se exige que cada cual pueda vivir conforme al sentido corporal del género, escapando así a una limitación que no permite que esa forma de ser viva libremente en el mundo. Y es que toda privación radical de reconocimiento constituye una amenaza para la propia posibilidad de nuestra existencia y nuestra permanencia en el mundo.<sup>3</sup> Para ser un sujeto en el amplio sentido del término es preciso, ante todo, encontrar la forma en que uno se adecua a ciertas normas del reconocimiento, que no son nunca elegidas, y dejar que esa forma llegue hasta nosotros y se desarrolle en nuestro interior con toda su fuerza cultural, que nos estructura y a la vez nos anima. Y si no pudiéramos encontrar nuestro camino en el sexo o las normas del género que se nos imponen, o solamente podemos hallarlo con un esfuerzo considerable, entonces nos vemos expuestos a lo que significa existir en los límites de la reconocibilidad, una situación que, según las circunstancias de cada cual, puede ser terrible y extenuante. Cuando se existe en esas condiciones, es la viabilidad de nuestra vida lo que se pone en cuestión, o lo que podríamos llamar las condiciones ontológicas de nuestra pervivencia en el seno de la sociedad. Y esto significa también que estamos a punto de desarrollar los términos que nos permiten llevar una vida vivible.

En algunos discursos liberales se concibe al sujeto como un ser que aparece en un marco legal y que solicita ser reconocido conforme a tales términos. Pero ¿qué es lo que hace que uno aparezca ante la ley (una típica cuestión kafkiana, por cierto)? Da la impresión de que uno ha de tener acceso a ese ámbito, o que tiene que ser capaz de entrar y aparecer en alguna forma. Preparar a un acusado para ir a juicio sería entonces como crear al sujeto cuya tentativa de reconocimiento puede llegar a ser admitida. Esto implica muy a menudo que el sujeto ha de adaptarse a unas normas raciales o presentarse como un individuo «posracial». La «ley» ya se está aplicando cuando el acusado entra en la sala, y en este caso adopta la forma de una construcción reguladora sobre la esfera de la aparición, en la cual se determina quiénes pueden ser vistos, oídos y reconocidos. El marco legal se superpone sobre el político. Basta pensar en la situación de los sin papeles, que cuando quieren obtener permisos de trabajo o residencia, su misma tentativa de «ser legales» se considera ilegal. Una simple consulta jurídica a un abogado sobre el reconocimiento de sus derechos puede suponer el arresto o la deportación para el trabajador ilegal. Encontrar las «condiciones de aparición» adecuadas en estos casos es algo complicado, puesto que no se trata solo de la manera en que el cuerpo se presenta en un tribunal, sino de cómo se consigue estar entre aquellos que podrían llevarnos a juicio.

Si en los últimos años hemos visto cómo se incrementaban las manifestaciones convocadas por trabajadores sin papeles, lo mismo ha sucedido con las protagonizadas por quienes han sido abandonados a su suerte en ciertos procesos políticos y económicos (sobre todo, cuando se da una especial connivencia entre sistemas económicos de carácter neoliberal y gobiernos que liquidan los servicios públicos). El acceso de esos grupos a la esfera de aparición puede estar haciendo visibles ciertas reclamaciones sobre el derecho a ser reconocido y a poder llevar una vida vivible; pero es también una forma de plantear reivindicaciones en la esfera pública, ya sea a través de una emisión radiofónica, de una asamblea en la plaza, de una marcha por el centro de la ciudad, o de una revuelta en los arrabales de la metrópolis.

Puede parecer que estoy intercediendo a favor de las personas

privadas de derechos para que se les otorgue el lugar que merecen en el marco de una concepción más amplia de la comunidad humana. Y en cierta medida, ese es uno de mis propósitos; pero no sería un resumen justo de lo que trato de plantear aquí. Si este proyecto quedara reducido a esa única reivindicación, no seríamos capaces de entender cómo lo humano se produce de maneras diferenciadas y a costa de quiénes. Quienes soportan esa carga, o aquellos que *son* en sí mismos el coste de lo humano, su negación, sus desechos, sus inmundicias, son justamente los mismos que a veces se ven inesperadamente aliados entre sí, en un empeño conjunto por persistir y ejercitar formas de libertad que les permitan superar las estrechas miras del individualismo sin quedar arrumbados por alguna forma de colectivismo forzoso.

Si queremos pensar en términos críticos cómo se ha construido y mantenido la norma de lo humano, tendremos que situarnos fuera de sus mismos términos, no solo para apelar a lo no humano o incluso a lo antihumano, sino también para tener en cuenta una forma de sociabilidad e interdependencia que no puede reducirse a modalidades humanas de la vida y que no puede ser considerada adecuadamente cuando se impone una determinada definición de la naturaleza humana o del sujeto humano. Hablar de lo que está vivo en la vida del ser humano es ya admitir que hay modos de vida humana que están unidos a otros no humanos. Es más, la conexión con la vida no humana es indispensable para lo que llamamos vida humana. O, para decirlo en términos hegelianos, si lo humano no puede ser tal sin su antítesis, entonces lo inhumano no solo es esencial para lo humano, sino que forma parte de su misma esencia. Esta es una de las razones por las que los racistas dependen tanto del odio hacia sus oponentes, porque al final no pueden negarles la humanidad de la que aquellos les privan.

Aquí no se trata de invertir sin más las relaciones humanas, de manera que al final todos quedemos agrupados bajo la enseña de lo no humano o lo inhumano. Y ciertamente tampoco vamos a aceptar que los excluidos sean «nuda vida», sujetos desprovistos de la capacidad para congregarse o para resistir. Más bien se trata de reflexionar sobre esta paradoja, no tan evidente como se

podría pensar, y al mismo tiempo plantear un nuevo concepto de *vida humana* en el que sus dos elementos constitutivos, *vida* y *humana*, nunca se agotan el uno al otro. Dicho de otro modo, tendremos que aferrarnos a este concepto, aun cuando a veces aleje a dos términos que se rechazan o que operan en direcciones contrarias. La vida humana nunca constituye la totalidad de la vida, nunca puede designar todos los procesos vitales de los que esta depende, y nunca puede ser lo que define a lo humano desde el punto de vista singular. Tal vez *humano* sea el nombre que damos a ese proceso que surge en el momento en que somos criaturas vivas rodeadas de otras criaturas, pero insertas en formas de lo vivo mucho más amplias.

Mi hipótesis es que, en el momento en que se sostienen y exhiben ciertas formas de interdependencia, se puede llegar a transformar el campo de la aparición. Desde el punto de vista ético tenemos que ser capaces de encontrar y forjar una serie de vínculos y alianzas, de conectar la interdependencia con el principio de la igualdad, y habrá que hacerlo de una forma que resulte perturbadora para los propios poderes que distribuyen el reconocimiento de manera diferenciada o que altere su propia intervención. La vida, entonces, y por una vez, se entiende como algo interdependiente, algo que tiene siempre el mismo valor, y que impone ciertos principios éticos. En *Marcos de guerra* sugerí que, aunque mi vida no sea aniquilada en la guerra, algo de ella queda destruido en el momento en que desaparecen otras vidas y otros procesos vitales.<sup>4</sup> A partir de aquí podría extraerse la conclusión de que, como esas otras vidas son una condición de quien yo soy, por cuanto son parte de la existencia que me excede, entonces mi vida no puede exigir en exclusiva la vida que dice ser, pero, por otra parte, tampoco es cualquier vida ni puede serlo. En otras palabras, estar vivo es estar ya conectado con la vida en sí misma, no solo con la vida que me excede, sino con la que va más allá de mi condición humana; y nadie puede vivir sin esta conexión a la vida biológica que excede el ámbito de lo animal humano. Cuando se destruyen entornos valiosos e infraestructuras que nos sirven de sostén, se está acabando con lo que debería organizar y mantener la vida de manera que sea vivible. El suministro de agua potable sería uno de los ejemplos más sobresalientes.

Por eso nuestra oposición a la guerra no es un simple rechazo a la aniquilación de vidas humanas (aunque lo manifestemos): es además la forma en que mostramos nuestro rechazo a la contaminación del medio ambiente y a la agresión más generalizada en un mundo vivo. No se trata únicamente de que el humano en tanto ser dependiente no pueda sobrevivir en un suelo tóxico; es que el humano que contamina el suelo socaba las expectativas de vida de los individuos que habitan un mundo común, de manera que «nuestras propias» expectativas están necesariamente unidas a las de los demás.

Solo en el contexto de este mundo de vida emerge el humano como agente, como una criatura biológica cuya capacidad para la acción procede de su misma dependencia respecto de los demás seres y de los procesos de la vida en general. La vida y la actuación están ligadas de tal forma que las condiciones que hacen posible la vida de todo individuo constituyen el objeto mismo de la reflexión y la acción políticas. La cuestión ética (¿cómo debemos vivir?), o incluso la política (¿cómo debemos vivir juntos?), está supeditada a una organización de la vida que permita considerar estas cuestiones con pleno sentido. Por tanto, la cuestión de qué es lo que hace una vida vivible es anterior a la cuestión de qué tipo de vida podría yo vivir, y esto significa que lo que algunos llaman condiciones biopolíticas de la vida son en realidad las condiciones normativas que imponemos a la vida.

Si adopto este enfoque es porque supone una réplica crítica de bastante calibre a filósofos políticos como Hannah Arendt, que en *La condición humana* distingue en términos categóricos la esfera privada y la esfera pública, la primera como ámbito de la dependencia y la inacción, mientras que la segunda sería el dominio de la acción independiente. ¿Cómo podemos concebir entonces el paso de lo privado a lo público?, ¿habrá quien deje *atrás* la esfera de la dependencia, aun cuando aparezca como un actor que se sostiene por sí mismo en las esferas públicas establecidas? Si la acción se define por su carácter independiente, diferenciándose claramente del ámbito de la dependencia, entonces nuestra propia comprensión de nosotros mismos como actores está basada en una negación de esas relaciones interdependientes y vivas de las que nuestra vida depende. Si somos actores políticos

que quieren establecer la importancia de la ecología, la política de familia, la atención sanitaria, la vivienda, la desmilitarización y la política global en materia de alimentación, entonces transmitiremos la impresión de que la idea de la vida humana y criatural que sirve de apoyo a nuestro empeño será una concepción que supera la división entre acción e interdependencia. Solo como criaturas biológicas que reconocen las condiciones de interdependencia que aseguran nuestra pervivencia y nuestro desarrollo podremos luchar por la consecución de algunas de nuestras metas políticas en estos tiempos en que las propias condiciones sociales de nuestra existencia se han visto socavadas en el plano económico y político.

De aquí se derivan consecuencias importantes para la performatividad política, ya que si la performatividad implica agencia, entonces ¿cuáles son las condiciones sociales y vitales de esta última? No puede atribuirse a la agencia una capacidad específica de habla, ni tampoco presentar el acto de habla como modelo de la acción política. En *La condición humana*, Hannah Arendt asume que el cuerpo no participa del acto de habla, y que este último se entiende como un modo del pensamiento y del juicio. La esfera pública, en la cual el acto de habla se presenta como la acción política paradigmática, es un ámbito que, en su opinión, ya está separado de la esfera privada, dominio de las mujeres, los esclavos, los niños y de todos los que son demasiado viejos o débiles para trabajar. En cierto sentido, a todos ellos se los asocia con la forma corpórea de la existencia, la cual se caracteriza por la «transitoriedad» de sus obras y que no realizaría los actos en sentido intrínseco, entre los cuales figuran la realización de obras culturales y el acto de hablar. La distinción implícita entre cuerpo y mente que se encuentra en *La condición humana* ha sido objeto de la atención crítica de algunas pensadoras feministas.<sup>5</sup> Destaca sobremanera que esa visión del cuerpo extranjero, feminizado y sin cualificación que pertenece a la esfera privada sea la condición de posibilidad del ciudadano varón que tiene la capacidad del habla (y que presumiblemente es alimentado y cobijado en otra parte y cuyas necesidades de nutrición y cobijo son satisfechas de manera regular por alguno de los grupos privados de derechos).

No obstante, Arendt observa en *Sobre la revolución* que la rebelión incorpora a los cuerpos. Refiriéndose a «los pobres que se movían en oleadas por las calles», señala que hay algo «irresistible» que los motiva, y así es como «quedó incorporado el elemento de irresistibilidad que hallamos tan estrechamente asociado al significado original de la palabra *revolución*». Pero acto seguido une este «elemento de irresistibilidad» con «la necesidad que nosotros atribuimos a los procesos naturales [...] porque nosotros experimentamos la necesidad en la medida en que nos encontramos, en cuanto seres orgánicos [*organic bodies*], sometidos a procesos necesarios e irresistibles». Cuando los pobres se mueven en oleadas por las calles, actúan guiados por la necesidad, por el hambre y la indigencia, y tratan de «lograr tal liberación [de las necesidades vitales] por medios violentos». El resultado, dice Arendt, fue que «la necesidad invadió el campo de la política, el único campo en que los hombres [*sic*] pueden ser auténticamente libres». <sup>6</sup> Ese movimiento político que surge como consecuencia del hambre está impulsado por la necesidad en lugar de la libertad, y la forma de liberación que pretende alcanzar no es la propia libertad, sino más bien una exención imposible y violenta de las necesidades de la vida. De aquí podría extraerse la conclusión de que estos movimientos sociales protagonizados por los más desfavorecidos no pretenden liberar al menesteroso de la pobreza sino de la necesidad, y que, tal como sostiene Arendt, la violencia entre hombres que tienen ya satisfechas sus necesidades vitales es «menos aterradora» que la violencia de los pobres. Según Arendt, «nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos». <sup>7</sup> Esta concepción presenta una distinción operativa entre *liberación* y *libertad*, de la cual se deduce que esos movimientos de liberación actúan con un sentido menos «auténtico» de la libertad; pero es que, además, el dominio de la política queda una vez más rotundamente diferenciado del campo de la necesidad económica. Por lo visto, Arendt considera que quienes actúan impulsados por la necesidad actúan con el cuerpo, pero la necesidad no puede ser nunca una forma de libertad (pues son antagónicas), y por otra parte apunta que la libertad solo pueden alcanzarla quienes, en definitiva, no padecen hambre. ¿Y qué sucedería entonces si uno

está hambriento e indignado, siendo un individuo libre y razonante, y surge un movimiento político que combate la desigualdad en el reparto de los alimentos?, ¿no puede considerarse un movimiento justo e igualitario? Da la impresión de que, si el cuerpo continúa en el nivel de la necesidad, no habrá relato político de libertad que pueda incorporarlo.

Linda Zerilli ha planteado un argumento excelente contra este planteamiento del cuerpo como esfera de la necesidad, y es que, según ella, Arendt trata de marcar el ritmo inherente a lo transitorio, el hecho de que todo artefacto humano aparece en el mundo y luego desaparece, y que esta misma mortalidad arroja su sombra sobre las formas en que el ser humano crea (*poiesis*) y actúa (*praxis*).<sup>8</sup> La implacable y repetitiva mortalidad del cuerpo, por así decirlo, no puede dominar o mitigar la acción humana. No se puede «perder la existencia corporeizada», entendida como necesidad, sin perder también la libertad. La libertad ha de estar conciliada con la necesidad. Esta es una concepción que solamente tiene sentido cuando la *acción corporeizada* se identifica con la *necesidad*, pero que no se sustenta cuando la libertad se presenta alojada en el mismo cuerpo. Quien busca una forma de acción humana que pueda imponerse a la muerte, quiere algo imposible y, a la vez, peligroso, pero además pierde de vista la precariedad de la vida. En esta perspectiva, el cuerpo impone un principio de humildad y la idea de que toda acción humana está limitada necesariamente.

En cambio, si enfocamos la cuestión desde el punto de vista de la precariedad, de su distribución desigual entre la población, tendríamos que preguntarnos cuáles son las vidas que se ven interrumpidas con más facilidad. ¿Quiénes se ven arrastrados a una mortalidad prematura y a una percepción más aguda de lo efímero? ¿Y cómo se maneja esta distinta exposición a la mortalidad? Dicho de otro modo, cuando uno piensa en lo transitorio y en la mortalidad, está ya en la esfera de la política. Esto no significa que en un mundo gobernado por la justicia no exista la mortalidad, ¡ni muchísimo menos! Lo que queremos decir es que, si existiera ese compromiso con los principios de la igualdad y la justicia, se impondría en todas las instituciones el cuidado de las vidas precarias y de las subyugadas, atendiendo a su expo-



sición diferenciada a la muerte y a la desaparición prematura, que generalmente es producto del racismo sistemático o el abandono calculado. Ruth Gilmore aclara muy bien este punto en su conocida definición del racismo: «En términos específicos, el racismo podría definirse como todo acto del Estado, dentro y fuera del marco legal, merced al cual se explota la diferente vulnerabilidad de un grupo social determinado frente a la muerte prematura».<sup>9</sup>

Pese a sus limitaciones teóricas, Hannah Arendt nos permite entender cómo las asambleas y reuniones públicas estructuran y desestructuran el espacio de aparición, incluso cuando se convocan bajo la consigna «Black Lives Matter». Aunque no podamos aceptar que la mortalidad del cuerpo sea una condición meramente prepolítica de la vida, tal como ella sostiene, en algunas de sus obras nos plantea análisis importantes en lo que respecta al carácter corporeizado de la acción humana cuando tiene lugar en concierto con otros. Lo que aquí me propongo es repensar las distinciones formuladas por Arendt, para mostrar que el cuerpo o, mejor dicho, la acción conjunta de los cuerpos —su simple congregación, sus gestos, su parada en el lugar y, en definitiva, todo lo que forma parte de la *asamblea* y que no puede confundirse con las expresiones verbales— puede representar en sí mismo los principios de la libertad y la igualdad.

Aunque he criticado algunos aspectos de la política referida al cuerpo que Arendt defiende,<sup>10</sup> quisiera llamar la atención sobre un escrito suyo, «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre», en el que plantea la cuestión del derecho de quienes no tienen derechos.<sup>11</sup> Cuando afirma que los desplazados tienen «derecho a tener derechos», lo que en realidad está sosteniendo es una suerte de ejercicio performativo de los derechos, como muy certeramente han apuntado Bonnie Honig y algunos otros analistas. Es su propia reivindicación la que da carta de naturaleza al derecho a tener derechos, y fuera de ella no hay fundamento alguno para justificarla. Pese a que en algunas ocasiones esta reivindicación solo se entiende como algo meramente lingüístico, es evidente que se lleva a la práctica a través del movimiento de los cuerpos, de su congregación, de la acción y la resistencia. En 2006, grupos de trabajadores ilegales mexica-

nos reclamaron sus derechos como ciudadanos estadounidenses simplemente cantando el himno nacional traducido al castellano; de esta manera reivindicaban su derecho a expresarse valiéndose de su propia lengua. En Francia, quienes trataban de impedir la expulsión del pueblo romaní (gitanos) no solo hablaban en nombre de este colectivo rechazado, sino que alzaban su voz contra el poder arbitrario y violento de un Estado que condena a la condición de apátridas a un segmento de su población. Y de la misma manera podría decirse que, cuando Francia faculta a la policía para que arreste y deporte a todas aquellas mujeres que lleven velo en el ámbito público, está incurriendo en una acción discriminatoria contra una minoría, a la cual niega su derecho a la aparición pública conforme a sus deseos. Las feministas francesas que se dicen universalistas han apoyado la ley que permite arrestar, detener, multar y deportar a las mujeres que lleven el rostro cubierto con un velo cuando vayan por la calle. ¿Qué clase de política es esta en la que el Estado se apoya en su aparato policial para controlar y deportar a las mujeres de religiones minoritarias cuando aparecen en la escena pública? ¿Por qué esas universalistas que han reivindicado el derecho de las personas transgénero a aparecer libremente en público sin sufrir el hostigamiento de la policía apoyan al mismo tiempo la detención de mujeres musulmanas que llevan prendas de significación religiosa? Las que han apoyado esta prohibición se amparan en un feminismo universalista, por cuanto, según dicen, el velo va en contra de los principios del universalismo.<sup>12</sup> ¿Y qué clase de universalismo es este que tiene en una tradición laica su fundamento capital y que falla a la hora de reconocer los derechos de las religiones minoritarias que aplican códigos de indumentaria? Aun cuando uno sea partidario del conflictivo marco del universalismo, resulta difícil dar con un criterio coherente y no contradictorio merced al cual se pueda justificar que los hombres y mujeres transgénero deben ser protegidos de la violencia policial, amparándose en el derecho de todo individuo a aparecer en la esfera pública, mientras que las mujeres musulmanas (pero no las cristianas ni las judías que se sientan inclinadas a llevar emblemas religiosos) se ven privadas del derecho a aparecer en público si van vestidas con alguna prenda que denote su religión y

su comunidad original. Si solo se pueden universalizar derechos entre quienes siguen normas laicas o entre los que pertenecen a religiones consideradas idóneas para su amparo legal, entonces no cabe duda de que lo *universal* se ha vaciado de sentido o, peor aún, se ha convertido en un instrumento de discriminación, de racismo y de exclusión. Si el derecho a la aparición es, como se dice, *universal*, entonces es imposible que pueda superar esta contradicción palmaria e insoportable.

A veces, lo que llamamos *derecho* a la aparición se apoya tácitamente en modelos reguladores que solo incluyen a ciertos individuos como sujetos idóneos de su ejercicio. De modo que no importa cuán *universal* pretenda ser el derecho a la aparición: su universalismo se ve socavado por las diversas formas en que el poder determina quién puede aparecer y quién no. Entre los que no son *seleccionados*, la lucha por establecer alianzas desempeña un papel primordial, y esta conlleva un posicionamiento performativo y plural con respecto a una seleccionabilidad que se les ha negado. Este tipo de performatividad plural no se limita a reclamar el lugar que han de ocupar aquellos que antes eran menospreciados y mantenidos en condiciones precarias en la esfera de aparición. Lo que en realidad busca es la ruptura de esta misma esfera, exponiendo la contradicción en que incurre esa reclamación de universalidad cuando se plantea y anula por sí sola. No puede haber acceso alguno a la esfera de aparición si no hay una crítica a las formas diferenciadas que el poder imprime en ella, y si no existe una alianza entre los descartados, los que no son elegidos (los precarios), para establecer formas nuevas de aparición con las cuales se pueda superar esa operación del poder. Es muy posible que toda forma de aparición se constituya desde el *afuera*, pero esa no es razón para cesar en la lucha. De hecho es solo una de las razones por las que se debe continuar luchando.

A veces hay actos cotidianos que nos permiten entender la política performativa en su batalla contra y desde la precariedad. Como es sabido, no toda persona puede dar por garantizado su derecho a andar libremente por las calles o su derecho a estar en

un bar sin sufrir acoso. Pasear solo sin ser hostigado por la policía no es lo mismo que caminar acompañado y bajo la vigilancia que estas otras personas proporcionan. Y, sin embargo, cuando una persona transgénero pasea por las calles de Ankara o entra en un McDonald's de Baltimore,<sup>13</sup> se nos plantea la cuestión de si ese derecho puede ser ejercitado por un individuo solo. Si es extraordinariamente bueno en defensa personal, quizás pueda hacerlo. Pero cuando se puede caminar sin protección y gozando de plena seguridad, cuando en la vida cotidiana uno se puede desenvolver sin miedo a sufrir actos violentos, entonces es a buen seguro porque hay muchas personas que apoyan ese derecho, aun cuando sea una sola persona quien lo ejercite. Todo «yo» lleva consigo el «nosotros» en el momento en que ese hombre o mujer entra en el bar y se halla en un recinto desprotegido, o cuando queda expuesto fuera, en la calle, en el momento que sale. Podría decirse que hay también un grupo, si no una alianza de individuos, andando por ahí, aun cuando no se perciba su presencia. Naturalmente, es una persona concreta la que en ese momento se mueve por ahí, la que asume el riesgo de entrar en ese lugar, pero es también una categoría social la que atraviesa ese desplazamiento de la persona, ese movimiento singular por el mundo; y si se produce un ataque, entonces podría decirse que se está actuando contra el individuo y, al mismo tiempo, contra la categoría social. Quizás podamos seguir considerando *performativo* este ejercicio del género, así como la exigencia política que lleva incorporada en cuanto a la igualdad, la protección frente a la violencia y la capacidad de movimiento en (y dentro de) esta categoría social en el espacio público. Cuando nosotros caminamos por la calle estamos transmitiendo la idea de que hay un espacio público por el que las personas transgénero se desplazan, que ese es un espacio público en el que las personas llevan prendas diversas, con independencia de lo que indiquen en cuanto a su género o su religión, y que pueden moverse libremente sin temor a sufrir actos violentos.

Pues bien, para participar en la política, para formar parte de una acción conjunta y colectiva, uno tiene que reclamar la igualdad plena (mismos derechos para todos, trato equitativo), pero además es preciso que actúe y haga reivindicaciones en ese mis-

mo marco de igualdad, como actor que se encuentra en la misma posición que los demás. Así es como las comunidades que se reúnen en la calle empiezan a llevar a la práctica una idea de la igualdad, la libertad y la justicia que es distinta de la que sostienen sus oponentes. Por tanto, el «yo» es al mismo tiempo un «nosotros», al que no se ha tenido que fusionar en una unidad imposible. Siendo actores políticos estamos participando, poniendo en marcha esa acción desarrollada en términos de igualdad con otros humanos. Esta es una idea de Hannah Arendt que sigue siendo importante en las luchas por la democracia de nuestra época. La igualdad es condición y característica de la acción política, además de su objetivo. El ejercicio de la libertad es algo que no viene de ti o de mí, sino de lo que está entre nosotros, del vínculo que se establece entre nosotros en el momento en que ejercitamos juntos la libertad, y sin ese vínculo no hay libertad en absoluto.

En el año 2010 asistí en Ankara a un congreso internacional contra la homofobia y el odio a las personas transgénero. Era un acontecimiento de especial trascendencia para la capital de Turquía, ya que allí los hombres y mujeres transgénero son multados cuando aparecen en público, a veces incluso son maltratados por la policía, y en los últimos años se ha asesinado a una mujer transgénero casi todos los meses. Si ofrezco el ejemplo de Turquía no es porque quiera decir que este país se encuentra «a la zaga», algo que, por cierto, se aprestaron a señalarme los representantes de Dinamarca y que yo negué con la misma celeridad. Puedo asegurarles que en el extrarradio de Los Ángeles y Detroit, en Wyoming y Luisiana, se producen asesinatos tan brutales como aquellos otros, y que hay maltratos y palizas en Baltimore, como ya sabemos, y también en la estación de Pensilvania, en la ciudad de Nueva York. Lo que me parecía ejemplar en las alianzas que se establecían en Turquía es que muchas organizaciones feministas trabajaban con gais, lesbianas, *queer* y transgénero para enfrentarse a la violencia policial, pero alzándose también contra el militarismo, el nacionalismo y cualquier forma de masculinismo que sirviese de apoyo a la discriminación. Cuando terminó nuestro congreso, vimos cómo en la calle aparecían unidos, en la misma manifestación, las feministas con las *drag queen*,

los *queer* con los activistas de los derechos humanos, y las lesbianas *lipstick* con sus amigos bisexuales y heterosexuales. En la marcha participaban tanto musulmanes como defensores del laicismo. Y todos coreaban: «No seremos soldados, no mataremos». Oponerse a la violencia policial ejercida contra las personas transgénero era, por lo tanto, declararse en contra de la violencia militar y de la escalada del nacionalismo en el ejército; era oponerse a la agresión militar contra los kurdos y a la falta de reconocimiento político de este pueblo; pero era, además, actuar en recuerdo del genocidio armenio y contra otros modos de rechazo estatal que no son sino una expresión de la violencia por otros medios.

En Turquía, pues, las feministas tomaban las calles junto con los activistas transgénero. Sin embargo, otros círculos del feminismo se siguen resistiendo a establecer este tipo de alianzas. En Francia, por ejemplo, algunas feministas que se consideran de izquierdas, y hasta defensoras del materialismo, han coincidido en la idea de que la transexualidad es una especie de patología. Naturalmente, no es lo mismo criminalizar a los *queer* y a las personas transgénero que considerarlos casos patológicos. Lo primero es una actitud moral, basada por regla general en una concepción espuria de la moralidad pública. Al criminalizar a un grupo no solo se le priva de protección frente a la policía y frente a otras formas de violencia pública, sino que, además, se trata de socavar el movimiento político que combate esa criminalización y lucha por el reconocimiento de derechos. Si se aplica a ese colectivo la perspectiva de la *enfermedad* —o, más concretamente, de la *psicosis*—, se está recurriendo a una explicación pseudocientífica con el propósito de desacreditar ciertos modos de existencia corporeizada que no dañan a nadie. Y no solo eso, además socava el propio movimiento político que defiende el reconocimiento de derechos para estas personas, pues de esa concepción patologizadora se deriva que las minorías sexuales y de género, más que derechos, lo que necesitan es «tratamiento». Contamos entonces con algunas iniciativas destinadas a garantizar los derechos de los transexuales, como ha hecho el gobierno español, pero hemos de mostrar cierta cautela ante ellas, porque no debemos olvidar que a la vez se adoptan estándares de salud mental

que convierten en casos patológicos a los mismos grupos que se pretende defender. En Estados Unidos y en todos aquellos países en que se aplica el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (el *DSM*, por sus siglas inglesas), tenemos que ser especialmente cautelosos con las condiciones que se imponen a quienes están en «transición de género», ya que para que puedan recibir apoyo económico y ser reconocidas legalmente como transexuales o en el género que deseen, primero se las encuadra en alguna de las patologías contempladas en el *DSM*.

Si las personas transexuales tienen que pasar a veces por la *patologización* para poder realizar su deseo sin ninguna connotación mental y establecer un modo corporeizado de vida vivible, entonces la consecuencia es que, para ver reconocidos sus derechos, han de vivir en una condición patológica que no les corresponde. Pero ¿qué clase de emancipación es esa?, ¿y cómo evitar que tengan que pagar ese precio? Los instrumentos de los que nos valemos para impedir algo así adquieren más fuerza cuanto más los empleamos y cuantos más resultados nos proporcionan. Pero lo que se consigue no siempre tiene efectos políticos y sociales de carácter más amplio. Por eso tenemos que reflexionar sobre el tipo de reivindicaciones que la transexualidad plantea, las cuales van ligadas al derecho a la aparición, al ejercicio de la libertad en este campo, pero que implícitamente también llevan aparejada cualquier otra defensa del derecho a aparecer en las calles sin la amenaza de la violencia. En este sentido, la libertad de aparición es fundamental en cualquier lucha por la democracia, y esto significa que, para entender lo que pueda ser esta libertad y las intervenciones que requiere, es necesario plantear una crítica de las formas políticas en que se presenta, incluidas las formas a través de las cuales se constriñe y limita.

Como es natural, todo esto deja todavía en el aire lo que significa aparecer en público, así como la cuestión de si en este derecho no estaría primando la idea de la presencia corporal o lo que algunos llamarían la «metafísica de la presencia». ¿No son los medios los que seleccionan lo que puede aparecer y quiénes pueden hacerse presentes? Y entonces ¿qué sucede con los que prefieren no aparecer, expresando su activismo democrático por otras vías? La acción política es en ocasiones mucho más efectiva

cuando se plantea desde los márgenes o desde la misma sombra, y este es un aspecto importante que no debe olvidarse. Pensemos, por ejemplo, en los *Queers* Palestinos por el Boicot, la Desinversión y las Sanciones, una asociación que ha cuestionado la idea de que el activismo *queer* deba estar completamente expuesto.<sup>14</sup> Ciertamente, todo activista ha de plantearse cuánta exposición es necesaria para lograr sus objetivos políticos y de qué modo debe manifestarla. Debe hallar un equilibrio, por así decirlo, entre la necesidad de protección y la obligada asunción de riesgos en la escena pública. A veces, ese rostro público se reduce a unas cuantas palabras y, a veces, los cuerpos en la calle plantean sus demandas sin necesidad de hablar.

Nadie debería ser criminalizado por mostrar su género, y nadie debería verse amenazado con una vida precaria en virtud de la performatividad de su género. Y, sin embargo, el hecho de que toda persona deba ser protegida frente al acoso y la intimidación, frente a la criminalización de que pueda ser objeto cuando aparece en público mostrando su género, cualquiera que sea este, no impone condición alguna sobre el modo de aparición, o sobre la cuestión de si efectivamente debe mostrarse uno en la escena pública. De hecho es importante no imponer normas de visibilidad extrema, como se hace en Estados Unidos, a los que tienen formas distintas de formar su comunidad política o de luchar por su libertad. Lo que hay que hacer visible es la propia injusticia que representa criminalizar la presentación del género. Un código penal que justifique la criminalización basándose en la forma en que el género aparece o se presenta en público, es criminal en sí mismo y, por añadidura, ilegítimo. Si las minorías sexuales o de género son criminalizadas por la forma en que aparecen, por cómo plantean sus demandas en el espacio público, por el lenguaje a través del cual se entienden a sí mismas, por los medios mediante los cuales expresan amor o deseo, por las personas con quienes se alían abiertamente, por las que escogen como allegados, amigos y compañeros, o por cómo ejercitan su libertad corporal, entonces estos actos de criminalización, todos sin excepción, son violentos en sí mismos; y en este sentido, son asimismo injustos y criminales. Vigilar y controlar de esta forma el género es un acto criminal, un acto en virtud del cual las fuer-



zas del orden se convierten en criminales, mientras que quienes se ven expuestos a la violencia quedan totalmente desprotegidos. Que la policía del Estado no evite la violencia que se ejerce contra colectivos minoritarios es una negligencia criminal, hasta el punto de que ella misma comete un crimen y a las minorías se las deja inseguras en la calle.

Cuando ejercitamos el derecho a ser el género que somos o a implicarnos en prácticas sexuales que no dañan a nadie, estamos sin duda ejercitando una de nuestras libertades. Habrá quien piense que el género y el sexo no se eligen, que ambos vienen dados por la naturaleza o por alguna entidad ajena a nosotros, pero eso no cambia la situación: si tenemos que defender nuestra sexualidad como un derecho del individuo que está por encima de las leyes, de códigos penales donde viene regulado como algo criminal o indigno, entonces la propia reivindicación es performativa. Así es como se reclama este ejercicio del derecho a la aparición justamente cuando no hay leyes locales que lo protejan. Es evidente que puede haber algún colectivo reconocido en el ámbito local, o incluso precedentes legales en el derecho internacional, pero eso no siempre protege a quien en su ciudad reivindica sus derechos de género, como bien sabemos.

Aunque el individuo elija ser el que es y considere esta condición suya como algo que no puede elegirse, lo que ha hecho al escoger su género es convertir la libertad en parte de su mismo proyecto social. Una persona no empieza siendo de un género para más tarde decidir cómo y cuándo ponerlo en escena. Esa actuación, que es anterior a cualquier acto del «yo», forma parte del propio modo ontológico del género, y por eso tiene importancia cómo, cuándo y con qué consecuencias tiene lugar esa práctica, pues todo ello cambia el propio género que uno *es*. Por lo tanto no se puede separar el género que somos y la sexualidad en que nos implicamos del derecho que cada uno de nosotros tiene a afirmar estas realidades en público, con plena libertad, y protegidos frente a actos violentos. En cierta manera, el sexo no es anterior al derecho; el ejercicio de la sexualidad es un ejercicio del derecho a hacer precisamente eso. Es un momento social en nuestra vida íntima, y que debe ser reconocido en términos igualitarios. No solo el género y la sexualidad son en cierto sentido

performativos, también lo son su expresión política y las reclamaciones planteadas en su nombre.

Para comprender este punto podemos volver a plantearnos qué significa exactamente reclamar derechos cuando no se tienen. Pues bien, lo que quiere decir es que uno ha de reivindicar ese mismo poder que se le niega para hacerlo manifiesto y luchar decididamente contra ese rechazo. Al igual que en esos movimientos okupas de Buenos Aires en los que personas sin hogar se instalan primero en una vivienda para reclamar después, partiendo de ese fundamento, su derecho de residencia,<sup>15</sup> a veces lo más importante no es el poder que uno tiene y que le faculta para actuar; a veces, lo que hay que hacer es actuar, y a partir de esa actuación reclamar el poder que uno necesita. Así es como yo entiendo la performatividad, y esta es también una de las formas de actuar contra y desde la precariedad.

La precariedad es una categoría que engloba a mujeres, *queers* y personas transgénero, a los pobres, los discapacitados y los apátridas, pero también a las minorías religiosas y raciales; es pues una condición social y económica, pero no una identidad (efectivamente, trasciende todas estas clasificaciones y produce alianzas potenciales entre los que no se reconocen como miembros de una misma categoría). Y creo que lo hemos visto claramente en el movimiento Occupy Wall Street, donde a nadie se le pedía su documentación cuando quería acceder a las concentraciones. Si nos presentamos como un cuerpo en la calle, estaremos colaborando en la reclamación que de esa pluralidad de cuerpos emana, de esos cuerpos que se han congregado y permanecen en el lugar. Como es natural, esto solo puede suceder si se nos permite aparecer en las calles, si estas son accesibles, y si no estamos limitados por alguna condición física. Volveremos más adelante a este tema, cuando examinemos la «libertad de reunión» en el capítulo 5.

De la relación entre la performatividad y la precariedad pueden dar cuenta cuestiones como las siguientes, bastante más importantes que la anterior: por ejemplo, ¿cómo se expresan y plantean sus reivindicaciones quienes no tiene voz? ¿Qué tipo de alteración se opera en el campo del poder? ¿Y cómo pueden tales poblaciones exigir lo que necesitan para persistir? No se trata

solo de que la vida vaya ligada a la acción; es que debemos actuar, y hacerlo en el campo político para asegurar las condiciones de nuestra existencia. A veces, las normas de reconocimiento nos unen de tal manera que nuestra misma existencia se ve amenazada: ¿y si resulta que el género que establece las normas por las cuales se nos reconoce, además nos agrede y arriesga nuestra supervivencia? En ese caso, la misma categoría que aparece como promesa de vida nos desaloja de nuestra existencia. La cuestión entonces no es aceptar esta doble atadura, sino esforzarnos por hallar modos de vida en los cuales los actos performativos combatan la precariedad, en una lucha que busca abrir un futuro en el que podríamos experimentar nuevos modos sociales de existencia, a veces en el límite crítico de lo reconocible y otras veces en el centro de lo dominante; pero en cualquiera de los casos, o en el espectro entre ambos, hay una acción conjunta sin un sujeto colectivo preestablecido. Es el «nosotros» el que es activado por la simple reunión de los cuerpos, por esa pluralidad que persiste, actúa y presenta sus reivindicaciones en la misma esfera pública que ha abandonado a los sujetos individuales.

Hay modalidades de violencia sobre las que tenemos que reflexionar si queremos comprender qué funciones policiales entran en juego aquí. A fin de cuentas, quienes insisten en que el género debe aparecer siempre de manera uniforme o con cierta indumentaria más que con otras, los que pretenden criminalizar o convertir en casos patológicos a los sujetos que viven su género o su sexo en formas no normativas, todos ellos actúan como policías en la esfera de la aparición, aunque no formen parte de las fuerzas del orden. Como ya sabemos, a veces es la propia policía del Estado la que ejerce la violencia sobre las minorías sexuales y de género, y a veces son estas mismas fuerzas policiales las que fallan a la hora de investigar casos de género, las que no persiguen el asesinato de mujeres transgénero o no impiden los actos violentos contra transexuales.

Siguiendo a Hannah Arendt, podría decirse que estar excluido del espacio de aparición, estar excluido de la pertenencia a la comunidad que ha originado ese espacio, es estar privado del

derecho a tener derechos. La acción plural y pública es el ejercicio del derecho a ser parte de la comunidad, y ejercitando ese derecho se está creando el espacio de la aparición.

Ahora vamos a volver a la idea de género que expusimos antes para aclarar por qué en algunos aspectos me resisto a adoptar la perspectiva arendtiana. El género, decíamos, es un ejercicio de libertad, pero esto no significa que todo lo que constituye el género sea libremente elegido. Lo único que estamos diciendo es que debería permitirse el libre ejercicio del género en todas sus dimensiones, incluso las que parecen *programadas* (sean constitutivas o adquiridas). Con esta concepción me distancio en cierta medida de la visión de Hannah Arendt. A este ejercicio de la libertad se le debe conceder el mismo trato que a cualquier otro ejercicio de la libertad contemplado por la ley. Y, en términos políticos, tendremos que ampliar nuestra concepción de la igualdad para que quede incluida esta forma de libertad corporeizada. Así pues, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que el sexo o el género es un ejercicio de libertad? Una vez más, repito que no estoy diciendo que todos nosotros escojamos nuestro género o nuestra sexualidad. Ciertamente, todos estamos hechos de lenguaje y de cultura, de historia, de las luchas sociales en las que tomamos parte, de fuerzas psicológicas e históricas; y todo ello en interacción con las condiciones biológicas, pues estas tienen su propia historia y su eficacia particular. Es más, puede que consideremos que nuestros deseos y nuestra forma de desear están definidos de manera inalterable, permanente o irreversible en nuestro ser. Pero ya entendamos nuestro género o nuestra sexualidad como algo elegido o como algo dado, cada uno de nosotros tiene derecho a reclamar ese género y esa sexualidad. Y esto es lo que marca la diferencia, porque es lo que posibilita nuestra propia reclamación de género. Cuando ejercitamos el derecho a aparecer como el género que ya somos —aun cuando consideremos que no tenemos otra elección—, estamos poniendo en práctica una libertad concreta, pero estamos asimismo haciendo algo más.

Cuando uno ejercita libremente el derecho a ser quien ya es, y hace valer una categoría social para describir ese modo de ser, en realidad está haciendo que la libertad forme parte de esa mis-

ma categoría social, cambiando en términos discursivos la propia ontología. No se puede separar el género que decimos ser y la sexualidad en la que nos implicamos con respecto del derecho que todos tenemos a hacer valer estas realidades en público o en privado —o en los muchos intersticios que existen entre ambos— de una manera libre, esto es, sin amenazas de violencia. Cuando dije que el género es performativo, me estaba refiriendo a una clase concreta de actuación, en la cual uno no es primero su género para luego decidir cómo y cuándo lo representa. La práctica del género forma parte de su misma ontología, es una forma de repensar el modo ontológico del género, y por eso tiene mucha importancia cómo, cuándo y en qué circunstancias tiene lugar esa actuación, pues todo ello cambia el propio género que uno *es*.

Podemos entender este cambio si pensamos, por ejemplo, en los actos significantes merced a los cuales se rechaza o transforma la asignación inicial de género. El lenguaje ejerce un efecto performativo distinto sobre el cuerpo en el instante en que a uno se lo nombra con este o aquel género o con otro distinto, de la misma manera que también cambia dicho efecto cuando a uno se le designa desde el principio, en un momento en que el lenguaje es todavía imperfecto, como una persona de un color, raza o nacionalidad concreta, como discapacitado o como una persona pobre. Así pues, resulta que la manera como uno es considerado en algunos de estos aspectos se resume en un nombre que ni siquiera conocía o que no eligió, y que está enmarcado e impregnado por un discurso que funciona de maneras que uno muy posiblemente no puede entender cuándo empieza a actuar sobre nosotros. Es muy posible (y ocurre a menudo) que nos planteemos: «¿Soy yo ese nombre?». <sup>16</sup> Y a veces nos lo seguimos preguntando hasta que decidimos que somos efectivamente ese nombre o hasta que intentamos encontrar un nombre mejor para la vida que deseamos vivir o nos esforzamos en vivir en los intersticios existentes entre todos esos nombres.

¿Cuál es la fuerza y el efecto de esos nombres que se nos aplican antes de que entremos en el lenguaje como hablantes, antes de que seamos capaces de articular un acto de habla propio? ¿Actúa el habla sobre nosotros antes de que hablemos?, y si no lo hiciera, ¿seríamos capaces de hablar? Tal vez no sea simplemen-

te una cuestión secuencial, y en tal caso ¿seguiría el habla actuando sobre nosotros en el preciso momento en que hablamos, de modo que podríamos pensar que es un acto nuestro pero que al mismo tiempo estamos actuando nosotros sobre el habla?

Hace unos años, Eve Sedgwick puso de manifiesto que los actos de habla se apartan a veces de sus propósitos, provocando consecuencias que por regla general son accidentales y, muy a menudo, afortunadas.<sup>17</sup> Así, por ejemplo, alguien puede prometerse en matrimonio, y este acto podía abrir de hecho un área de la vida sexual que se desarrolla aparte del matrimonio, muy a menudo bajo una vigilancia férrea. Aunque se entiende que el matrimonio tiene como objetivo la organización de la sexualidad en términos monógamos en el seno de la pareja, puede crear una zona de deseo para una sexualidad que no queda expuesta al examen público ni al reconocimiento de los demás. Sedgwick destacaba cómo un acto de habla («Yo os declaro marido y mujer») podía apartarse de su objetivo manifiesto, y cómo esta «desviación» era un sentido muy importante de la palabra *queer*, entendida no tanto como identidad sino más bien como una conjunción de pensamiento, lenguaje y acción que se movía en direcciones contrarias a las explícitamente reconocidas. Aun cuando parezca que el reconocimiento es la condición previa de toda vida vivible, también puede servir para demostrar que el examen público, la vigilancia y la normalización de los que un *queer* escapa son necesarios justamente para poder llevar una vida vivible fuera de sus propios términos.

En mis obras anteriores quise destacar cómo algunos discursos de género parecían poner en circulación ciertos ideales sobre la materia, cómo los generaban pero asumiéndolos como esencias naturales o como verdades internas que después se expresaban en esos ideales. De manera que el efecto de un discurso —en este caso, de un conjunto de ideales de género— se malinterpretaba en amplia medida al considerarlo como la causa interna del deseo y el comportamiento del individuo, una realidad esencial que se expresaba en los gestos y actos de la persona. Esta causa interna o realidad nuclear no solo sustituía a la norma social, sino que en la práctica enmascaraba y facilitaba el funcionamiento de esa norma. Al decir que «el género es performativo» se

había dado lugar a dos interpretaciones opuestas: en la primera se consideraba que todos sin excepción escogemos nuestro género; la segunda incidía en que todos estamos completamente determinados por las normas de género. Si se planteaban lecturas tan dispares es porque algo no se había expresado y captado bien en lo que respecta a la doble dimensión de la performatividad. Y es que si el lenguaje actúa sobre nosotros antes de que nosotros mismos emprendamos acción alguna, y sigue actuando en todo momento de nuestra actuación, entonces tenemos que pensar que la performatividad de género es en primera instancia «asignación de género»; es decir, se nos designa con un nombre y se nos aplica un género antes de que entendamos cómo las normas de género actúan sobre nosotros y nos determinan, y antes de que seamos capaces de reproducir esas normas como una opción escogida por nosotros. En realidad, la elección aparece más tarde en el proceso de la performatividad. Y luego, siguiendo a Sedgwick, tenemos que entender cómo pueden y cómo han de aparecer las desviaciones de esas normas, pues en el núcleo de la performatividad de género hay algo *girado* [*queer*], algo que no es muy diferente de los giros adoptados por iterabilidad en la interpretación que ofrece Derrida de los actos de habla en tanto citas.

Partimos entonces de que la performatividad describe el proceso conforme al cual se actúa sobre nosotros, así como las condiciones y posibilidades de dicha actuación, y de que no se puede entender su funcionamiento si no se tienen en consideración estas dos dimensiones. Que las normas actúen sobre nosotros quiere decir que somos susceptibles a su acción, vulnerables al hecho de llamarnos un nombre determinado desde el principio. Y esto se registra en un nivel anterior a cualquier posibilidad de volición. Para entender la asignación de género es preciso asumir que existe una receptividad involuntaria, que el individuo es susceptible y vulnerable a ello contrariamente a sus deseos; es decir, que estamos expuestos al lenguaje antes que a cualquier posible constitución o representación de un acto de habla. En estos casos, las normas requieren y a la vez instauran ciertas formas de vulnerabilidad corporal sin las cuales sería inconcebible que llegasen a funcionar. Por eso se puede describir la poderosa fuerza

citacional que adquieren las normas de género cuando son instituidas y aplicadas por las instituciones médicas, legales y psiquiátricas, y refutar el efecto que tienen en la formación y comprensión del género en términos patológicos o criminales. Y sin embargo es en el propio ámbito de la susceptibilidad, en esa condición de ser afectado, en donde también puede ocurrir algo anómalo, extraño, donde la norma se ve rechazada o revisada, o donde empiezan a aparecer nuevas expresiones del género. Precisamente porque algo involuntario e inesperado puede suceder en este espacio del «ser afectado», es posible que el género se presente en formas que rompen con los patrones mecánicos de repetición o que se desvíen de ellos, dotándoles de significados nuevos y, a veces, rompiendo de manera categórica esas cadenas de citas de la normatividad de género y dejando espacio a nuevas formas de vivir el género.

La performatividad de género no se limita a caracterizar lo que hacemos, sino que aborda cómo nos afecta el discurso y el poder institucional, por cuanto establece límites y cambios respecto a lo que hemos dado en llamar nuestra «propia» acción. Para entender que los nombres con que nos llaman no son tan importantes para la performatividad como los nombres que nos damos a nosotros mismos, tenemos que identificar las convenciones que operan en un amplio elenco de estrategias de asignación de género. Entonces podremos ver cómo el acto de hablar nos afecta y anima en nuestros cuerpos: el campo de la susceptibilidad y el afecto es ya una cuestión de registro corporal de algún tipo. De hecho, la corporeización implicada en el género y en la actuación depende de estructuras institucionales y de espacios sociales más amplios. No podemos hablar de un cuerpo sin saber qué lo sostiene y qué relación mantiene con ese sostén (o falta de sostén). De este modo, el cuerpo no es tanto una entidad como un conjunto de relaciones vivas; el cuerpo no puede ser separado del todo de las condiciones infraestructurales y ambientales de su vida y de su actuación. Esta última está siempre condicionada, lo cual no es más que una muestra del carácter histórico del cuerpo. Es más, la dependencia de los humanos y de otras criaturas biológicas de esos apoyos infraestructurales nos muestra nuestra propia vulnerabilidad cuando vivimos sin



tales soportes, cuando esas condiciones infraestructurales empiezan a descomponerse o cuando nos vemos radicalmente desprovistos de todo tipo de apoyos en unas condiciones de precariedad. Actuar en nombre de ese apoyo pero sin contar con él es la paradoja de la acción performativa plural que tiene lugar bajo las condiciones de la precariedad.<sup>18</sup>

## 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.<sup>1</sup> 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».<sup>2</sup> 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». <sup>3</sup>

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.» <sup>4</sup> 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, <sup>5</sup> 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,<sup>6</sup> 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». <sup>7</sup> 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»<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 reivindicán 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.<sup>10</sup> 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 de 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 venarnos 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».<sup>11</sup> El término procede del sustantivo *silim*, 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 transmite 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 entendiéramos 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.<sup>12</sup> 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 escapa; 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.



## VIDA PRECARIA Y LA ÉTICA DE LA COHABITACIÓN

En este texto me propongo analizar unas obligaciones éticas que son de carácter global y que surgen tanto en la distancia como en las relaciones de proximidad. En principio, las dos cuestiones que me interesan son completamente distintas. La primera es si toda persona tiene la capacidad o inclinación de reaccionar éticamente a un sufrimiento lejano, y qué provoca ese encuentro ético cuando tiene lugar. La segunda aborda las consecuencias que tiene para nuestras obligaciones éticas respecto a otra persona o a un grupo el hecho de hallarnos siempre unidos a aquellos que nunca elegimos y tener que reaccionar a solicitudes de otros en unas lenguas que quizás no entendemos o que tal vez queramos entender. Es lo que sucede, por ejemplo, en las fronteras en disputa de algunos Estados, pero también en varios choques de espacios geográficos próximos —lo que podríamos llamar *antagonismos*—, en donde las poblaciones se han visto obligadas a vivir en territorios colindantes a causa de la emigración forzosa o de la redistribución de las fronteras de un Estado-nación. Naturalmente, las presunciones sobre la lejanía o proximidad del individuo se encuentran ya en la mayoría de los enfoques éticos que conocemos. Hay quienes, defendiendo el comunitarismo, no paran mientes en el carácter local, provisional o nacional de las comunidades a las que éticamente se consideran vinculados y a cuyas normas específicas confieren el tratamiento de una obligación ética. La cercanía es para ellos la condición que permite encontrar y conocer al otro, y por eso tienden a concebir las relaciones éticas como una estrecha ligazón con aquellos cuyos

rostros podemos ver, cuyos nombres podemos conocer y pronunciar, con aquellos a los que podemos reconocer, cuyas formas y rostros nos son conocidos. A menudo se asume que la proximidad impone ciertas reivindicaciones inmediatas sobre los principios que han de respetarse en materia de integridad corporal y de no violencia, así como reclamaciones de derechos territoriales o de propiedad. Y, sin embargo, a mí me da la impresión de que algo distinto está sucediendo cuando una parte del mundo, llevada por la indignación moral, protesta airadamente contra los actos y sucesos que están teniendo lugar en otra parte del planeta, y esta forma de indignación moral no depende de una lengua compartida o una vida común basada en la proximidad física. En tales casos vemos cómo se activan los vínculos de solidaridad que emergen en cualquier tiempo y espacio.

Vivimos una época en que, muy a pesar nuestro y de nuestras posibles intenciones, nos vemos asaltados por imágenes de un sufrimiento lejano que disparan nuestra preocupación y nos impulsan a actuar; es decir, que expresamos nuestra oposición y nuestra profunda resistencia a esos actos violentos valiéndonos de medios políticos. Podría decirse entonces que no nos limitamos a recibir información de los medios, partiendo de la cual decidimos en términos individuales si hacemos o no algo al respecto. En este sentido no somos meros consumidores y no estamos solamente paralizados por el exceso de imágenes. A veces, aunque no siempre, las imágenes que se nos imponen operan como un requerimiento ético. Quisiera ahora llamar la atención sobre esta idea, ya que voy a tratar de destacar que algo se nos impone sin que podamos anticiparlo o prepararnos por adelantado, y esto significa que en esos momentos nos vemos agraviados por algo que está más allá de nuestra voluntad, pero no de nuestro quehacer, y que nos llega desde el exterior como una imposición pero, además, como una exigencia ética. Desde mi punto de vista se trata de obligaciones éticas que no exigen nuestro consentimiento y que no son producto de un acuerdo o contrato social en el que expresamente hayamos participado.

Para aclarar esta concepción voy a sugerir, en primer lugar, que esas imágenes y relatos del sufrimiento en la guerra son una forma singular de requerimiento ético que nos obliga a debatir

cuestiones relativas a la proximidad y la distancia. De ellas se derivan implícitamente problemas éticos como los siguientes: ¿estoy exento de cualquier responsabilidad por el hecho de que algo suceda tan lejos de mí? ¿Lo que acaece tan cerca de mí se me impone como una obligación ineludible? Si no soy el causante de semejante sufrimiento, ¿continúo siendo responsable en algún sentido? ¿Cómo puedo enfocar estas cuestiones? Aunque lo que voy a exponer a continuación no se centrará en fotografías o imágenes, sí que me gustaría apuntar que el requerimiento que en términos éticos nos sugiere por ejemplo una foto del sufrimiento en la guerra, nos plantea cuestiones más amplias acerca de las obligaciones éticas. El caso es que no siempre escogemos ver esas imágenes de la guerra, de la violencia y la muerte, y podemos rechazarlas del modo más enérgico, pues, a fin de cuentas, ¿quién nos ha puesto esas imágenes delante?, ¿qué es lo quieren hacernos sentir?, ¿qué tratan de impulsarnos a hacer? En realidad se podría concebir esto como la paranoia estructural de la imagen, como el modo en que está ligada a una forma indefinida de discurso. Pero incluso el paranoico se ve asaltado de algún modo o asegura estar recibiendo alguna clase de abordaje. ¿Hay un trasfondo levinasiano en ese momento en que nos vemos obligados a escuchar la voz de alguien que nunca escogimos o a contemplar una imagen que nunca seleccionamos nosotros?

Es posible que estas imágenes aparezcan en nuestras pantallas o que proyectemos nuestra atención sobre ellas (o que ellas incidan sobre nosotros) cuando pasamos frente a un quiosco de periódicos. También podemos entrar deliberadamente en una web para enterarnos de las noticias, pero eso no significa que estemos verdaderamente preparados para lo que vamos a ver, y tampoco quiere decir que hayamos decidido exponernos a lo que se nos impone en términos visuales o auditivos. Entendemos lo que significa estar sobrecargado o saturado de imágenes sensoriales, pero ¿estamos además abrumados en términos éticos?; y si no es así, ¿sería algo preocupante? En su momento, Susan Sontag destacó que la fotografía de guerra nos sobrecoge y al mismo tiempo nos paraliza, pero además se preguntó si podemos apoyarnos en la imagen para impulsar el debate político sobre la injusticia de la guerra y de la violencia estatal (y para

resistirnos a ella).<sup>1</sup> Pero ¿y si la imagen no nos satura y no nos paraliza?, ¿podemos interpretar esto como la intervención de una obligación ética sobre nuestra sensibilidad? Esta palabra, sensibilidad, es justo la que Lévinas reserva para esa área de la impresionabilidad que precede al ego, para una clase de reacción que por tanto es y no es mi reacción. Decir que es mi reacción equivale a presentar el ego como fuente, pero lo que estoy tratando de exponer aquí es una forma de sensibilidad que implica una desposesión de lo egológico. Teniendo esto en mente, vuelvo ahora a la cuestión que me interesa: ¿debemos estar sobrecogidos para sentirnos impulsados a actuar? Actuamos tan solo cuando nos vemos impelidos a hacerlo, y si actuamos es porque algo nos afecta en el exterior, en algún lugar, en la vida de los otros, algo excesivo que impulsa nuestra acción y además se convierte en el centro de nuestra acción. En esta perspectiva de la obligación ética, la receptividad no solo es la precondition de la acción; es también uno de sus rasgos constitutivos. El término *medio* designa cualquier modo de presentación que nos transmita alguna versión de la realidad exterior; opera sobre la base de una serie de exclusiones que hacen posible lo que podríamos llamar su mensaje (que nos afecta), y con esto quiero aludir tanto a la exclusión —lo que es editado, eliminado, aquello que está fuera de campo— como a lo que es presentado. Cuando nos hallamos en medio de algún tipo de acción de la sensibilidad, por lo común respondemos a lo que no hemos escogido contemplar (aquello que está vetado a mi mirada pero también lo que aparece en nuestro campo visual). Puede parecer que se trata de una especie de vacío, pero lo que quiero sugerir es que esa misma aparición de lo no escogido a impulsos de la imagen expresa algo acerca de las obligaciones éticas que se nos imponen sin nuestro consentimiento. Partiendo de este punto, aunque tenga razones para no aceptarlo en su totalidad, plantearía entonces que el consentimiento no es fundamento suficiente para determinar las obligaciones globales que son responsabilidad nuestra.

De todas formas me gustaría apuntar algo más, y es que me opongo a la idea de que las obligaciones éticas se nos planteen solamente en el contexto de comunidades enmarcadas por fronteras, unidas por una misma lengua y/o constituidas por un pue-

blo o nación. Las obligaciones con respecto a quienes se encuentran lejos y a quienes están cerca atraviesan las delimitaciones nacionales y lingüísticas, y solamente se pueden articular en virtud de traslaciones visuales o lingüísticas, entre las cuales se incluirían el distanciamiento temporal y espacial. La comunidad entendida en tales términos no puede ser la base sobre la que se configuren nuestras obligaciones en el panorama mundial. Por eso, en mi propuesta, el consentimiento o el sentido comunitario no van a servir para justificar o delimitar el rango de obligaciones que quiero abordar aquí. Creo que es algo que posiblemente hemos experimentado en los medios cuando nos acercan un sufrimiento lejano y nos presentan lo que está próximo como algo muy distante. Mi tesis es que las exigencias éticas que emergen en nuestra época a través de circuitos globales dependen de esta limitada pero necesaria reversibilidad de lo próximo y lo distante. De hecho me gustaría plantear que ciertos vínculos se originan justamente merced a esta misma reversibilidad y su propio impás. Esta acaba estancada, por así decirlo, en el problema de la ubicación de los cuerpos, ya que independientemente del grado en que podamos estar vehiculados por los medios, sin duda no lo estamos del todo. Cuando nos filman en las calles, se traslada en alguna medida el cuerpo y la calle, y ambos adquieren una dimensión potencialmente global; pero solamente se puede comprender ese registro y esa transmisión si se asume que en la localización corporal hay ciertas dimensiones del tiempo y el espacio que no se pueden trasladar, que se dejan o persisten allí y están obstinadamente en su allí. En cualquier caso quisiera volver más adelante a este problema del cuerpo, pues a fin de cuentas no tengo otra opción, y puede que ninguno de nosotros la tengamos.

De momento solo quiero sugerir, sin ir mucho más allá, que si solamente estoy ligada a quienes se encuentran cerca de mí, a aquellos a los que ya conozco, entonces mi ética es necesariamente parroquial, comunitaria y excluyente. Si solo estoy vinculada a los que son «humanos» en abstracto, entonces no haré ningún esfuerzo por establecer lazos culturales entre mi situación y la de otras personas. Y si únicamente mantengo lazos con los que sufren en la distancia y jamás con los que están cerca de

mí, entonces oblitero mi situación para intentar asegurarme la distancia que me permite albergar un sentimiento ético y percibirme a mí misma como ser ético. Pero sucede que las relaciones éticas están mediadas, y utilizo expresamente este término para hacer una lectura hegeliana del fenómeno en nuestra época digital. Pues bien, esto quiere decir que las cuestiones relativas a la localización se confunden, de tal modo que lo que está sucediendo «allí» también sucede en cierta manera «aquí», y si lo que está ocurriendo «allí» depende del evento que se está grabando en muchas «otras partes», entonces parece que la exigencia ética del acontecimiento siempre tiene lugar en un «aquí» y un «allí» que son en algunos aspectos reversibles; pero esta reversibilidad encuentra su límite en el hecho de que el cuerpo no puede ser liberado de su localización, de su exposición, por medio de su traslado mediatizado. En cierto sentido, el acontecimiento es radicalmente local, ya que se identifica precisamente con las personas que ponen en riesgo sus cuerpos. Pero si a los cuerpos amenazados no se los graba en otras partes, no hay reacción global, y tampoco habrá ninguna forma de reconocimiento y conexión éticas desde el punto de vista global; y, así, algo de la realidad del acontecimiento se pierde. No se trata solamente de que una población concreta visualice a otra por medio de ciertos momentos mediáticos; es que, además, esas reacciones sacan a la luz una forma de conexión global, aunque sea provisional, con aquellos cuya vida y actos son registrados de esa manera. En resumen, el no estar preparados para las imágenes mediáticas que nos sobrecogen no es algo que paralice a la persona sino que más bien provoca una situación en la que: *a)* nos vemos movidos y actuamos precisamente en virtud de esa disposición y *b)* estamos al mismo tiempo allí y aquí, y aceptando y manejando de formas distintas la localización múltiple y la temporalidad cruzada de unos vínculos éticos que con toda razón podríamos llamar globales.

¿Podemos entonces volver a algunas corrientes de la filosofía ética con el fin de reformular lo que significa en nuestra época registrar una exigencia ética que no puede reducirse al consentimiento ni al acuerdo y que se plantea fuera de los vínculos comunitarios reconocidos? A continuación voy a examinar brevemente

te algunos de los argumentos que plantean Emmanuel Lévinas y Hannah Arendt acerca de las difíciles relaciones que mantienen la ética, la proximidad y la distancia. No es casual que haya elegido a dos pensadores formados en parte en las corrientes intelectuales judías (Lévinas) y en el devenir histórico del pueblo judío (Arendt). En otro proyecto distinto, en el que se inspiran tangencialmente estas páginas, estoy intentando desarrollar una modalidad de la cohabitación que se deriva de la obligación ética tal como la propongo aquí. Estos dos filósofos ofrecen puntos de vista que me plantean nuevas perspectivas pero también problemas adicionales a mi propuesta. Al final de mis observaciones expondré algunos aspectos más concretos de esta cuestión cuando examine las relaciones palestino-israelíes, fundamentalmente para sugerir algunas ideas judías acerca de la cohabitación que han de salir del comunitarismo, e incluso del comunitarismo judío, y que pueden servir de alternativa crítica en estos tiempos en que el Estado de Israel trata de erigirse en el representante de los judíos. Por fortuna para el lector (y quizás también para mí misma), este último asunto no será el tema que desarrolle en estas páginas, aunque, para ser justos, he de reconocer que constituye el argumento central de mis últimos trabajos.

## LÉVINAS

En la filosofía ética de Lévinas se nos presentan dos dimensiones discordantes. Por un lado tenemos la importancia que concede a la categoría de proximidad en su concepción de las relaciones éticas. De hecho parece que las formas en que los demás actúan sobre nosotros, sin el concurso de nuestra voluntad, constituyen la ocasión en que se presenta una apelación o requerimiento ético, lo cual quiere decir que se nos impone (y requiere) algo en términos éticos antes de que haya una elección manifiesta por nuestra parte. Al vernos afectados por otro se nos impone su proximidad corporal, y si es el «rostro» el que actúa sobre nosotros, puede decirse que en cierta medida estamos afectados y, al mismo tiempo, reclamados por este. Por otro lado, nuestras obligaciones éticas se extienden a personas que no están cerca de

nosotros en el sentido físico y a aquellos que no forman parte de una comunidad reconocible a la que nosotros sí que pertenecemos. Efectivamente, según Lévinas, los que actúan sobre nosotros son claramente distintos de nosotros; y si estamos unidos a ellos no es precisamente por su semejanza.

Como es lógico, Lévinas sostiene opiniones contradictorias acerca de la otredad de ese otro que plantea una reclamación ética sobre mí: si por un lado defiende a ultranza ciertas formas de nacionalismo, sobre todo el israelí, por el otro defiende la idea de que las relaciones éticas solo son posibles en el marco de la tradición judeocristiana. Sin embargo, de momento vamos a dejar que sea él mismo quien exponga sus propias contradicciones, o dicho de otro modo, vamos a leerle por las posibilidades políticas que nos abre, aunque no lo pretenda. A partir de las ideas de Lévinas podemos llegar a la conclusión de que el conjunto de valores éticos por los que una población está unida a otra no depende en modo alguno de que ambas compartan los mismos rasgos en materia de nación, cultura, religión o raza. No deja de ser interesante que Lévinas insista en que estamos unidos a individuos que no conocemos, y a estos seres que no hemos elegido nunca podríamos haberlos escogido; y resalta asimismo que esas obligaciones son, en términos estrictos, de carácter precontractual. Y, sin embargo, él mismo declaró en una entrevista que el palestino no tiene rostro [*visage*], y que solo podría extender las obligaciones éticas a los que están unidos por su visión del judeocristianismo y los orígenes griegos.<sup>2</sup> En cierta medida, Lévinas nos estaba dando el mismo principio que él traicionaba. Y este fallo contradice su idea de que debemos responder éticamente a los que están más allá de nuestra esfera de pertenencia pero a los que sin embargo pertenecemos, independientemente de que los hayamos escogido o de los contratos que nos unen o de que existan formas reconocidas de adhesión cultural.

Como es natural, esto nos lleva a plantearnos cómo podemos mantener una relación ética con quienes no pueden aparecer en el horizonte de la ética, con quienes no son personas o no son considerados la clase de seres con los que uno puede o debe establecer una relación ética. ¿Se puede tomar la filosofía ética formulada allí y utilizarla contra los propios supuestos excluyen-



tes sobre los que a veces se sustenta? En otras palabras, ¿podemos utilizar a Lévinas contra sí mismo para articular una ética global que se extendería más allá de las comunidades religiosas y culturales que él considera como su condición necesaria y su límite natural?

Analicemos, por ejemplo, su idea de que las relaciones éticas son asimétricas. En sus obras, el otro tiene prioridad sobre mí. ¿Y qué quiere decir esto exactamente? ¿No tiene el otro la misma obligación con respecto a mí? ¿Por qué debería estar yo obligado a otro que no me corresponde de la misma forma? Según Lévinas, la reciprocidad no puede ser la base de la ética, porque la ética no es algo con lo que se negocie: mi relación ética con otra persona no puede estar supeditada a la que ella mantiene conmigo, pues eso convertiría dicha relación en algo absoluto y vinculante y establecería mi propia preservación como algo de una entidad distinta y limitada que sería mucho más importante que cualquier relación que yo mantenga con otro. Para Lévinas no hay ética que pueda derivarse del egoísmo; en realidad, el egoísmo es el fracaso de la ética misma.

En este punto me distancio de Lévinas, pues, aunque comparto su refutación de la primacía del instinto de conservación en el pensamiento ético, quisiera insistir en que existe una cierta interrelación entre esa otra vida, entre todas esas otras vidas, y la mía propia, una interrelación que no puede reducirse a la pertenencia a una nación o a una comunidad concreta. Desde mi punto de vista (que seguramente no es solo mío), la vida del otro, la vida que no es nuestra, es también nuestra vida porque, sea cual fuere el sentido de *nuestra* vida, este se deriva precisamente de esa sociabilidad, de ese ser que ya existe, y depende desde el principio de un mundo de otros, formado por y en un mundo social. Por lo tanto existen otros individuos distintos de mí cuya exigencia ética sobre mí no puede reducirse a un cálculo egoísta por mi parte. Pero esto sucede porque, aun siendo distintos, estamos ligados entre nosotros y a procesos vitales que van más allá de la forma humana; y esta no es siempre una experiencia placentera o afortunada. Ver que la vida de uno es también la vida de los otros, aun cuando su vida sea y tenga que ser distinta, implica que los límites de uno son al mismo tiempo frontera y lugar de adyacencia.

cia, una modalidad de cercanía espacial y temporal y hasta de limitación con respecto a los otros. Además, el aspecto limitado y vivo del cuerpo es la condición de toda exposición al otro; del verse expuesto a la seducción, la pasión y el dolor; expuesto en formas que nos sostienen, pero también en otras que pueden destruirnos. La exposición del cuerpo nos muestra, por tanto, su precariedad. Al mismo tiempo, esta existencia precaria y corpórea es, para Lévinas, responsable de la vida del otro, lo que significa que, aunque uno tema por su vida, preservar la vida del otro es siempre más importante. Ojalá pensara así el ejército israelí. De hecho es una forma de responsabilidad que no se puede asumir fácilmente mientras se experimente esa precariedad. Y es que la precariedad designa tanto la necesidad de la ética como su dificultad.

¿Y qué relación existe entre la precariedad y la vulnerabilidad? Desde luego no resulta nada fácil sentirse vulnerable a la destrucción del otro y a la vez responsable de ese otro, y de hecho los lectores de Lévinas se oponen en todo momento a su idea de que todos somos en algún sentido responsables de aquello que nos persigue. Con esto Lévinas no quiere decir que seamos nosotros quienes provocamos nuestra persecución, en absoluto. *Persecución* es el extraño y desconcertante nombre que Lévinas da a una demanda ética que se nos impone contra nuestra voluntad. A nuestro pesar estamos abiertos a esa imposición, y aunque supera nuestra voluntad, nos muestra que las reclamaciones que los demás depositan sobre nosotros forman parte de nuestra misma sensibilidad, de nuestra receptividad y de nuestra responsabilidad. En otras palabras, somos requeridos por los otros, y esto solo es posible porque en cierto sentido somos vulnerables a las reclamaciones que no podemos prever y para las que no hay preparación adecuada. Para Lévinas, la realidad ética no puede comprenderse de otra forma; la obligación ética no solo depende de nuestra vulnerabilidad a las reclamaciones de los otros, sino que además nos determina como seres definidos fundamentalmente por esa relación ética. Esta relación ética no es una virtud que yo tenga o practique; es anterior a cualquier sentido individual del yo. No es algo que satisfagamos en términos individuales. Yo estoy ya unida a ti, y esto es lo que significa ser el yo que soy, estar

abierto a tu persona de maneras que no puedo predecir ni controlar por completo. Esta es, además, la condición de mi vulnerabilidad, y de ahí que mi capacidad de respuesta y mi vulnerabilidad estén inextricablemente unidas. Dicho de otro modo, puede que me atemorices y me amenaces, pero mi obligación con respecto a ti tiene que mantenerse firme.

Esta relación precede a la individuación, y cuando actúo éticamente, me presento como un ser delimitado, como una unidad aparte. Me encuentro entonces con que yo soy mi relación con el «tú» cuya vida busco preservar, y sin esa relación, este «yo» carece de sentido y ha perdido su anclaje en una ética que es siempre anterior a la ontología del ego. En otras palabras, el «yo» se ve deshecho en su relación ética con el «tú», lo que significa que hay una forma muy concreta de ser desposeído que hace posible la relacionabilidad ética. Si me poseo a mí mismo con demasiada firmeza o demasiada rigidez, no puedo estar en una relación ética. Toda relación ética implica renunciar a una cierta perspectiva del ego para que uno esté esencialmente estructurado por una forma de comportamiento: tú me solicitas y yo respondo. Pero si reacciono es solo porque ya está en mí la capacidad de respuesta; es decir, que esa susceptibilidad y esa vulnerabilidad me constituyen en el sentido más esencial, y podríamos decir que están ahí antes de que yo haya tomado la decisión de responder. Dicho de otro modo, uno tiene que ser capaz de recibir el requerimiento ético antes de reaccionar de verdad a él. En este sentido puede decirse que la responsabilidad ética presupone la sensibilidad ética.

ARENDT

La inmensa mayoría de los investigadores prefieren analizar por separado a Emmanuel Lévinas y Hannah Arendt: él es un filósofo de la ética que se apoya en las tradiciones religiosas y resalta la importancia de la pasividad y la receptividad desde el punto de vista ético, mientras que ella es una filósofa política y social, anclada en el laicismo, que no deja de resaltar el valor político de la acción. ¿Por qué analizo entonces a Lévinas junta-

mente con Arendt? Ambos mantienen puntos de vista dispares sobre la concepción liberal del individualismo, esto es, la idea de que los individuos participan a sabiendas en ciertos contratos sociales, y por lo tanto contraen obligaciones derivadas del hecho de haber llegado voluntaria y expresamente a acuerdos entre ellos. El liberalismo parte de la idea de que únicamente somos responsables de aquellas relaciones, estipuladas por los acuerdos contractuales, en las que nos involucramos de manera consciente y voluntaria; y Arendt se opone a esta idea. De hecho, era la esencia de su argumentación contra Adolf Eichmann. Este estaba convencido de que podía decidir qué poblaciones debían vivir y cuáles no, y por lo tanto pensaba que podía escoger con quiénes cohabitar la Tierra. Según Arendt, lo que no entendió es que ningún ser humano tiene el privilegio de elegir a los seres con los que habitará el mundo. En cierta medida podemos escoger cómo y dónde vivir, y en nuestro entorno cercano podemos elegir a aquellos con los que deseamos vivir. Pero si vamos a decidir con quiénes compartiremos nuestro planeta, entonces estaremos tomando una decisión acerca de qué parte de la humanidad puede vivir y cuál no. Si se nos veta esta decisión, quiere decir que estamos obligados a vivir con aquellos seres que ya existen, y que cualquier elección acerca de quiénes pueden vivir y quiénes no es siempre una práctica genocida; y aunque es indiscutible que el genocidio realmente tuvo lugar (y que todavía sigue habiendo genocidios), estaríamos equivocados si pensásemos que la libertad en cualquier sentido ético es compatible con la libertad de perpetrar un genocidio. Para Arendt, el carácter no elegido de la cohabitación en la Tierra es la condición de nuestra misma existencia en tanto seres éticos y políticos. Por consiguiente ejercer la prerrogativa del genocidio supone destruir las condiciones políticas de la persona, pero además implica que se acaba con la propia libertad, entendiéndolo por tal acto no algo individual sino una acción plural. Sin esa pluralidad contra la que nada podemos decidir, no tenemos libertad y, por tanto, tampoco tenemos elección. Esto significa que hay en la libertad una condición no elegida y que al ser libres estamos afirmando algo acerca de lo que no es escogido por nosotros. Si la libertad busca ir más allá de esa falta de libertad que es su condición primera, entonces

destruimos la pluralidad y, según Arendt, pondremos en peligro nuestra posición como personas, consideradas como *zoon politikon*. Este es uno de los argumentos que ella planteó para justificar la pena de muerte en el caso de Eichmann. En su opinión, Eichmann ya se había destruido a sí mismo al no percatarse de que su vida estaba ligada a aquellos a los que destruía, y al no comprender que la vida individual carece de sentido y de realidad fuera del marco social y político en el que todas las vidas tienen el mismo valor.<sup>3</sup>

En *Eichmann en Jerusalén* (1963), esta pensadora sostiene que Eichmann y sus superiores no repararon en que la heterogeneidad de la población de nuestro planeta es una condición irreversible de la vida social y política.<sup>4</sup> Así pues, la acusación que formula contra Eichmann nos indica que está firmemente convencida de que ninguno de nosotros puede ejercer semejante prerrogativa, que las personas con las que habitamos la Tierra nos vienen dadas, están antes de cualquier elección por nuestra parte y, por tanto, están antes de cualquier contrato social o político al que podamos llegar por medio de la deliberación y de nuestro libre albedrío. En el caso de Eichmann, el empeño por escoger a quienes cohabitan la Tierra era un esfuerzo explícito por aniquilar a una parte de la población (judíos, gitanos, homosexuales, comunistas, personas discapacitadas y enfermas, entre otros grupos), y, por consiguiente, el ejercicio de libertad sobre el que tanto insistía era pura y simplemente genocidio. Esa elección no solo ataca la cohabitación como condición previa de la vida política que define Arendt, sino que además nos conmina a preservar y ratificar el carácter no elegido de la cohabitación, que ha de ser plural y abierta. Así resulta que no solo vivimos con aquellos que nunca escogemos y con personas a las que puede que no nos sintamos inmediatamente unidos en términos sociales, sino que además estamos obligados a preservar esas vidas y la pluralidad sin límites que constituye la población mundial.

Aunque es muy probable que Arendt no compartiera este planteamiento, creo que esta pensadora nos ha ofrecido una visión ética de la cohabitación que puede servir de guía para ciertas formas políticas. Así, por ejemplo, del carácter no elegido de esas modalidades de cohabitación se derivan normas y propuestas

políticas concretas. La necesidad de cohabitar la Tierra es un principio que, en su filosofía, debe guiar las acciones y medidas de cualquier vecindario, comunidad o nación. Ciertamente, la decisión de vivir en una u otra comunidad está justificada siempre que no implique el exterminio de quienes viven fuera de ella porque no merecen estar vivos. En otras palabras, todo fundamento de la pertenencia a una comunidad se justifica solamente con la condición de que esté subordinado al rechazo del genocidio de quienes no pertenecen a la comunidad. Desde mi punto de vista, esto se puede interpretar como que todo habitante de una comunidad pertenece también a la Tierra —idea que Arendt toma sin duda de Heidegger—, y de aquí se deriva un compromiso, no solo con el resto de los habitantes del planeta, sino, podríamos añadir, con la sostenibilidad de la Tierra. Y con esta última salvedad trato de complementar el antropocentrismo de Arendt sumándole un elemento ecológico.

En *Eichmann en Jerusalén*, Arendt habla no solo en nombre de los judíos sino de cualquier otra minoría a quien un grupo impidiese habitar la Tierra. Ambos presupuestos van unidos, y el «hablar en nombre de» universaliza la prohibición original aun cuando no se vaya más allá del grupo cuya vida se quiere proteger. Una de las razones por las que Arendt se niega a separar a los judíos del resto de las «naciones» perseguidas por los nazis es porque ella argumenta en nombre de una colectividad que coincide con la vida humana en cualquiera de sus modalidades culturales. Al mismo tiempo, su valoración de Eichmann surge precisamente de la situación histórica de la diáspora judía, en la que ella misma fue una refugiada en la Alemania nazi y que además recriminó a los tribunales israelíes que se erigiesen en representantes de una nación determinada cuando lo que allí se juzgaba era, desde su punto de vista, un crimen contra la humanidad, y que representasen solamente a las víctimas judías del genocidio cuando hubo muchos otros grupos que fueron aniquilados y desplazados a otras tierras, siguiendo la política nazi que concibió y ejecutó Adolf Eichmann junto con sus secuaces.

Esta idea de la cohabitación no elegida implica que la población de nuestro planeta no solo es irreversiblemente plural y heterogénea, sino que además estamos obligados a salvaguardar

esta pluralidad y a hacer que se respete su derecho a habitar la Tierra y, por tanto, su igualdad. Estas dos dimensiones de su planteamiento adquirieron un sentido histórico muy específico en el momento en que Arendt se declaró contraria a la idea de Israel como Estado judío y en cambio se inclinó decididamente hacia la defensa de una Palestina federada a finales de la década de 1940. En su opinión, la concepción política de la pluralidad por la que ella luchaba estaba implícita en la Revolución americana, y por ello no podía aceptar como fundamento de la ciudadanía elementos exclusivamente nacionales, raciales o religiosos. Es más, Arendt se oponía a la creación de cualquier Estado que exigiese la expulsión de sus habitantes y la creación de una nueva clase de refugiados, en especial cuando tales Estados apelaban a los derechos de los desplazados para legitimar su creación.

Los criterios normativos de Hannah Arendt son los siguientes: ningún sector de la población puede exigir la Tierra para sí mismo; por tanto, no puede hacerlo ninguna comunidad, ningún Estado-nación o unidad regional, ningún clan, ningún partido y ninguna raza. Esto significa que la proximidad inesperada y la cohabitación no elegida son condiciones previas de nuestra existencia política, la base de su crítica al nacionalismo. Estamos obligados a vivir en la Tierra y bajo una forma de gobierno que impone la igualdad para toda una población que es necesaria e irreversiblemente heterogénea. En realidad, la proximidad inesperada y la coexistencia no elegida son también la base de nuestras obligaciones en lo que atañe al respeto de toda la población humana y a la prohibición del genocidio por ser un crimen de lesa humanidad; pero además tenemos el deber de exigir a las instituciones que actúen para que todas las vidas sean vivibles e iguales. Por tanto, a partir de la coexistencia no elegida, Arendt articula esas ideas de la universalidad y la igualdad que nos obligan a incentivar a las instituciones para que sostengan las vidas humanas sin considerar una parte de la población como algo muerto en términos sociales o simplemente superfluo, o como un sector que intrínsecamente no merece vivir y por el que, por tanto, no debemos llorar.

Las concepciones de Arendt sobre la cohabitación, el gobierno federado, la igualdad y la universalidad, elaboradas desde co-

mienzos de la década de 1940 hasta bien avanzada la de 1960, contrastan con las de quienes defendían alguna versión nacionalista de la soberanía judía, clasificaciones diferenciadas de ciudadanos judíos y no judíos, la adopción de políticas militares para expulsar a los palestinos de sus tierras, así como medidas destinadas a crear una mayoría de población judía en el conjunto del Estado israelí. A raíz del genocidio nazi se nos ha enseñado que Israel se convirtió en una necesidad histórica y moral para los judíos, y que quien cuestiona los principios fundacionales del Estado judío hace gala de una insensibilidad extraordinaria hacia el pueblo judío y las penalidades que ha sufrido. Sin embargo, en esa época había algunos pensadores judíos y activistas políticos, entre los que se encontraban la propia Arendt, Martin Buber, Hans Kohn y Judah Magnes, que sostenían que una de las lecciones más importantes que nos había aportado el genocidio nazi era la necesidad de oponernos a la violencia estatal ilegítima, a la formación de cualquier Estado que tenga por objeto conceder la prioridad electoral y la ciudadanía a una raza o a una religión concreta; y, por añadidura, consideraban que a los Estados-nación se les debería impedir desde instancias internacionales que excluyan a grupos poblacionales que no encajen en la idea de la nación pura.

Para aquellos que extraen principios de justicia de la experiencia histórica del confinamiento y la expulsión de pueblos enteros, el objetivo político es extender la igualdad con independencia del origen o formación cultural, más allá de lenguas y religiones, a todos esos que ninguno de nosotros escogemos nunca (o que no reconocimos que seleccionamos) y con los que tenemos una obligación permanente de encontrar una forma de vida conjunta. Porque quienesquiera que seamos «nosotros», somos también esos a los que nunca se escoge, que aparecen en la Tierra sin consentimiento unánime, y que desde el principio pertenecen a una población más amplia y a un planeta sostenible. Y esta condición, paradójicamente, alberga un potencial ingente para nuevas formas de sociabilidad y de política más allá de los vínculos que la miseria, la codicia y la penuria establecen a través de la expulsión y el asentamiento de otras poblaciones. En este sentido, todos somos no elegidos, pero somos no obstante no elegidos



juntos. Resulta interesante que Arendt, judía y refugiada ella también, comprendiese que estaba obligada a no ser parte del «pueblo elegido» sino de los no elegidos, y que debía formar una comunidad mixta precisamente con aquellos cuya existencia implica el derecho a existir y a llevar una vida vivible.

#### VIDA PRECARIA Y CONDICIÓN JUDÍA ALTERNATIVA

Hasta ahora he presentado dos perspectivas distintas derivadas de sentidos divergentes de la identidad judía. Lévinas es un pensador que se reconocía como judío y, además, sionista, cuyo concepto de la responsabilidad procedía de su interpretación de los mandamientos, de cómo actúan sobre nosotros y cómo nos obligan desde el punto de vista ético. Arendt, por su parte, aunque no era religiosa practicante, se presentó desde el principio como una refugiada judía de la segunda guerra mundial, y desde esta posición de partida reflexionó acerca del genocidio, la carencia de patria y las condiciones plurales de la vida política.

Obviamente, ni al uno ni al otro les iba a resultar fácil colaborar en la formulación de ideales políticos para Israel y Palestina. Como en el caso de Lévinas, hay algunos elementos en la posición de Arendt que son manifiestamente racistas (se oponía, por ejemplo, a que los judíos árabes fueran identificados con los europeos y consideraba la condición judía desde esta restringida perspectiva); y sin embargo algunos de sus escritos nos sirven para reflexionar sobre obligaciones globales de nuestra época en lo que respecta a la oposición y resistencia al genocidio, a la creación de poblaciones apátridas y a la necesidad de luchar por una concepción abierta de la pluralidad.<sup>5</sup>

El marco euroamericano de Hannah Arendt tenía sus limitaciones, y aún se nos presenta otra más cuando tratamos de entender qué relación existe entre la precariedad y las prácticas de la cohabitación. Para Arendt, las necesidades del cuerpo han de quedar relegadas a la esfera privada. La precariedad solo se comprende si somos capaces de identificar la dependencia y las ne-

cesidades del cuerpo, el hambre y el ansia de cobijo, la vulnerabilidad al dolor y a la destrucción, las modalidades de confianza social que nos permiten vivir y prosperar, y las pasiones que van unidas a nuestra misma permanencia como asunto claramente político. Mientras Arendt consideraba que tales cuestiones debían quedar relegadas a la esfera privada, Lévinas en cambio entendía la importancia de la vulnerabilidad, aunque no lograba establecer vínculos verdaderos entre esta y una política del cuerpo. Aunque parezca presuponer un cuerpo que nos afecta, no le concede un lugar explícito en su filosofía ética. Arendt sí que plantea el problema del cuerpo, del cuerpo localizado, del cuerpo que habla en el «espacio de aparición», donde surge como parte de la acción política; pero no tiene intención de refrendar una política que luche por superar las desigualdades en la distribución de los alimentos, que ratifique el derecho a la vivienda y que apunte a las desigualdades en la tarea reproductiva.

Desde mi punto de vista, la vida del cuerpo nos impone ciertas exigencias éticas, y es posible que toda demanda ética presuponga la vida de un cuerpo, de un cuerpo que se contempla como algo vulnerable, y que no se limita estrictamente al cuerpo humano. A fin de cuentas, la vida que merece ser preservada y salvaguardada, que debería ser protegida frente al asesinato (Lévinas) y el genocidio (Arendt) está ligada a la vida no humana en formas esenciales (y de ella depende también); es lo que se infiere de la idea del animal humano, tal como Lévinas la formula, que pasa a ser un punto de partida distinto para el pensamiento político. Si tratamos de entender en términos concretos lo que significa comprometernos a preservar la vida del otro, nos veremos necesariamente enfrentados a las condiciones de vida del cuerpo, y por lo tanto a un compromiso no solo con la permanencia del cuerpo del otro sino con todas las condiciones medioambientales que hacen la vida vivible.

En esa «esfera privada» que Arendt describe en *La condición humana* se plantea la cuestión de las necesidades, la creación de las condiciones materiales de la vida y los problemas de la transitoriedad, la reproducción y la muerte igualmente; es decir, todo lo que concierne a la vida precaria. Que poblaciones enteras puedan llegar a ser aniquiladas merced a políticas genocidas o a una

negligencia sistemática es algo que se deriva del solo hecho de que algunas personas creen que pueden decidir con quiénes van a habitar la Tierra, pero además obedece a una causa concreta, y es que esa forma de pensar niega por principio un hecho inapelable de la política: nuestra vulnerabilidad a ser destruidos por los otros, que se infiere de una condición de precariedad que existe en todas las modalidades de interdependencia política y social. Podemos convertir esto en una exigencia existencial más amplia, esto es, podemos decir que todos somos precarios, lo cual se deduce de nuestra existencia social en tanto seres corpóreos que dependen unos de otros para proveerse de cobijo y sustento y que, por lo tanto, se arriesgan a quedarse sin patria, sin hogar propio, a vivir en la pobreza, cuando viven bajo unas condiciones políticas basadas en la injusticia y la desigualdad. Aunque lo plantee de esta forma, no dejo de formularlo también de otro modo, y es que nuestra precariedad depende en gran medida de la organización de las relaciones económicas y sociales, de la presencia o carencia de infraestructuras de apoyo y de instituciones sociales y políticas. De manera que en cuanto la exigencia existencial se articula en toda su especificidad, deja de ser existencial. En este sentido, la precariedad es indisociable de esa dimensión de la política que se ocupa de la organización y protección de las necesidades del cuerpo. La precariedad expone nuestra sociabilidad, las dimensiones frágiles y necesarias de nuestra interdependencia.

Aunque no se reconozca de manera explícita, toda tentativa política de manejar a ciertas poblaciones implica una distribución táctica de la precariedad, que a menudo se expresa en forma de una distribución desigual de esta, y esta establece cuáles son las vidas dignas de duelo y de protección y cuáles son las que no merecen esta consideración (o aquellas que solo son lloradas en circunstancias muy específicas), y por tanto, en este sentido, son vidas perdidas, en su totalidad o en alguna parte concreta, y en consecuencia menos dignas de protección y apoyo. Lo que aquí me propongo no es recuperar el humanismo, sino más bien luchar por una idea de la obligación ética que se fundamenta en la precariedad. Nadie escapa a la dimensión precaria de la vida social: podríamos decir que es aquí donde se articula nuestra falta

de base. Y nunca podremos comprender la cohabitación si no entendemos que cuando existe una precariedad generalizada, estamos obligados a oponernos al genocidio y a apoyar la vida en términos igualitarios. Quizás este rasgo de nuestras vidas pueda servir de base al derecho a ser protegidos del genocidio, sea este intencionado o por mera negligencia. A fin de cuentas, aunque nuestra interdependencia nos constituya, más que como seres pensantes, como individuos sociales y corporeizados, como seres vulnerables y apasionados, nuestro pensamiento no conducirá a nada si no parte de las condiciones interdependientes y sustentadoras de la vida.

Podría pensarse que la interdependencia es un concepto prometedor y satisfactorio, pero muy a menudo no es más que la condición de base para las guerras territoriales y la violencia estatal. De hecho, no creo que hayamos sido capaces de pensar la imposibilidad de manejar la dependencia en el plano político; de pensar en el miedo, el pánico y la repulsión que puede provocar, así como en la violencia y la dominación que posiblemente cause. Es cierto que hasta ahora me he esforzado en defender la interdependencia, pero también es verdad que intento destacar lo difícil que resulta luchar por formas políticas y sociales que se comprometan a impulsar una interdependencia sostenible desde el punto de vista de la igualdad. Cuando algunos de nosotros nos vemos afectados por el sufrimiento de los otros, sucede que no solo nos ponemos en su lugar o que ellos ocupen el nuestro; quizás es el momento en que pasa a primer plano un vínculo químico y de alguna manera paso a implicarme en unas vidas que manifiestamente no son las mismas que la mía. Y esto ocurre incluso cuando no conozco los nombres de quienes se presentan ante nosotros o cuando nos esforzamos en pronunciarlos o en hablar una lengua que nunca aprendimos. Las representaciones que brindan los medios acerca del sufrimiento lejano nos obligan a dejar de lado nuestros lazos comunitarios más limitados y responder, a veces a nuestro pesar, a veces contra nuestra voluntad, a la injusticia percibida. De ese modo se nos puede acercar el destino de los otros o hacerlo parecer muy lejano, y aun así, los tipos de exigencias éticas que se plantean en estos tiempos a través de los medios dependen de esa reversibilidad de la proximi-

dad y la distancia. Lo cierto es que esta reversibilidad, aunque sea incompleta, es la que activa realmente ciertos vínculos. Y podríamos encontrar maneras de entender la interdependencia que caracteriza la coexistencia justamente como esos vínculos. Porque si yo estoy aquí y allí, no estoy siempre por completo allí, y aun cuando esté aquí, estoy en todo momento más completamente aquí. ¿Hay alguna forma de comprender esta reversibilidad como algo limitado por el tiempo y el espacio del cuerpo, de manera que el otro no es totalmente otro y yo no estoy totalmente aquí en tanto yo, pero el vínculo, la unión, es quíasmico y en todo momento parcialmente reversible?

Como ya sabemos, existen lazos antagónicos, vínculos forzados, modos de conexión lamentables y devastadores. En tales casos, el vivir con otros en territorios colindantes o en tierras disputadas o colonizadas provoca agresiones y hostilidad. Esa forma de coexistencia no elegida que pertenece a los colonizados no coincide ciertamente con la idea de una mayoría democrática establecida sobre la base de la igualdad. Pero ambas tienen una modalidad de vínculo devastado y de adyacencia.<sup>6</sup>

Hasta en situaciones que presentan modalidades antagónicas y no escogidas de coexistencia se nos plantean ciertas obligaciones éticas. En primer lugar, como no elegimos con quiénes habitamos la Tierra, tenemos que satisfacer esas obligaciones para preservar las vidas de esas personas a las que posiblemente no queremos, de esas a las que muy probablemente nunca amemos ni conozcamos y a las que no hemos elegido. En segundo lugar, estas obligaciones surgen de las condiciones sociales de la vida política, no de un acuerdo o elección intencionada que hayamos adoptado. Y sin embargo esas mismas condiciones sociales de la vida vivible son justamente las que se tienen que desarrollar. No podemos confiar en que sean unos supuestos básicos que garantizarán nuestra vida juntos. Bien al contrario, nos aportan los ideales por los que tenemos que combatir, lo cual implica pasar por el problema de la violencia. Porque estamos unidos para hacer realidad esas condiciones; y estamos asimismo ligados mutuamente en una alianza hecha de pasión y temor, a menudo contra nosotros mismos, aunque siempre en defensa de nuestras propias personas, de un «nosotros» que se está haciendo cons-

tantemente. En tercer lugar, esas condiciones implican igualdad, como nos dice Arendt, pero también una exposición a la precariedad (idea levinasiana), lo cual nos lleva a plantear que, en términos globales, estamos obligados a encontrar formas políticas y económicas que reduzcan la precariedad y sienten las bases de la igualdad económica y política. Esas modalidades de coexistencia caracterizadas por la igualdad y la precariedad disminuida pasan a ser la meta que ha de alcanzar toda lucha contra la explotación y la dominación, pero también el objetivo que se empieza a materializar en las alianzas que reúnen a algunas poblaciones por encima de las distancias para hacer posible esa meta común. Nosotros luchamos en, desde y contra la precariedad. Por consiguiente, no es nuestro profundo amor por la humanidad o, sencillamente, un simple deseo de paz lo que nos lleva a vivir juntos. Si lo hacemos es porque no tenemos elección, y aunque en ocasiones clamemos contra esa condición no elegida, seguimos estando obligados a luchar por ratificar el valor fundamental de ese mundo social no escogido, en una defensa que en buena medida no es elección nuestra; y esa lucha se percibe y se da a conocer justamente cuando ejercitamos la libertad de una manera tal que está necesariamente comprometida con el valor idéntico concedido a cada vida. Podemos ser más o menos indiferentes al sufrimiento de los demás, de la misma manera que ellos pueden estar para nosotros vivos o muertos. Pero solo cuando entendamos que lo que sucede allí también ocurre aquí, y que ese *aquí* es ya otra parte, y que necesariamente ha de ser así; pues bien, solo entonces estaremos en disposición de comprender lo complicado y de cambiar las conexiones globales, lo cual nos permitirá conocer cómo se traslada y constriñe lo que todavía llamamos ética.

## VULNERABILIDAD DEL CUERPO Y LA POLÍTICA DE COALICIONES

Quisiera comenzar este capítulo dedicando algo de atención a tres temas en concreto: la vulnerabilidad del cuerpo, las coaliciones con otras personas y la política de la calle, aunque es muy posible que no los enlace de una manera obvia. Y luego quisiera plantear un examen de la vulnerabilidad como una forma de activismo, como eso que en cierta manera se pone en juego en algunas manifestaciones de la resistencia. Para empezar diremos que la política, como es bien sabido, no siempre tiene lugar en la calle, que la vulnerabilidad no siempre está en primer plano cuando se trata de asuntos políticos, y que las coaliciones se pueden formar sobre la base de cualquier inclinación, no necesariamente a partir de una sensación compartida de vulnerabilidad. En realidad creo que, en lo que respecta a esta última, somos de lo más escépticos. No en vano se trata de un concepto que ha estado demasiado tiempo asociado a las mujeres y del que no resulta nada fácil derivar una ética y, mucho menos, una política. Así pues, reconozco desde ahora mismo que me enfrento a una tarea extraordinaria al plantear que estas tres ideas podrían nutrirse unas a otras de una manera útil y conducirnos a un examen provechoso de la vulnerabilidad.

Cuando intervengo en algún acto o escribo artículos para un público determinado, ya no tengo la imperiosa necesidad de mostrar un camino que nos lleve a la acción, sino que más bien lo considero una ocasión propicia para poder hacer una pausa y reflexionar juntos sobre las condiciones y perspectivas de la acción colectiva, una reflexión que tiene valor en sí misma y que no

es meramente instrumental. Que esa clase de receso sea parte de la acción y del propio activismo es otra cuestión, aunque yo me siento inclinada a decir que efectivamente es así, pero que no es lo único que se muestra. En esta ocasión quisiera reflexionar sobre estos temas para dejar a un lado concepciones erróneas que fácilmente se nos pueden plantear. Por ejemplo, en el caso de las movilizaciones racistas y los ataques violentos, obviamente no voy a decir que esos cuerpos congregados en un lugar sean algo positivo, o que debamos celebrar las manifestaciones multitudinarias, o que los cuerpos reunidos en la calle constituyan un cierto ideal de comunidad o, incluso, una política novedosa digna de elogio. Aunque a veces sean motivo de alegría y hasta de esperanza (porque esas multitudes que abarrotan las calles llegan a despertar la esperanza en la revolución), no está de más recordar que el término *cuerpos en la calle* puede aludir tanto a manifestaciones de tendencia conservadora como a la concentración de fuerzas militares para reprimir manifestaciones o para hacerse con el poder, como también a turbas enardecidas o movimientos populistas contrarios a la inmigración que se apoderan del espacio público. Así pues, no puede decirse que en sí mismos sean intrínsecamente buenos ni intrínsecamente malos; sencillamente tienen distinto valor en función del motivo por el que se hayan juntado y de la forma que adopte dicha reunión. No obstante, la idea de los cuerpos congregados en la calle sigue emocionando un tanto a la izquierda, como si se estuviera recuperando el poder, como si se fuera a obtener, asumir e incorporar el poder de alguna forma que anticipa la democracia. De esta emoción ya he escrito en otro lugar; ahora voy a centrarme en algunas de las dudas que me despierta este asunto, que sospecho son compartidas por otras personas.

Lo primero que tenemos que preguntarnos es cuándo, o en qué circunstancias específicas, consideramos que los cuerpos reunidos en la calle son motivo de celebración; o, dicho de otro modo, ¿qué formas de asamblea están verdaderamente al servicio de la materialización de grandes ideales de justicia e igualdad o de la propia democracia?<sup>1</sup>

Como mínimo podemos decir que esas manifestaciones que tratan de hacer realidad los principios de la justicia y la igualdad



son dignas de elogio. Pero, como es natural, se nos pedirá que definamos tales conceptos, pues es sabido que existen diferentes modelos de justicia, y que ciertamente hay modos dispares de concebir y valorar la igualdad. Otro de los problemas que se nos presenta sale a la luz por sí solo: en algunos lugares del mundo, las alianzas políticas no adoptan (o no pueden hacerlo) la forma de asambleas callejeras, y precisamente por razones de peso. Basta pensar en las condiciones de intensa vigilancia policial o de ocupación militar que mantienen a las personas alejadas de la vía pública o de los mercados. La multitud no puede entonces extenderse por las calles sin arriesgarse a ser encarcelada, herida o, incluso, asesinada, y de ahí que las alianzas adopten en ocasiones formas distintas, con las cuales se trata de reducir la exposición de los cuerpos cuando exigen justicia. Las huelgas de hambre en el interior de las cárceles, como las que se emprendieron en Palestina en la primavera de 2012 y que se han convocado en alguna otra ocasión, constituyen también formas de resistencia, obligatoriamente restringidas a espacios cerrados, en donde los cuerpos confinados en formas paralelas de aislamiento plantean sus demandas de libertad y de juicios justos, su derecho a moverse en el espacio público y a ejercitar las libertades públicas. Recordemos que la exposición del cuerpo puede adoptar formas distintas: la más notoria es aquella en que las asambleas exponen deliberadamente los cuerpos a la intervención de la policía, sea en la calle o en otros espacios comunes. Es algo que sucede también en condiciones de ocupación, cuando se transita por la calle o se intenta pasar un puesto de control, cuando el cuerpo queda a merced de los golpes y la persecución, cuando puede ser detenido o aniquilado; y aún existen otras formas de exposición que tienen lugar en las cárceles, en los campos de prisioneros y en los campamentos de refugiados, en donde las fuerzas policiales y militares hacen ejercicio de sus poderes en materia de vigilancia y retención de la persona, donde pueden hacer uso de la violencia, imponer el aislamiento obligatorio y decidir cuándo y cómo se alimentan y duermen los allí retenidos, y en qué condiciones deben hacerlo. Naturalmente, no se trata de afirmar que la exposición de los cuerpos sea siempre algo positivo o que constituya la estrategia más eficaz para un movimiento de liberación. Supe-

rar condiciones no buscadas en la exposición de los cuerpos es justo el objetivo de algunas luchas políticas. Y, en ocasiones, exponer deliberadamente el cuerpo a los posibles daños es parte del sentido mismo de la resistencia política.

Por otro lado debemos tener en cuenta que, si ciertas formas de reunión política no se desarrollan en la calle o en la plaza pública, es porque no existen calles ni plazas o porque estas no constituyen el centro simbólico de la acción política. Por ejemplo, un movimiento puede estar impulsado por la necesidad de construir infraestructuras adecuadas, que reclama: pensemos en los barrios chabolistas y áreas segregadas de Sudáfrica, Kenia y Pakistán, en los alojamientos temporales construidos a lo largo de las fronteras europeas, y en los asentamientos irregulares de Venezuela, los llamados *ranchos*, o las barracas de Portugal. Todos esos espacios están habitados por grupos de personas (entre los cuales figurarían inmigrantes, okupas y población romaní) que luchan por conseguir cosas tan elementales como el agua corriente y potable, conducciones sanitarias adecuadas, aseos públicos provistos de puerta, calles asfaltadas, trabajo remunerado y algunas prestaciones básicas. Así pues, la calle no es un lugar que se pueda dar por sentado como terreno común de ciertas clases de asambleas. Como espacio público y zona de paso, es también un bien colectivo por el que las personas luchan; una infraestructura básica que es reivindicada por algunas movilizaciones populares. La calle no es solo la base o plataforma de una demanda política, es además una infraestructura elemental que constituye un bien público. Y así resulta que, cuando las personas se reúnen en espacios públicos para luchar contra la aniquilación de las infraestructuras públicas, para manifestarse contra las medidas de austeridad que reducen los fondos destinados a, por ejemplo, la educación pública, las bibliotecas, los sistemas de transporte y las carreteras, nos encontramos con que en realidad se está luchando por la propia plataforma. En otras palabras, no podemos salir en defensa de las infraestructuras públicas si no somos capaces de asumirlas de un modo u otro como propias, pues no debe olvidarse que cuando las condiciones infraestructurales de la política se ven aniquiladas, también acaban siendo socavadas las propias asambleas, que en buena medida depen-

den de ellas. Resulta por tanto que esas condiciones de la política son uno de los bienes por los cuales se convocan reuniones políticas; y este podría ser el doble sentido que presenta la infraestructura cuando los bienes públicos se ven continuamente desmantelados por efecto de la privatización.<sup>2</sup>

Es cierto que cuando se reclaman infraestructuras se está demandando una clase concreta de terreno que pueda ser habitado, y si tiene fuerza y sentido esa reivindicación es precisamente por la falta de dicho espacio. Este es el motivo por el que no se exigen infraestructuras de todo tipo, ya que algunas sirven para destruir las condiciones que hacen la vida digna de ser vivida (estructuras militares destinadas a la detención, el encarcelamiento, la ocupación y la vigilancia, por ejemplo), mientras que otras son su sostén. También es verdad que a veces no se puede considerar la calle como el espacio de aparición por excelencia, como ese espacio que Hannah Arendt reservaba para la política, pues, como bien sabemos, a veces se lucha precisamente para establecer ese terreno, o para dejarlo fuera del control policial.<sup>3</sup> Pero esto solo será posible si performativamente se logra crear un espacio político a partir de las infraestructuras existentes. Arendt tiene al menos parte de razón cuando afirma que el espacio de aparición se crea en el momento en que tiene lugar la acción política; una idea romántica, desde luego, ya que no suele resultar fácil llevarla a la práctica. Para ella, las condiciones materiales de toda reunión pública son independientes de cualquier posible espacio de aparición, pues de lo que se trata en realidad es de conseguir que la infraestructura se convierta en parte de la nueva acción, e incluso en un actor que coopere con ella. Ahora bien, si la política se orienta hacia la creación y preservación de las condiciones que hacen la vida vivible, entonces se transmite la impresión de que el espacio de aparición no es completamente independiente de cuestiones relativas a la infraestructura y la disposición arquitectónica, y que estas no solo condicionan la acción sino que además intervienen en la configuración del espacio de la política.

La calle, lógicamente, no es solo la infraestructura que sirve de soporte a los discursos y actos políticos. Es también objeto y motivo importante de la movilización política. En cierta medida podría decirse que todos somos conscientes de que la libertad

únicamente se puede ejercitar si disponemos de un soporte, de un sostén concreto, entendiendo por tal todas esas condiciones materiales que hacen posible y efectivo su ejercicio. Pensemos, por ejemplo, que el cuerpo que toma la palabra o que se mueve por el espacio, que cruza fronteras, es a todas luces un cuerpo que puede hablar y moverse. Pues bien, un cuerpo que es al mismo tiempo elemento sostenido y agente aparece previsiblemente como una condición necesaria de otros tipos de movilizaciones. De hecho, el mismo término *movilización* se apoya en un sentido operativo de la movilidad, que, recordemos, constituye en sí misma un derecho, aunque muchas personas no pueden darlo por sentado. Para que el cuerpo pueda moverse, por lo común ha de contar con una superficie de algún tipo (salvo que esté nadando o en el aire), y debe tener a su disposición soportes técnicos que hagan posible el movimiento. Por consiguiente, el pavimento y la calle han de ser considerados como requerimientos del cuerpo cuando este ejercita su derecho a la movilidad. Ambos son parte de la acción, no solo su sostén.

Ciertamente no sería difícil enumerar las formas en que esta idea del cuerpo como elemento sostenido y agente, como factor implicado en la infraestructura que hace posible el movimiento, aparece implícita o explícitamente en gran parte de los movimientos políticos: podemos verlo en todas esas luchas que defienden la comida y la vivienda para todos, que reclaman protección frente a los ataques y el asesinato, en las que defienden el derecho al trabajo o una atención sanitaria que esté al alcance de cualquier ciudadano. Nuestro análisis entonces se plantea por una parte cuál es la idea implícita de cuerpo que manejan algunas reivindicaciones y movilizaciones políticas, y por la otra tratamos de averiguar por qué esas mismas movilizaciones consideran objeto de interés político una serie de necesidades y apoyos que son indisociables de lo que llamamos cuerpo humano. En mi opinión, lo que sucede es que, cuando se reducen y eliminan infraestructuras básicas, la propia plataforma que sirve de sostén a la política se convierte en el motivo en torno al cual se concentran las movilizaciones públicas. De aquí se deduce que las reivindicaciones relativas al cuerpo (su protección, alojamiento, alimentación, movilidad, expresión) a veces tienen que plantearse

con el cuerpo y sus dimensiones técnicas e infraestructurales, y a través de él. Cuando esto sucede puede dar la sensación de que el cuerpo es el medio y fin de la política.<sup>4</sup> En realidad se trata de algo bien distinto, pues justamente entonces queda patente que el cuerpo no está aislado de todas esas condiciones, tecnologías y procesos vitales que lo hacen posible.

A tenor de lo dicho puede parecer que este tipo de planteamiento me permite ampararme en una concepción específica del cuerpo humano y quizás también de sus necesidades básicas, pero no es exactamente así. Ese cuerpo invariable y sus continuas necesidades es en nuestra concepción el criterio que nos permite evaluar si ciertas formas de organización económica y política son suficientes para el desarrollo humano o, por el contrario, claramente insuficientes, es decir, si socavan dicho desarrollo. Pero si esa idea del cuerpo como fundamento y criterio de evaluación es considerada desde el punto de vista singular como un cuerpo concreto (el «nosotros» es ese grupo de personas que por el momento tienen una visión común), incluso como un cuerpo ideal o típico, entonces va contra la forma en que debe ser entendido el cuerpo, esto es, en términos de sus estructuras y relaciones de apoyo. Si lo individualizamos, podemos decir que cualquier cuerpo tomado por separado tiene derecho a comer y disponer de alojamiento. Aunque hagamos esta afirmación universal («todo» cuerpo tiene ese derecho), al mismo tiempo la estamos particularizando en la medida en que entendemos el cuerpo como algo discreto, como algo individual, y ese cuerpo particularizado marca la pauta de lo que el cuerpo es y de cómo debería ser conceptualizado. Todo esto nos parece correcto, desde luego, pero conviene tener en cuenta que la idea de un sujeto de derechos individualizado en términos corporales tal vez no consiga captar el sentido de la vulnerabilidad, la exposición o la dependencia que ese mismo sujeto lleva consigo y que, desde mi perspectiva, pertenecen a una visión alternativa del cuerpo. Dicho de otro modo, si aceptamos que parte de lo que un cuerpo es (y este es de momento un planteamiento ontológico) se cifra en su dependencia respecto de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no se pueden concebir los cuerpos individuales como si fueran totalmente distintos unos de otros. No es

que se los presente dentro de un amorfo cuerpo social, ni mucho menos, pero si no somos capaces de conceptualizar de la manera debida el sentido político del cuerpo y entender a la vez esas relaciones en las que vive y prospera, no podremos plantear la mejor argumentación posible para los fines políticos que tratamos de conseguir. Lo que estoy planteando es que no es solamente este o aquel cuerpo el que está ligado a una red de relaciones, sino que, pese a sus manifiestas limitaciones, o quizás precisamente por ellas, el cuerpo se define por las relaciones que hacen posible su vida y sus actos. Como espero demostrar, nunca podremos entender la vulnerabilidad del cuerpo si no la enmarcamos dentro de las relaciones que este mantiene con otros seres humanos, con los procesos vitales y con condiciones inorgánicas y vehículos de la vida.

Antes de desarrollar este sentido de la relacionabilidad, quisiera avanzar la idea de que la vulnerabilidad no es un simple atributo o disposición circunstancial de un cuerpo discreto, separado, sino más bien un modo de relacionarse que continuamente pone en cuestión esa dimensión discreta. Este es un aspecto que adquirirá más importancia cuando abordemos las coaliciones o alianzas políticas y también cuando tratemos de analizar la resistencia. Los cuerpos no llegan al mundo como agentes autocontrolados; de hecho, el control motor es algo que se establece a medida que pasa el tiempo; y, por otra parte, el cuerpo entra en la vida social fundamentalmente en condiciones de subordinación, como ser dependiente, y de ahí que la verbalización y el movimiento de sus primeros momentos en la vida puedan entenderse como una reacción específica a unas condiciones de supervivencia que van cambiando con el tiempo. Entre estas condiciones estaría la presencia de otras personas, pero no necesariamente una persona encarnada en un cuerpo concreto, y que, por cierto, solamente tiene los medios y la capacidad para alimentar y dar cobijo a otros si ella misma recibe también apoyo. Por eso puede decirse que los cuidadores no solo se ocupan de otras personas, sino que además necesitan tener cubiertas sus propias necesidades de apoyo (es decir, condiciones dignas en materia de trabajo y descanso, de salarios, de vivienda y de atención médica). Las condiciones de apoyo para los momentos más

vulnerables de la vida son en sí mismas vulnerables, y en parte obedecen a cuestiones infraestructurales y en parte a elementos humanos y técnicos. Aunque no niego que esto pueda ser cierto en el caso de los niños, soy algo más escéptica en lo que respecta al humano adulto, y de aquí que sostenga que ninguna persona, aunque sea mayor, se desarrolla fuera de esta condición particular que la caracteriza como ser dependiente y vulnerable. Creo que es algo manifiesto en el hecho de que el cuidado de la persona se ha organizado dentro de estructuras sociales y políticas más amplias que conciernen al trabajo y los derechos del individuo. Dicho esto, ¿cabe inferir entonces que solo estamos hablando del cuerpo humano y que nos hemos limitado a seguir una línea de pensamiento que tradicionalmente ha unido el psicoanálisis con el marxismo? Pues respondería que en parte sí y en parte no, y justamente por razones que quizás Donna Haraway ha explicado ya con mucho más detalle. La cuestión es que, si no podemos hablar de los cuerpos sin referirnos a los entornos, las máquinas y los complejos sistemas de interdependencia social de los que aquellos dependen, entonces es que todas esas dimensiones no humanas de la vida corporal son determinantes para la supervivencia y el desarrollo de los seres humanos. Pese a lo que se ha escrito sobre el *Homo erectus*, hoy sabemos que el humano no se aguanta por sí solo.<sup>5</sup> Obviamente hay infinidad de personas, sin importar su edad o condición, que dependen de las máquinas, y es más, la inmensa mayoría de nosotros estamos en mayor o menor medida supeditados a las máquinas o a la tecnología. Pues bien, algo similar podría decirse de la relación no contingente entre los humanos y los animales. Los cuerpos humanos no se distinguen de los animales en un sentido absoluto, aunque reconozcamos sin dificultad ciertas diferencias. Con todo, no se dirá aquí que la dimensión corporal del humano ha de ser considerada como la animal, como desgraciadamente ha hecho durante mucho tiempo una corriente filosófica. Al fin y al cabo, el ser humano está ya en relación con el animal, no en el sentido de que este sea el «Otro» para el humano, sino porque el ser humano es ya un animal, aun cuando no se asemeje al resto de los animales (en realidad, ningún tipo de animal es exactamente como los demás, y además la categoría de los animales

permite, por definición, esas variaciones internas). Por otro lado son muchos los procesos vitales que comparten humanos y animales, y que no parecen establecer distinciones entre unos y otros. Precisamente uno de los argumentos que plantea Haraway es que las formas de dependencia entre los humanos y los animales nos indican que en parte se conforman los unos a través de los otros. Si asumimos que la dependencia es un elemento central, entonces la diferencia entre animales y humanos pasa a segundo plano (ambos son dependientes y además dependen unos de otros, por ser el tipo de seres que son). En este sentido puede decirse que las distinciones ontológicas entre ellos proceden de las relaciones que mantienen entre sí. Por tanto, las distinciones analíticas que solemos establecer entre las máquinas, los humanos y los animales cubren de un modo u otro las relaciones de dependencia o de conjunción.<sup>6</sup>

Empecé este capítulo asegurando que podíamos repensar la relación entre los cuerpos, las alianzas y la política de la calle, y en este sentido he sugerido que algunas de las condiciones infraestructurales y no humanas de la acción del individuo acaban convirtiéndose en los objetivos mismos de la movilización política, y que esto parece ser especialmente cierto en aquellos casos en que las infraestructuras públicas son eliminadas a un ritmo muy rápido y en una medida devastadora. He planteado además que los cuerpos se ven implicados en este tipo de luchas como mínimo de dos maneras: como terreno de la política y como objetivo político en sí mismo. Por otra parte he apuntado que podemos repensar la relación entre el cuerpo humano y la infraestructura de manera que se ponga en cuestión el carácter discreto y autosuficiente del cuerpo humano concebido en su forma singular, pero he planteado también un modo de pensar el cuerpo humano que lo considera como una clase concreta de dependencia respecto de la infraestructura, entendiéndola en toda su complejidad como todo lo que atañe al entorno, a las relaciones sociales y a las redes de apoyo y sustento, y que permite establecer vínculos entre las categorías humana, animal y técnica. Entonces, si hemos llegado a entender y detallar todas las necesidades del cuerpo en nombre de las cuales las personas se lanzan a la lucha política, ¿estamos dando a entender que esta lucha consi-



que sus objetivos simplemente cuando se satisfacen tales necesidades? ¿Acaso no luchamos también para que los cuerpos se desarrollen bien, para que tengan una vida vivible? Utilizo un término detrás de otro, buscando un conjunto de términos relacionados que me permitan enfocar un problema que se resiste a la denominación técnica. Ninguna palabra aislada puede describir adecuadamente el carácter y propósito de este empeño humano, de este esfuerzo en concierto o este esforzarse juntos que parece forjar un significado del movimiento o de la movilización política.

Si nos parece importante mantener todas estas piezas en juego es porque existen dos líneas argumentales que no resulta nada fácil relacionar. La primera defiende que los cuerpos han de contar con todo lo necesario para sobrevivir, y aquí la supervivencia funciona como una especie de condición previa sobre cuya base se pueden conseguir los objetivos políticos más amplios de la vida, aunque no pueden confundirse estos últimos con la misma supervivencia (esta era más o menos la perspectiva mantenida por Hannah Arendt). En la segunda se sostiene que no hay objetivo político que pueda desvincularse de la creación de condiciones justas y equitativas en la vida, entre las cuales se encontraría el propio ejercicio de la libertad. ¿Podemos entonces decir que si sobrevivimos es justamente para seguir vivos y separar de esta manera supervivencia y vida? ¿O más bien se trata de que la supervivencia debe ser algo más que mera supervivencia a fin de que se pueda experimentar como vida?<sup>7</sup> No en vano se dice que algunas personas sobreviven a ciertos traumas, pero eso no quiere decir que estén viviendo en un sentido pleno. Y aunque ignoro cómo puede diferenciarse el vivir en sentido pleno de la vida sin esa plenitud, doy por hecho que esa distinción lleva aparejado algo importante. ¿Podemos entonces inferir de todo esto que la demanda de supervivencia va ligada a la exigencia de una vida vivible? Si se nos pregunta qué es lo que constituye esta vida que puede sentirse como tal, deberíamos ser capaces de responder sin imponer un ideal uniforme o simple a esa vida. A mí me parece que no se trata de averiguar qué es verdaderamente «lo humano» o qué es una «vida humana». De hecho considero que esa dimensión de la existencia del ser humano como criatura bioló-

gica es lo que compartimos todos en la actualidad, pues a fin de cuentas decir que los humanos son también animales no es aceptar la bestialización como una condición degradada o menospreciada, sino examinar bajo una nueva luz esas relaciones internas de carácter orgánico e inorgánico que dan lugar a cualquier ser al que se reconozca la cualidad de humano; dicho de otro modo, el animal humano nos permite repensar las propias condiciones en que habitamos el mundo. No tenemos por qué adoptar esas formas ideales de lo humano que implican siempre versiones inferiores de lo mismo, o que borran de la vista modos de vida que no pueden acomodarse a la norma, haciéndolos sin duda mucho menos asumibles en lugar de lo contrario. Pero como «lo humano» sigue estando muy cargado de connotaciones políticas, y justamente por los mismos motivos que está dotado de esa caracterización, tenemos que replantear su lugar en el marco de ciertas relaciones, y de este modo podremos preguntarnos por las condiciones en que «lo humano» se reconoce en términos claramente diferenciados.<sup>8</sup> Cuando digo que *debemos* analizar la categoría de lo humano, posiblemente estoy implicándome yo misma en ese mismo discurso de raíz humanista, con el fin de demostrar que, incluso cuando tratamos de liberarnos de esa categoría, seguimos atrapados en ella.

Al principio he confesado que siento una cierta emoción, que sin duda procede de lo que viví en mi adolescencia, cuando los cuerpos se reúnen en la calle, y sin embargo no puedo evitar desconfiar de esas visiones políticas que sostienen, por ejemplo, que la democracia debe ser considerada como la expresión de una mayoría emergente. Yo no lo veo así. Desde mi punto de vista, lo verdaderamente importante, lo que tenemos que preguntarnos es qué mantiene a ese grupo unido, cuáles son sus reivindicaciones comunes, qué es lo que consideran injusto e inasumible desde el punto de vista vital, qué cambios puede llegar a impulsar la visión colectiva de las cosas. Para que sea expresión de la democracia, esa agrupación de personas ha de expresar su oposición a las desigualdades existentes en la sociedad, a las condiciones de precariedad cada vez más extendidas entre la población, tanto en términos locales como globales, así como a esas formas de control autoritario y vigilante con que se trata de poner fin a al-

gunos procesos y movimientos democráticos. El debate político y la propia acción política pueden desarrollarse a través de asambleas convocadas en la calle, pero existen otros modos de deliberar y de actuar que no llevan consigo la ocupación del espacio público. Hay cuerpos que se congregan en las calles o en internet o, en casos especiales, a través de redes de solidaridad mucho menos visibles, sobre todo en el caso de los presos, que expresan sus reivindicaciones políticas a través de formas de solidaridad que no tienen por qué aparecer expresamente en un espacio público, y que cuando quieren manifestar su solidaridad, lo hacen partiendo de una exclusión compartida y forzosa de cualquier espacio público y de un aislamiento obligatorio en celdas vigiladas por la policía o por personal de seguridad. Esta situación nos lleva a plantearnos cómo se puede expresar la libertad de reunión cuando esta se halla explícitamente negada como derecho de la persona. Si decimos que en las cárceles no hay libertad de reunión, o que está limitada, sin duda estamos reconociendo que quienes se encuentran encarcelados han sido privados de esa libertad por la fuerza, y por lo tanto podemos debatir acerca de la justicia o injusticia de esa privación de algo esencial para el ciudadano. Estoy completamente de acuerdo; pero al mismo tiempo me gustaría apuntar que en las prisiones existen modos subrepticios y a veces bastante eficaces de ejercer la libertad de reunión, y que no podemos comprender esas formas de resistencia sin admitir este punto. Las formas de solidaridad y de acción colectiva que surgen en el interior de las prisiones, incluidas las huelgas de hambre, constituyen también una variante de la libertad de reunión, o una modalidad de solidaridad derivada de esta misma libertad, y ha de ser igualmente reconocida como resistencia. Vemos entonces que la calle y la plaza pública no son las únicas plataformas posibles de la resistencia política, y que allí donde no hay libertad para acceder a la plaza o para tomar la calle, se cuenta igualmente con espacios para la resistencia. Las cuatro paredes de una celda, ¿pueden convertirse también en una plataforma de este tipo, como esos tanques inutilizados a los que la gente se subía para expresar públicamente su oposición a los militares, tal como sucedió en El Cairo en 2009? El cuerpo confinado no siempre tiene la libertad de moverse, pero ¿puede uti-

lizar su propio encierro para expresar resistencia? En esas circunstancias, la plaza pública no puede ser el sostén de tales actos (aunque las personas congregadas para apoyar a los presos sí que pueden servir de sostén, y pueden hacer uso de esa plataforma espacial y de su poder simbólico); pero el apoyo asume un sentido distinto, fuera y dentro de la prisión, cuando se expresa a través de alguna modalidad de solidaridad, de alguna forma que permita al cuerpo manifestar su rechazo a la comida y al trabajo mismo, al despliegue de cualquier modo de comunicación, y así es como el prisionero se niega a ser funcional porque interviene de tal forma que impide a la institución de la prisión reproducir sus actos. Las prisiones dependen de una regulación eficaz de los actos y movimientos humanos, de la forma en que el cuerpo del encarcelado se conduce, y cuando ese poder regulatorio falla, como sucede por ejemplo en las huelgas de hambre, resulta que la prisión no puede funcionar. Es más, este fallo en su funcionamiento conlleva riesgos adicionales para el prisionero o, incluso, su muerte. Me viene ahora a la memoria un relato de Kafka, «En la colonia penitenciaria», en el que un aparato de castigo acaba con el prisionero justo cuando la máquina se descontrola. Puede que haya sido un preso en huelga de hambre quien haya provocado el descontrol, pero lo importante, lo que en realidad se nos quiere mostrar es la propia máquina de ejecución, que no es sino la prisión misma, porque esta es siempre una máquina que mata, aun cuando funcione bien. Porque para que el prisionero reproduzca eficazmente los actos de la prisión al tiempo que lleva al límite su condición vital, es preciso que esa dinámica mortífera ya estuviera en marcha *antes* de la propia huelga de hambre. Esta solamente pone de manifiesto que la máquina de la muerte ya estaba funcionando en la prisión. En este sentido puede decirse que la huelga de hambre es una actuación del cuerpo que sigue sus propias pautas performativas; un cuerpo que escenifica lo que quiere mostrar, y que resiste.

Como es lógico, cada una de estas situaciones ha de ser considerada en su contexto específico. Por ejemplo, las asambleas que en los últimos tiempos se han convocado en las plazas o en la vía pública, tanto en los movimientos Occupy como entre los Indignados españoles, se ocuparon de proporcionar apoyo provisional

a las personas congregadas, al mismo tiempo que reivindicaban medidas de apoyo sostenido en esas condiciones sociales en que tantas y tantas personas se quedaban sin trabajo, sufrían recortes salariales o perdían sus viviendas y las mermadas ayudas públicas. Esas asambleas no reflejan exactamente la estructura más amplia del mundo económico. Pero en ellas se plantean ciertos principios que pueden crear (o renovar) nuestros ideales de igualdad e interdependencia, y que se pueden trasladar sin dificultad a contextos más amplios, tanto en el ámbito nacional como en el global. Aunque no siempre vayan a la par, los actos de la reunión van ligados a sus palabras. Las reivindicaciones políticas se plantean y, al mismo tiempo, se ponen en juego, se comunican y se las ejercita de modo ejemplar. Eso quiere decir que todas las demandas planteadas por estas asambleas tienen invariablemente una dimensión performativa, y que la performatividad actúa como una relación quiásmica entre el cuerpo y el lenguaje. Resulta entonces que no tomamos las calles única o exclusivamente como sujetos portadores de derechos abstractos. Si invadimos la calle es porque necesitamos pasar o movernos por ahí; pero además necesitamos que se construyan vías públicas por las que nos podamos desplazar con libertad, aun cuando vayamos en silla de ruedas, por ejemplo, y por las que podamos pasar sin impedimento alguno, sin temor a ser objeto de acoso, a que nos detengan o a que acabemos sufriendo algún daño o, incluso, que nos maten. Si hemos ocupado las calles es porque somos cuerpos que demandan apoyos por parte de las instituciones públicas que faciliten nuestra permanencia y nuestros movimientos, y que nos permitan llevar una vida importante para la sociedad. (Asumo que esta primera reivindicación, bastante extendida en los estudios relativos a la discapacidad —los cuerpos necesitan apoyo en sus movimientos—, tiene consecuencias a la hora de pensar qué es lo que sostiene a las movilizaciones públicas, y, en concreto, cuál es el sostén específico de las que reclaman fondos públicos para el desarrollo de soportes infraestructurales básicos.) Pues bien, esa vulnerabilidad de los cuerpos muestra si nos sentimos particularmente afectados en ese terreno. Y es que la movilidad es un derecho consustancial del cuerpo, pero es también uno de los requisitos previos para el ejercicio de otros derechos, entre

ellos el propio derecho de reunión. Son muchas las personas que se manifiestan para defender su derecho a transitar libremente por la calle, y entre esos movimientos reivindicativos se encuentran las Slut Walks («Marchas de las Putas»), que se han desarrollado en varios lugares del mundo como una forma de reivindicar el cuerpo y de manifestarse contra una etiqueta despectiva mientras al mismo tiempo reclamaban la calle como espacio libre de acoso y de violaciones. Andar es a veces un acto preñado de peligros (en el caso de las mujeres y las personas transexuales, andar por la noche sin compañía), y también puede resultar arriesgado congregarse en la calle, aun cuando pueda contarse con la violenta intervención de la policía. Se han convocado multitud de movilizaciones para defender el derecho de las personas a transitar libremente por las calles, sea el de ciertas mujeres que quieren pasearse con alguna indumentaria religiosa o el de las mujeres transexuales que quieren desplazarse sin trabas hasta su trabajo o utilizar la vía pública para manifestarse en apoyo de otros transexuales o en defensa de objetivos políticos más amplios. Marchas en que se defiende el derecho a caminar por la calle de las personas de raza negra, que quieren transitar libremente por las noches sin ser tachadas de delincuentes. El derecho de los discapacitados a disponer de pavimentos y dispositivos especiales que les permitan andar sin dificultades. El derecho de los palestinos a andar por las calles de Hebrón, en donde se ha impuesto un régimen de segregación religiosa... Pues bien, todos esos derechos deben ser reconocidos, y ciertamente en algunas ocasiones lo son. Pero a veces andar por la calle, ejercer ese pequeño acto de libertad, plantea un desafío a un determinado régimen, una pequeña alteración en la performatividad que viene impuesta por algo que se mueve en el doble sentido de la palabra: como movimiento del cuerpo y como movimiento político.

Esa acción tiene que estar respaldada por movimientos solidarios, desde luego, pero también debe apoyarse en infraestructuras adecuadas, en las leyes, en la ausencia de violencia o de limitaciones en su propio desarrollo. Las luchas políticas que he mencionado antes parten de la idea de que los cuerpos han sido reprimidos y corren el riesgo de sufrir algún tipo de coacción, que no pueden salir adelante sin trabajo y sin poder moverse li-

brememente, que pueden sufrir actos violentos y alguna forma de coerción. ¿Quiere esto decir que los cuerpos no son activos sino más bien vulnerables? ¿O que hasta los cuerpos vulnerables son capaces de actuar? En realidad, lo que yo sostengo es que pensar el cuerpo como algo primordial o característicamente activo es igual de erróneo que concebirlo como algo primordial o característicamente vulnerable y privado de actividad. Si hemos de contar con una definición precisa, esta dependerá más bien de que seamos capaces de pensar juntos la vulnerabilidad y la agencia. Tengo bien presente que entender el cuerpo de la mujer como algo particularmente vulnerable puede tener efectos indeseados, pues entramos enseguida en un terreno desconocido, considerando la dilatada y lamentable política que se ha aplicado en materia de género, en la cual se diferencia entre mujeres pasivas y hombres activos. Pero si decimos que ciertos grupos se diferencian por su mayor grado de vulnerabilidad, tan solo estamos afirmando que, en ciertos regímenes de poder, hay grupos que son blancos más fáciles que otros, que sufren pobreza en mayor medida que otros, que están más expuestos a la violencia policial. Se trata de una observación sociológica que deberemos respaldar en la forma debida; pero aun así es muy posible que acabe convertida en una nueva norma de descripción para las mujeres, y que estas sean definidas en función de su vulnerabilidad. Llegados a este punto, resulta que el mismo problema que esa descripción se propone afrontar se ve reproducido y ratificado por la propia caracterización.

Esta es una de las razones por las que debemos prestar atención a lo que significa poner en juego la vulnerabilidad, y, en concreto, lo que significa activar la vulnerabilidad en conjunción con otros. Para muchos de nosotros, es decir, para muchas personas, en el momento en que aparecemos en la calle como miembros activos de nuestra colectividad estamos asumiendo un riesgo clarísimo con nuestra exposición. Y es justamente este término, *exposición*, el que puede ayudarnos a reflexionar sobre la vulnerabilidad fuera del marco de la ontología y el fundacionalismo epistemológico. Ese riesgo es especialmente manifiesto en el caso de aquellos que, expuestos en su condición, aparecen en la calle sin ninguna autorización, que se rebelan contra la policía, contra

el ejército o contra otras fuerzas del orden sin portar ningún arma. Aunque uno se vea claramente privado de protección, no queda en modo alguno reducido a alguna clase de «nuda vida». No hay ningún poder soberano que arroje al sujeto fuera del campo de la política; antes al contrario, hay una operación de poder y de fuerza mucho más diversa, mucho más amplia, que arrastra y retiene a los cuerpos en la calle, en las celdas o en la periferia de las ciudades y las fronteras; y esta es una forma de empobrecimiento específica de la política.

Algunas feministas, claro está, han defendido durante largo tiempo que las mujeres son mucho más vulnerables desde el punto de vista social.<sup>9</sup> Y aunque siempre es arriesgado sostener que las mujeres son especialmente vulnerables (si tenemos en cuenta la cantidad de grupos que tienen derecho a plantear la misma reivindicación, y que la categoría «mujer» se cruza con la de clase, raza y edad, así como con algunos factores adicionales de poder y con posibles focos de discriminación y perjuicio personal), todavía podemos extraer algo importante de esta corriente intelectual. A veces se utiliza su planteamiento para sostener que la vulnerabilidad es algo que define a la mujer y que está siempre presente en su condición, y este es el argumento que sirve para justificar todas aquellas medidas de protección de carácter paternalista. Entonces, si las mujeres son consideradas sujetos especialmente vulnerables y necesitados de protección, son el Estado y otras autoridades paternas los que deban proporcionarles ese amparo. Según este enfoque, el activismo feminista no solo reclama que haya una autoridad paternal encargada de tales medidas y disposiciones especiales, sino que además afirma que existe una desigualdad de poder que sitúa a las mujeres en posición de debilidad y, por extensión, a los hombres como sujetos mucho más poderosos. Cuando no pone a los hombres única o exclusivamente en la posición de seres proveedores de protección, atribuye a los organismos estatales la obligación de facilitar el desarrollo de objetivos declarados del feminismo, en una línea que es claramente paternalista. Esta perspectiva es muy distinta de la que defiende, por ejemplo, que las mujeres son seres vulnerables pero a la vez resistentes, y que esas dos características, vulnerabilidad y resistencia, pueden y deben darse al mismo tiempo, y a



veces, de hecho, sucede así, como hemos visto en ciertas instituciones feministas y en modalidades concretas de autodefensa (caso de las viviendas para mujeres maltratadas), las cuales quieren proteger a este grupo de la población sin ampliar los poderes de carácter paternalista. Esto es algo que hemos observado también en las redes que apoyan a las mujeres transexuales en Turquía, o en cualquier otro lugar donde la categoría ampliada y ampliable de las «mujeres» sufre acoso o maltrato por el mero hecho de presentarse en público tal como son.

Tenemos desde luego buenos motivos para defender la diferente vulnerabilidad de la mujer. Es ella la que sufre en términos desproporcionados la pobreza y el analfabetismo, dos elementos clave en cualquier análisis de la situación global de las mujeres (y dos razones por las que no seré «posfeminista» hasta el día en que se hayan superado por completo esas lacras). Sin embargo, muchas de las feministas que se han inclinado, por así decirlo, hacia la defensa de la vulnerabilidad, lo han hecho para favorecer la protección de las mujeres en organizaciones de derechos humanos y en algunos tribunales internacionales. Con esta juridificación del proyecto feminista pretenden dar prioridad al lenguaje que se necesita para sustentar con mayor fuerza esa apelación a los tribunales. Aunque sean importantes, esos escritos jurídicos no permiten comprender en toda su amplitud las formas de resistencia feminista que son populares e ilegales, la dinámica de los movimientos multitudinarios, las iniciativas de la sociedad civil y todas esas modalidades de resistencia política que son activadas y conformadas por la vulnerabilidad de las mujeres.

Tenemos que adoptar una política que evite el atrinchamiento del paternalismo, desde luego que sí. Pero si esa resistencia a medidas paternalistas se enfrenta a todas las instituciones económicas y estatales que pueden proporcionar bienestar social, entonces la demanda de apoyo estructural se torna incomprensible en sus propios términos, e incluso resulta contraproducente. De ahí que sea sumamente complicado realizar esta tarea cuando se han impuesto unas condiciones de precariedad creciente merced a las cuales un elevado número de personas se ven expuestas a la indigencia, el desempleo, el analfabetismo y una

atención sanitaria inadecuada. Por eso considero que el mayor desafío radica en cómo hacer factible la reivindicación feminista de que esas instituciones son cruciales para el sostenimiento de la vida, al mismo tiempo que las propias feministas se oponen a modos de paternalismo que reinstauran y naturalizan las relaciones de desigualdad.

Aunque la vulnerabilidad ha sido importante para la teoría y la política feministas, esto no significa que sirva para caracterizar a las mujeres como grupo. Personalmente me he declarado en contra de una nueva determinación de la categoría de mujer que descansa sobre la vulnerabilidad como elemento fundacional. En realidad, el propio debate sobre quiénes pertenecen al grupo de las llamadas «mujeres» marca una zona distinta de vulnerabilidad, es decir, todas aquellas personas que no se ajustan al género y cuya exposición a la discriminación, el acoso y la violencia se ve claramente intensificada por ese motivo. Por tanto, un grupo unido provisionalmente con la denominación de «mujeres» no es más vulnerable que un grupo unido provisionalmente bajo la categoría de «hombres», pero tampoco es más útil o atinado para demostrar que las mujeres valoran más la vulnerabilidad que los hombres. Lo que sucede es que algunos de los atributos que sirven para definir el género, como pueden ser la vulnerabilidad y la invulnerabilidad, están distribuidos de manera desigual en ciertos regímenes de poder, y esta distribución desigual no tiene otro objetivo que apuntalar precisamente esos regímenes de poder que desempoderan a las mujeres. Cuando pensamos en la desigualdad tenemos en mente todos aquellos bienes que están desigualmente repartidos en el capitalismo, amén de algunos recursos naturales, especialmente el agua. Pero desde luego no conviene olvidar tampoco que una de las formas de manejar a los diversos grupos de la población es distribuyendo la vulnerabilidad en términos desiguales, y de ahí que esos «grupos vulnerables» se hayan impuesto en el discurso y en la política misma. Últimamente hemos observado que tanto los movimientos sociales como los analistas políticos tienen presentes a las poblaciones precarias, y por este motivo se conciben estrategias políticas para poner límite a las condiciones de precariedad.<sup>10</sup> Pero esta misma exigencia se plantea también en las luchas más

extendidas entre la población, que exponen y combaten sus condiciones precarias, mostrando, por así decirlo, las posibilidades de la acción política performativa que surge de esa misma precariedad. Si bien es cierto que la designación de los colectivos vulnerables o precarios se impone sobre la propia demanda política, parece evidente que a la postre termina apuntalando la propia condición que se pretende aliviar.

Vemos por tanto que el término *vulnerabilidad* tiene sus riesgos. Pero ¿acaso no los hay cuando se evita su uso? ¿Es que la precariedad no confiere a la condición de vulnerabilidad una connotación específicamente política y por eso estamos en mejor situación con un término que con otro? De todas formas no estoy segura de que podamos resolver la cuestión cambiando los términos, pues al fin y al cabo ambos entrañan ciertos tipos de riesgos.

Hay por supuesto una manera mucho más siniestra de emplear las categorías de la precariedad y la vulnerabilidad. Dentro de la política militar y la económica existen ciertas «poblaciones objetivo» a las que se puede dañar (con impunidad) o que son prescindibles (sobrevivir como una población desechable o no seguir vivo, es decir, literalmente desposeído de la vida, es una distinción que establece un intervalo decisivo en el espacio-tiempo de la muerte social). Ese tipo de marcaje explícito o implícito se utiliza para justificar el daño que se inflige a ciertas poblaciones (como se observa en tiempos de guerra o en la violencia del Estado contra los ciudadanos indocumentados). Así pues, la vulnerabilidad puede ser una forma de seleccionar una población-objetivo para su erradicación. Esto ha provocado una paradoja en el neoliberalismo y en su concepto de *responsabilización*, por cuanto hace a esos colectivos responsables de su misma posición precaria o de su acelerada experimentación de la precariedad. Frente a esta perversa forma de moralizar, los defensores de los derechos humanos han salido en apoyo del concepto de vulnerabilidad al insistir en la necesidad de establecer protección legal e institucional para esos grupos. Vemos por tanto que la noción de vulnerabilidad opera en dos sentidos: como forma de escoger a una población objetivo o como protección de un grupo concreto, y esto significa que el término se ha utilizado para establecer una lógica política restrictiva que no deja más opción que ser po-

blación objetivo o población protegida. Efectivamente, podemos observar cómo el término, muy extendido, se impone sobre los movimientos populares (si no sobre algunas formas de soberanía popular) y sobre las luchas en pro de la resistencia y la transformación social y política. Podría pensarse que estas maneras de utilizar el concepto de vulnerabilidad son antitéticas, y en realidad lo son, pero solo dentro de los términos de una lógica dudosa que desplaza a otras formas de racionalidad y práctica política que son, por así decirlo, mucho más apremiantes y prometedoras.

Por lo tanto, la protección y la selección de blancos son dos prácticas que pertenecen a la misma lógica política. Si las poblaciones precarias son las que han creado su propia situación, entonces no forman parte de un régimen de poder que reproduce sistemáticamente la precariedad. Son sus propias acciones, o sus propios fracasos, los que han causado su situación. Pero si se las considera como poblaciones necesitadas de protección, y además las formas paternalistas de poder (entre las cuales figuran en ocasiones organizaciones filantrópicas y hasta ONG humanitarias) quieren instalarse en posiciones permanentes de poder para representar a los desamparados, entonces esas mismas poblaciones quedan excluidas de los procesos y movilizaciones democráticas. Para responder a este dilema no se puede adscribir a las poblaciones precarias a un modelo moral específico en el que detentarían una responsabilidad excesiva; pero tampoco se las puede presentar como poblaciones sufrientes que deberían ser «cuidadas» por los buenos cristianos (como mantiene en la actualidad el discurso de la socialdemocracia francesa, con su afinidad implícita con los valores cristianos).

Este enfoque toma la vulnerabilidad y la invulnerabilidad como consecuencias políticas, como consecuencias repartidas desigualmente por una esfera de poder que actúa sobre (y a través de) los cuerpos; y la rápida inversión de sus términos nos muestra que la vulnerabilidad y la invulnerabilidad no son características esenciales de los hombres o las mujeres, sino más bien procesos de determinación de género, efectos de unas formas de poder que, entre otras cosas, tratan de establecer diferencias entre los géneros directamente ligadas a la desigualdad. Encontramos pruebas de esta lógica cuando se dice, por ejemplo, que el femi-

nismo «ataca» la masculinidad (siendo esta última la que se hallaría en posición «vulnerable»), o que las minorías sexuales y de género «atacan» a la población general, o que el estado de California se halla ahora «bajo ataque» porque la población blanca ha dejado de ser la mayoritaria, o que el estado de Arizona está siendo «atacado» por los latinos, y por ello estaría intentando establecer una frontera mucho más impermeable a las entradas del sur. Ahora se dice también que diversos países europeos están siendo «atacados» por las nuevas comunidades de inmigrantes, hasta el punto de que se considera que los grupos dominantes y sus representantes racistas son los que están en condiciones vulnerables.

Este uso estratégico de la vulnerabilidad actúa a la inversa que ese análisis derivado del feminismo psicoanalítico que más o menos viene a decir que la posición masculina, tal como la considera este enfoque, se ha construido a base de negar su propia vulnerabilidad. Creo que prácticamente todos conocemos alguna variante de esta argumentación.<sup>11</sup> Ese repudio o negación necesita de la organización política para que favorezca la regresión, la proyección y el desplazamiento. Todo se agrupa en torno al signo de lo femenino. No obstante, ese análisis tiene que enfrentarse a una inversión de sus términos, ya que al crearse una hipervulnerabilidad (de una nación, de la masculinidad) se justifica en algunos casos la contención de las mujeres y de las minorías. El que logra impermeabilizarse suprime —es decir, elimina y externaliza— todo posible recuerdo de vulnerabilidad, con lo cual se trata de controlar la sensación que se tiene en la actualidad de una vulnerabilidad ingobernable. Efectivamente, la persona que por definición se considera invulnerable se dice: «Nunca fui vulnerable, y si lo era, no se trataba de una vulnerabilidad auténtica, porque no recuerdo haber estado en semejante condición, y desde luego ahora mismo no soy realmente vulnerable», es decir, el discurso da fe de lo que niega. Todas esas manifestaciones quedan contradichas por la condición del cuerpo en el momento en que son formuladas, mostrándonos de paso cómo funciona la lógica política del rechazo. Pero también nos dicen algunas cosas sobre cómo el individuo se cuenta a sí mismo un determinado relato a fin de apoyar un ideal del yo que desea ver

realizado; y ese relato se apoya justamente en la negación para dotarse de coherencia, aun cuando esta sea particularmente débil.

Aunque el enfoque psicoanalítico sea importante para entender cómo se reparte la vulnerabilidad en conjunción directa con las líneas de género, en realidad se queda a mitad del camino, pues en el momento en que una persona o grupo niega su vulnerabilidad damos por hecho que esta ya está presente, pero además asumimos que en cierto sentido es indiscutible. La negación es siempre un intento de desviar la atención de lo que está insistentemente manifiesto, así es que toda posible refutación de lo que se niega es parte de su misma definición. Por eso, aunque no se pueda negar la vulnerabilidad, esta se halla presente en todo momento. Como es natural, no se pueden establecer analogías fáciles entre el individuo y el grupo, pero en ambos se pueden observar modos de negación o de repudio. Así, por ejemplo, a quienes defienden la lógica militar en la aniquilación de poblaciones o grupos objetivo, podríamos decirles: «Actuáis como si no fuerais vulnerables a esa misma destrucción que vosotros provocáis». Y, paralelamente, a los que defienden ciertas formas del neoliberalismo económico, podríamos replicarles: «Actuáis como si nunca pudierais formar parte de esa población con trabajos y vidas precarios que de pronto se ve privada de derechos básicos o del acceso a la vivienda y la sanidad, o que vive con suma preocupación la carencia de empleo y la incerteza respecto a su consecución futura». Asumimos, pues, que tanto los que quieren exponer a otras personas a una posición vulnerable (o instalarlos en ella) como quienes tienen la intención de defender y mantener una posición de vulnerabilidad para ellos mismos, todos sin excepción tratan de negar una vulnerabilidad que les hace estar permanentemente, si no insoportablemente, ligados a otros individuos a los que desean dominar. Si uno está ligado a otro contra su voluntad, aun cuando la subyugación venga impuesta por un documento contractual (o precisamente entonces), el vínculo puede llegar a ser irritante, una forma de dependencia forzosa y radicalmente inaceptable, como en el caso del trabajo en condiciones de esclavitud y en otras formas de relación coercitiva. El problema aquí no es la dependencia en sí misma, sino su explotación por motivos tácticos. Y esto nos plantea la cuestión de qué

pasaría si separásemos la dependencia de la explotación, de una manera tal que la una no implicase en el acto a la otra. Quizás algunas formas de resistencia política que luchan por conseguir una autonomía libre de toda dependencia cometan justamente el error de concebir la dependencia como explotación. Como ha señalado Albert Memmi en un ensayo fundamental, *La dépendance*, se trata de un término que, como es lógico, se utilizó para justificar algunas manifestaciones del colonialismo, ya que según esta concepción habría ciertas poblaciones que son dependientes por naturaleza, que necesitan del dominio de la metrópoli, y que esa es la única forma de guiarlas hacia la modernidad y la civilización, por lo menos a algunas de ellas.<sup>12</sup> ¿Vamos a dejar entonces que el término quede empañado por sus dudosos orígenes?, ¿no hay ninguna otra forma de utilizarlo, aunque sea forzando la ruptura con su trasfondo político?

¿De qué otro modo se podría entender la idea general de que los cuerpos dependen ineludiblemente de relaciones e instituciones sociales de carácter duradero para su supervivencia y su desarrollo? Si lo formulamos así, ¿no estamos diciendo justamente lo que los cuerpos son en última instancia?; es decir, ¿no estaremos ofreciendo una ontología general del cuerpo? ¿No habremos atribuido una primacía generalizada a la vulnerabilidad? Ni mucho menos. Si no podemos desligar el cuerpo de sus relaciones constitutivas es porque los cuerpos se forman y sostienen apoyándose en las infraestructuras (o en su ausencia) y en redes sociales y tecnológicas o en un entramado de relaciones; y recordemos que sus relaciones constitutivas son siempre de carácter económico e histórico. De manera que si decimos que el cuerpo es vulnerable, en realidad nos estamos refiriendo a su vulnerabilidad con respecto a la economía y la historia. Ello implica que la vulnerabilidad siempre tiene un objeto, siempre se forma y experimenta en relación directa con unas condiciones que son ajenas, externas al cuerpo (pero que son parte consustancial de ella). Podríamos entonces decir que el cuerpo, en su existencia, mantiene con las condiciones que han de servirle de apoyo una relacionabilidad *extática*,\* pero esto significa que el cuerpo solo

\* *To be ecstatic* es, por definición, estar fuera de uno mismo. Para Butler, la

existe en un modo ontológico que coincide con su situación histórica. Dicho de una manera más clara, el cuerpo se expone, y queda justamente expuesto a la historia, a la precariedad, a la fuerza, pero también a lo que es impremeditado y venturoso, como la pasión y el amor, o a la amistad repentina y a la pérdida súbita o inesperada. De hecho, todo lo impremeditado de la pérdida hace referencia, por así decirlo, a una vulnerabilidad nuestra que no podemos predecir ni controlar por anticipado. En este sentido, la vulnerabilidad remite a algo que no se puede prever ni anticipar ni tampoco dominar por adelantado, y que tanto podría ser una simple observación aislada que escuchas de boca de alguien que casualmente va en tu mismo autobús, como la pérdida repentina de un buen amigo o la brutal conclusión de una vida por efecto de las bombas. Por supuesto son situaciones muy distintas, pero como somos seres abiertos a la realidad, quizás pueda decirse que el ser humano es vulnerable a los hechos cuando no los puede conocer de antemano. La vulnerabilidad nos implica en lo que está más allá de nosotros pero que a la vez es parte de nosotros mismos, y que constituye una dimensión capital de lo que de momento vamos a llamar nuestra corporeidad.

Llegados a este punto, puede que ahora resulten mucho más claros algunos de los aspectos relativos a la vulnerabilidad que no tienen por objeto la idealización ni la infravaloración de la importancia política de este rasgo. El primero es que la vulnerabilidad no va ligada a la capacidad de sufrir daño. Toda reacción a los hechos está en relación directa con la vulnerabilidad: somos receptivos a una historia, registramos una impresión o nos hemos quedado impactados por la perspectiva de alguien. Puede que la vulnerabilidad esté en función de nuestra capacidad de apertura, es decir, de que estemos abiertos a un mundo que no es totalmente conocido ni tampoco predecible. Parte de lo que el cuerpo hace (para expresarlo en términos de Deleuze, que toma de Spinoza) es abrirse ante el cuerpo de otro, o de algunos otros,

---

expresión tiene varios sentidos: ser llevado más allá de uno mismo por la pasión, pero también estar fuera de sí por rabia o dolor. Véase su análisis del éxtasis en *Vida precaria*, trad. de Fermín Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2006, págs. 50 y ss. (*N. de la t.*)



y por esa razón los cuerpos no son ese tipo de entidades encerradas en sí mismas.<sup>13</sup> En cierta manera están siempre fuera de sí mismos, explorando o recorriendo su medio natural, por cuanto están extendidos y a veces hasta desposeídos a través de los sentidos.<sup>14</sup> Si podemos llegar a perdernos en otro, si nuestras capacidades en todos los sentidos, táctil, móvil, digital, visual, olfativa y auditiva, nos portan mas allá de nosotros mismos, es porque el cuerpo no permanece en su propio lugar y porque esa desposesión caracteriza los sentidos corporales de un modo más general.

Este es el motivo por el que en ocasiones resulta fundamental hablar de la regulación de los sentidos en términos políticos; hay por ejemplo algunas fotografías de cuerpos aniquilados o heridos en la guerra que, si no se permite verlas, es justamente porque existe el temor de que el cuerpo vaya a sentir algo de lo que esos otros cuerpos sufrieron, o que el cuerpo, en su comportamiento sensorial fuera de sí mismo, no siga siendo algo cerrado, monádico e individual. En realidad podríamos preguntarnos qué tipo de regulación de los sentidos —esas formas de relacionabilidad *extática* de las que hablábamos antes— instaura el individualismo para que pueda mantenerse como una ontología requerida por la economía y la política.

Aunque a juzgar por lo que hemos expuesto puede parecer que la vulnerabilidad es algo contingente y pasajero, tenemos motivos para no aceptar que esta sea una visión de género. Naturalmente siempre se puede decir: «En ese momento era vulnerable, pero ya no lo soy», y de hecho es algo que se dice en ciertas situaciones en las que nos hemos sentido amenazados o posiblemente heridos. Puede tratarse de situaciones económicas o financieras en las que tenemos la sensación de que nos explotan, después de haber perdido el trabajo, o cuando nos encontramos en una situación de pobreza y necesitamos esas ayudas públicas que cada día que pasa sufren más recortes. O pueden ser situaciones emocionales en las que somos mucho más vulnerables al rechazo, pero más tarde nos encontramos con que ya no nos sentimos así. Aun cuando parezca coherente expresarse de este modo, no es menos sensato mostrar cierta cautela frente al discurso que se ha impuesto en nuestros días. Y por eso, aunque estemos legitimados para sentirnos vulnerables en unos casos y no en otros, de-

bemos tener en cuenta que nuestra condición de vulnerabilidad no cambia por sí sola. Esto no quiere decir que no seamos vulnerables, en términos objetivos o subjetivos, en todo momento. Pero sí que ha de tenerse presente que es una característica de nuestra experiencia que puede ser más o menos explícita, más o menos implícita. Si decimos que algunos de nosotros somos seres vulnerables, estamos resaltando nuestra radical dependencia respecto de otras personas, pero también de un mundo sostenido y sostenible. Todo esto tiene consecuencias a la hora de entender que los seres humanos somos gobernados por la pasión, tanto desde el punto de vista emocional como sexual, que estamos unidos a otros desde el comienzo, pero que también somos seres que quieren persistir y cuya persistencia puede estar amenazada o, por el contrario, apoyada en función de la ayuda que brinden las estructuras sociales, económicas y políticas para que una vida pueda ser experimentada como tal.

Las poblaciones marcadas por su diferente vulnerabilidad y precariedad no se quedan por esa razón inmóviles. Cuando se plantean luchas políticas para hacer frente a esas condiciones disminuidas, lo que se pone en juego es justamente su estado precario, y a veces incluso se valen deliberadamente de la exposición pública del cuerpo, aun cuando ello entrañe verse expuesto a la fuerza, a la detención o, quizás, a la muerte. No es que la vulnerabilidad se convierta en resistencia porque a partir de un cierto punto la fortaleza se impone sobre la vulnerabilidad. La fortaleza no es lo contrario de la vulnerabilidad, y esto resulta evidente, diría yo, cuando esta última se pone en acción por sí sola, no como estrategia individual, sino como iniciativa conjunta. Seguramente no era esto lo que Hannah Arendt tenía en mente cuando dijo aquello de que la política depende de la acción concertada (aunque supongo que no le habrían gustado nada las *Sluts Walks*).<sup>15</sup> Pero puede que considerando su idea de que el cuerpo y sus necesidades acaban siendo parte de la acción y los objetivos de la política, seamos capaces de plantear un concepto de la pluralidad que vaya ligado a la performatividad y la interdependencia.

Soy consciente de que a lo largo de mi exposición he introducido términos nuevos cuyo significado no he aclarado como de-

biera, y ciertamente la interdependencia es uno de ellos. Para explicarlo, yo diría que, en el caso de la interdependencia, no podemos presumir de que sea un estado de coexistencia que al individuo le agrada, y que no es lo mismo que la armonía social. Aunque no queramos, al final acabaremos criticando duramente a las personas de las que más dependemos (o a las que más dependen de nosotros), sin contar que resulta imposible separar la dependencia de la agresión de una manera tajante (algo que quizás Melanie Klein supo captar en toda su profundidad y seguramente también Thomas Hobbes, aunque en otros términos). A comienzos de la década de 1980, la feminista afroamericana Bernice Johnson Reagon expresó esto mismo de la manera siguiente: «Tengo la impresión de que en cualquier momento me va a dar un síncope y me voy a morir aquí mismo. Eso es lo que se siente muy a menudo cuando trabajas realmente en coalición con otras personas. La mayor parte del tiempo te sientes amenazado hasta lo más hondo, y cuando no te sientes así es porque no estás implicado de verdad en la unión mutua. [...] Uno no participa en coaliciones por gusto. La única razón por la que pensamos en aliarnos con otros individuos es porque esa es la única manera que se nos ocurre de seguir vivos». Poco antes de concluir sus observaciones deja bien claro que la amenaza de muerte forma parte del propio estado de interdependencia: en lo que respecta al concepto de mundo común, de lo que podríamos llamar «nuestro mundo compartido», dice: «Tienes que entender sin ningún género de dudas que no vas a poder tener un [mundo] “nuestro” en el que no esté incluida Bernice Johnson Reagon, porque no tengo intención de irme a ninguna parte. Y esa es la razón por la que debemos establecer alianzas. Porque no voy a dejar que sigas vivo a menos que tú me dejes vivir a mí. Obviamente es una opción peligrosa, pero también tenemos la posibilidad de seguir viviendo juntos... si eres capaz de soportarlo».<sup>16</sup>

De alguna manera, las personas que uno se encuentra en las calles o fuera de ellas, en la prisión o en la periferia de las ciudades, en el camino que no es todavía calle o en cualquier lugar que sirva de base a la alianza que es posible en ese momento, no son precisamente las personas que uno escoge. Me explico. La mayor parte del tiempo, cuando llegamos a ese lugar, no sabemos quién

más se va a incorporar, lo cual implica que hay una especie de dimensión desconocida en nuestra solidaridad con otros individuos que estamos dispuestos a aceptar. Quizás podríamos decir que el cuerpo está siempre expuesto a personas e impresiones sobre las que no tiene nada que decir, que no llega a anticipar o controlar en su totalidad, y que esas condiciones de su encarnación social son las que no ha negociado del todo. En mi opinión, la solidaridad nace justamente en ese momento, y no cuando se establecen acuerdos con pleno conocimiento de causa.

Por último debería explicar también por qué concibo la resistencia como la puesta en juego de la vulnerabilidad y la exposición. Para concluir, permítanme que se lo exponga del modo siguiente: los cuerpos, cuando son considerados «prescindibles» o «incapaces de provocar duelo», se reúnen a la vista del público (como sucede con bastante frecuencia cuando los sin papeles aparecen en las calles de Estados Unidos formando parte de manifestaciones multitudinarias) y nos dicen que no han sido relegados silenciosamente a las sombras de la vida pública, porque no se han convertido en esa enorme carencia que estructura nuestra esfera pública. Podría decirse que la congregación de cuerpos, su ensamblaje colectivo, es una forma de expresar la voluntad popular, de ocupar y adueñarse de una calle que en apariencia pertenece a otros, de hacerse con el suelo de la plaza para lograr imponer una acción y un discurso que sean reconocidos por la sociedad. Pero las calles y la plaza no son la única salida que las personas tienen cuando quieren juntarse, pues es bien sabido que a través de las redes sociales se pueden establecer vínculos de solidaridad que son de una eficacia impresionante en la esfera virtual.

Tanto si se presentan en la esfera pública sin ningún dispositivo tecnológico como si van provistos de sus teléfonos móviles (algo que hoy en día hacen tantas y tantas personas a fin de registrar la violencia policial en las manifestaciones políticas), tanto si están en libertad como sometidos a un aislamiento y privación de libertad forzosos, los cuerpos siguen siendo, en cualquier circunstancia, un recurso, pero nunca una fuente inagotable o mágica. Todo grupo que actúe unido tiene que recibir algún tipo de apoyo para sus actos, y esto tiene un significado especial aho-

ra que la acción se presenta cada vez más bajo la forma de una reivindicación que exige apoyo sostenido a lo largo del tiempo, así como las condiciones que hagan posible una vida vivible. Puede parecer un círculo vicioso, pero no debería sorprendernos que los cuerpos unidos en movimientos sociales estén reivindicando esa dimensión social del cuerpo. Podría ser una de las maneras, aparentemente menor pero manifiesta, de poner en escena el mundo que deseamos ver hecho realidad, o de rechazar el que nos está aniquilando. ¿Acaso no estamos exponiéndonos y persistiendo en nuestro empeño, no estamos presentando a través de nuestros cuerpos la exigencia de una vida vivible, no estamos mostrando que somos seres precarios y a la vez actuantes?

## «NOSOTROS, EL PUEBLO»: IDEAS SOBRE LA LIBERTAD DE REUNIÓN

«Nosotros, el pueblo»: así comienza el preámbulo de la Constitución de Estados Unidos que dio carta de naturaleza a la ruptura legal con Gran Bretaña, pero esas mismas palabras son las que implícitamente se invocan también en muchas asambleas públicas que no comparten el marco legal norteamericano. Una obra de Étienne Balibar, traducida al inglés como *We, the People of Europe?*,\* juega asimismo con esta idea. En realidad, no es un término que puede encontrarse con mucha frecuencia en discursos hablados o escritos. ¿Transmite entonces su fuerza performativa por otros medios? Para analizar esta cuestión voy a partir de los movimientos Occupy, pero también de otros tipos de asambleas y reuniones que se convocan precisamente cuando el espacio público se está vendiendo, o bien queda sujeto a diversos tipos de controles de seguridad; y además tendré en cuenta los movimientos en defensa de la educación pública que han surgido en Chile, en Montreal y en toda Europa, y en los cuales los estudiantes han expresado su oposición a los recortes presupuestarios y a la estandarización de los criterios de excelencia. Ahora bien, con esto no quiero decir que todas estas convocatorias sean iguales, o que presenten estructuras perfectamente paralelas.

Primero tenemos que plantearnos a través de qué medios se expresan las reivindicaciones en el espacio público. Si el lenguaje no siempre denomina y conforma al pueblo como si fuera una

\* Editada en castellano con el título *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?* (trad. de Félix de la Fuente, Madrid, Tecnos, 2003). (*N. de la t.*)

unidad, entonces ¿es que este se manifiesta con ayuda de otros recursos corporales, a través del silencio, del movimiento conjunto, de las plantadas y de esa persistente agrupación de los cuerpos en el espacio público que ha caracterizado el movimiento Occupy? Quizás las asambleas públicas celebradas en los últimos tiempos nos obligan a revisar nuestra concepción del espacio público a fin de tener en cuenta las formas de alianza y solidaridad que solo en parte dependen de la capacidad que tienen las personas de aparecer en el espacio público. Como ya sabemos, este era el conocido planteamiento de Arendt, según el cual la política no necesita un espacio de aparición sino cuerpos que aparezcan. Para ella, la aparición era un requisito previo del habla, y el discurso público era lo único que realmente contaba como acción. En las revoluciones, nos dice, se actúa conjuntamente con otros, es decir, hay una acción plural. Pero ¿estaría dispuesta a permitir el movimiento plural de los cuerpos para que pudieran expresar el «nosotros», esa pluralidad tan esencial para la democracia? ¿Por qué concebimos la asamblea pública como una actuación política que es distinta del discurso?

Tenemos muchos ejemplos de personas que se juntan, que se articulan discursivamente como un colectivo, y que exigen cambios en la política, ya sea mostrando la falta de legitimidad del Estado o exigiendo la disolución de un gobierno. Aunque la plaza Tahrir nos pareció durante algún tiempo una de las manifestaciones emblemáticas del poder democrático de las asambleas públicas, hemos visto cómo las contrarrevoluciones despliegan sus propias ideas de «pueblo», de quiénes constituyen «el pueblo», aun cuando hagan uso de la policía y las autoridades militares para que ataquen y encarcelen a la gente. Entonces, si dejamos que este ejemplo de asamblea latente guíe nuestra reflexión, podemos decir que ninguna congregación pública llega a representar a la totalidad de la población, pero que todo posicionamiento de las personas a través de la asamblea entraña riesgos o provoca ciertos conflictos, todo lo cual nos suscita cada vez más dudas sobre quién es realmente el pueblo. No obstante, asumimos que una asamblea concreta no puede, en buena ley, servir de base para la generalización sobre todas las asambleas, y que el empeño por asociar una movilización o levantamiento concreto con la

democracia misma es una tentativa tan emocionante como errónea, porque corta de un plumazo el proceso conflictual a través del que se articula y gestiona la idea de pueblo. En algunas de sus vertientes, el problema es de carácter epistemológico: ¿podemos llegar a saber quién es en realidad el «nosotros» que se reúne en la calle?, ¿y podemos saber si una asamblea pública cualquiera representa verdaderamente al pueblo como tal? ¿Acaso cualquier congregación de personas puede representar lo que entendemos por derecho de reunión? Todos los ejemplos contradicen esa posibilidad, pero hay ciertos temas que tienden a aparecer de manera recurrente, y de ahí que podamos reenfocar el modo en que se plantea la declaración «Nosotros somos el pueblo». A veces se nos presenta bajo la forma, más o menos explícita, de un combate por las palabras, por los significantes políticos o por las imágenes y descripciones políticas. Pero antes de que un grupo empiece a plantearse ese lenguaje, hay una alianza de cuerpos que, por así decirlo, se expresa de otro modo. Las asambleas se afirman y representan a sí mismas por medio del habla o el silencio, de la acción o la inacción sostenida, de los gestos, de la congregación acordada de un grupo de cuerpos en el espacio público, que están organizados por la infraestructura (y que pueden ser vistos, escuchados y tocados; que se ven expuestos tanto voluntaria como involuntariamente; cuerpos, en definitiva, interdependientes tanto cuando están organizados como cuando participan en reuniones espontáneas).

Por tanto partimos de que no se puede juntar a un grupo como «pueblo» mediante un acto de habla concreto o circunstancial. Aunque solemos pensar que el acto de habla declarativo por el que el enunciado «Nosotros, el pueblo» consolida la soberanía popular es un acto que emana de esa reunión, quizás sea más correcto decir que *la asamblea ya habla antes de pronunciar ninguna palabra*, que por el mero hecho de juntarse esa multitud de personas está ya representando una voluntad popular; y que esa representación tiene un significado bien distinto del que transmite un sujeto unido a otros cuando expresa su voluntad a través de una afirmación verbal. El «nosotros» verbalizado en la lengua está ya representado en la misma reunión de los cuerpos, en sus gestos y movimientos, en sus manifestaciones y en sus formas de



actuar conjuntamente. Actuar en alianza no significa actuar en perfecta conformidad: puede que algunas personas se muevan o se expresen en sentidos distintos, o que incluso tengan objetivos contrapuestos. Y tampoco quiere decir que haya una uniformidad en el lenguaje, aunque a veces se coreen los mismos cantos o consignas, como hemos visto en las asambleas del movimiento Occupy. A todo ello tenemos que sumar que «el pueblo», por su parte, en ocasiones actúa por medio del silencio colectivo o amparándose en la ironía; su humor y sus burlas se apropian de un lenguaje que quieren llevar más allá de sus patrones habituales.

Hay por lo pronto dos aspectos sobre los que quisiera incidir. En primer lugar, que los actos por los que un grupo de individuos se reúne y presenta como pueblo pueden ser de carácter verbal o de una clase distinta. Y, en segundo término, que deberíamos pensar en tales actos como una acción plural detrás de la cual se encuentra, naturalmente, una pluralidad de cuerpos que ponen en marcha objetivos convergentes y divergentes, por lo que no se acomodan a una sola clase de acción, ni se reducen tampoco a un solo tipo de reivindicaciones. Lo que a nosotros nos interesa de todo esto es la cuestión de cómo cambia la política cuando la idea de derechos abstractos expresada verbalmente por unos individuos da paso a una pluralidad de actores corporeizados que ponen en escena sus proclamas, bien a través del lenguaje, bien por otros medios. Teniendo en cuenta este cambio de marco, pensemos entonces cómo se podría concebir la libertad de reunión. ¿En qué sentido es un derecho?, ¿y cómo se lo reclama? En tanto derecho, ¿qué es lo que se da por sentado acerca de sus posibles detentadores, acerca de quiénes somos y quiénes podríamos ser? No olvidemos que el derecho a ejercer la libertad de reunión está bien documentado en el Derecho internacional. La Organización Internacional del Trabajo reconoce explícitamente que el derecho de reunión (o, como en ella se dice, de asociación) está ligado al derecho de negociación colectiva.<sup>1</sup> Es decir, que las personas se reúnen para negociar sus condiciones de trabajo, entre las cuales se incluirían medidas de seguridad y salud en el trabajo y la protección contra la explotación, pero también el derecho mismo a la negociación colectiva. Vemos, pues, que el propio derecho junta a los trabajadores: nadie tiene derecho de reunión si no

existe un grupo de individuos que estructuralmente ocupa una posición similar en la escala laboral.

En los discursos sobre derechos humanos, la libertad de reunión se describe como una de las libertades fundamentales que deben ser protegidas por los gobiernos; es decir, que es a ellos a quienes compete ampararla. Se da entonces la paradoja de que son los gobiernos los que justamente deben proteger la libertad de reunión frente a cualquier injerencia estatal, lo cual es una manera de decir que están obligados a no propiciar ningún ataque al derecho de reunión mediante la utilización ilegítima de la fuerza policial y de los poderes judiciales para detener, arrestar, hostigar, amenazar, censurar, encarcelar, golpear o, incluso, matar a las personas que quieran detentar este derecho. Como puede verse, en este planteamiento hay un riesgo desde el principio, y es que la libertad de reunión ¿ha de estar protegida *por* el gobierno, o debe protegerse *del* mismo gobierno? ¿Y es sensato, desde el punto de vista del individuo, contar con que el gobierno se proteja de sí mismo? ¿Acaso este derecho solo existe cuando un gobierno se lo concede a su pueblo?, ¿y existe solamente en la medida en que cuenta con la protección del gobierno? Si este es el caso, entonces la eliminación del derecho de reunión por parte de un gobierno no puede ser contrarrestada por la simple afirmación de este derecho. La libertad de reunión, en esto coincidiremos todos, no se encuentra entre los derechos naturales de la persona; pero, en algún sentido esencial, ¿es todavía independiente de cualquier gobierno? ¿No será que en realidad está por encima (desafiándolos incluso) de esos actos del gobierno que regulan su protección y/o conculcación? Este derecho no cuenta (y no puede contar) con la protección del gobierno en aquellos casos en que la propia legitimidad de este último o el poder del Estado estén siendo cuestionados en esa misma reunión, o cuando un Estado en concreto ha contravenido el derecho de reunión y por lo tanto la población ya no puede seguir congregándose libremente sin que aquel intervenga, valiéndose incluso de la brutalidad de la policía o del propio ejército. Es más, cuando el Estado tiene el mismo poder para «proteger» derechos que para retirar esa protección, y el conjunto de la población hace uso de la libertad de reunión para oponerse a esa forma de poder arbi-

traría e ilegítima que otorga y revoca la protección a su antojo, entonces algo de (o en) la libertad de reunión queda fuera de la jurisdicción de la soberanía estatal. Uno de los elementos de la soberanía del Estado es esa misma capacidad para anular la protección de los derechos de sus ciudadanos.<sup>2</sup> Aun cuando esto sea cierto, lo que aquí está en juego es que la libertad de reunión misma se puede perder como derecho cuando el Estado se declara contrario a los propósitos de esa reunión y quiere declararla ilegal. Es lo que sucede, como bien sabemos, cuando el Estado acaba interviniendo en la expansión de los mercados, entregando sus propios servicios a las instituciones financieras y transformando así derechos públicos en bienes de consumo o en oportunidades para los inversores. Los movimientos antiprivatización tratan justamente de poner coto a la excesiva implicación del Estado en las fuerzas del mercado. Al mismo tiempo, este tipo de iniciativas ciudadanas suelen poner en cuestión la legitimidad de aquellos gobiernos que se han arrogado poderes omnímodos: nadie discute que en la actualidad el libre mercado impulsa la democracia, como lamentablemente hiciera Milton Friedman en el Chile de Pinochet. Cuando la población manifiesta su rechazo a la privatización y el gobierno autoritario, el Estado se vale de los militares, de la policía y de sus facultades legales para acabar con la libertad de reunión y con otras libertades parecidas (y potencialmente revolucionarias).

La libertad de reunión, pues, es algo más que un simple derecho que los Estados-nación otorgan y con el que amparan a sus ciudadanos. Y este es uno de los motivos por los que, pese a contar con infinidad de estudios notables sobre el desarrollo histórico de la libertad de reunión en Estados Unidos, por citar un ejemplo, todavía no somos capaces de comprender esas formas de alianza transnacional o de redes globales que han caracterizado al movimiento Occupy. Si restringimos el análisis de la libertad de reunión a la historia particular de un solo país es muy posible que, sin querer, estemos transmitiendo la idea de que este derecho existe únicamente en tanto sea concedido y protegido por el Estado. Así pues, para que quede asegurado, será preciso que siga existiendo el Estado-nación. Pero esto obviamente no se cumple cuando el Estado-nación, amparado en su «libertad

de reunión», proteja justo ese derecho que podría acabar con el propio Estado en el caso de ser ejercido colectivamente. Creo que esta es la idea que quieren transmitir Hannah Arendt y algunos otros pensadores cuando sostienen que la libertad de reunión es una repetición del derecho a la revolución.<sup>3</sup> Es más, aun cuando un régimen albergue o proteja este derecho, la libertad de reunión tiene que estar antes y más allá de cualquier forma de gobierno que conceda y ampare el derecho a reunirse con otras personas. Si me expreso así no es porque quiera apoyar la anarquía permanente, ni tampoco ciertamente la violencia colectiva, sino que únicamente trato de argumentar que la libertad de reunión puede muy bien ser la precondition de la política misma, por cuanto se presume que los cuerpos pueden moverse y juntarse sin que haya regulaciones al respecto, de manera que presentan sus demandas políticas en un espacio que, a raíz de ello, se convierte en público o que redefine el sentido de lo público.

Que a esa reunión de personas se la pueda llamar «pueblo» o que más bien constituya una versión concreta del «pueblo» es algo que no puede afirmarse con rotundidad, pues no se expresan con una sola voz ni, a veces, en una única lengua. Pero de lo que no cabe duda es de que son seres capaces de moverse con ayuda de los soportes técnicos e infraestructurales que necesitan para juntarse con otras personas (esta es una perspectiva, de extraordinaria relevancia, aportada por ciertos estudios de la discapacidad que tiene consecuencias muy específicas en nuestra reflexión sobre las reuniones públicas). Y como seres dotados de esa capacidad pueden preferir, por ejemplo, quedarse quietos en lugar de moverse, o incluso pueden permanecer inamovibles en sus deseos y sus reivindicaciones. Consecuentemente, la reunión pública tiene la capacidad de moverse o de quedarse parada, tiene la capacidad de hablar o entrar en acción, y posee esa facultad antes y por encima de que un gobierno cualquiera tome la decisión de otorgar o proteger ciertos derechos, cualesquiera que estos sean. La congregación pública de una multitud cumple, tal como sostiene John Inazu, «una función expresiva» que es anterior a (y va más allá de) cualquier demanda o manifestación que pueda plantear.<sup>4</sup> Su misma facultad de gobierno puede llegar a trocarse en aquello que la libertad de reunión combate, y en ese

momento es cuando puede observarse cómo opera una forma de soberanía popular que es distinta de la soberanía estatal, y que busca, justamente, diferenciarse de ella.

¿Cómo concebir entonces la libertad de reunión junto con la soberanía *popular*? Algunos rechazan la palabra *soberanía* por no considerarla adecuada, ya que esta asocia la política con un sujeto singular y una forma de poder ejecutivo que plantea exigencias territoriales. A veces se emplea como sinónimo de control y otras de subordinación. No obstante, puede tener otras connotaciones que no quisiéramos olvidar. Basta pensar en los debates sobre la soberanía de los indios que han tenido lugar en Canadá, o leer los ensayos de la profesora J. Kēhaulani Kauanui sobre las paradojas de la soberanía hawaiana, para darnos cuenta de que este concepto desempeña un papel crucial en las movilizaciones populares.<sup>5</sup> La soberanía puede servir, como concepto, para vehicular actos de autodeterminación política, y esta es justamente la razón por la que los movimientos populares de los pueblos indígenas en lucha por su soberanía se han convertido en una forma notable de plantear reivindicaciones sobre el espacio, sobre su derecho a moverse con libertad, a expresar sus propias opiniones y a buscar reparación y justicia. Aunque las elecciones son el medio del que disponen los representantes del gobierno para representar la soberanía popular (o, más concretamente, la «voluntad popular»), el acto de votar nunca engloba todo lo que esta entraña. Obviamente es algo esencial en cualquier concepción de la soberanía popular, pero el ejercicio de la soberanía no empieza ni concluye con el acto de votar. Como han sostenido durante algún tiempo los teóricos de la democracia, las elecciones no trasladan toda la soberanía desde el pueblo hasta sus representantes elegidos: en la soberanía popular queda siempre algo intransferible, que marca el afuera del proceso electoral. En caso contrario, el pueblo no tendría forma de oponerse a los procesos electorales fraudulentos. En cierto sentido, el poder del pueblo sigue separado del poder de sus representantes aun después de haberlos elegido, porque solo conservando esa distancia puede seguir manifestando su rechazo a las condiciones y los resultados de las elecciones, así como a los actos de sus representantes. Si la soberanía popular se trasladara totalmente a aquellos a

quienes elige la mayoría (y fuera sustituida por estos), entonces lo que perderíamos serían justamente esos poderes que consideramos fundamentales, esas acciones a las que llamamos resistencia, y hasta la misma posibilidad de eso que llamamos revolución.

La «soberanía popular» se convierte sin duda en poder electoral cuando la población emite su voto, pero nunca se trata de una traslación completa ni adecuada. Hay algo en la soberanía que sigue siendo intraducible, algo que no se puede trasladar y que es insustituible, y ese es el motivo por el que se pueden elegir y disolver los gobiernos. Aunque la soberanía popular confiera legitimidad a las formas parlamentarias del poder, siempre puede retirarles su apoyo a estas cuando demuestran ser ilegítimas. Si bien es verdad que el poder parlamentario necesita de la soberanía popular para su propia legitimidad, no es menos cierto que también lo teme, porque hay algo en la soberanía popular que es contrario a, y excede o supera, toda forma parlamentaria de poder que aquella instituye y fundamenta. A un gobierno elegido se le puede poner freno o derrocar por medio de una asamblea de personas que hablan «en nombre del pueblo», las cuales representan al mismo «nosotros» que en última instancia detenta el poder de legitimación cuando se ha instaurado un sistema democrático. En otras palabras, todo régimen democrático depende en última instancia de un ejercicio de la soberanía popular que no está íntegramente contenido o expresado en un orden democrático particular, pero que es la condición misma de su carácter democrático. Es un poder extraparlamentario sin el cual ninguna cámara de representantes podría funcionar legítimamente, y que a la vez amenaza con alterar su funcionamiento y hasta con disolverla. Como ya se ha hecho otras veces, puede que algunos vean esto como un intervalo de «anarquismo» o un principio permanente de la revolución que alberga todo sistema democrático, un principio que se manifiesta en mayor o menor medida en los momentos de instauración o de disolución de un régimen democrático, pero que está operativo también en la libertad de reunión.

Me gustaría apuntar que las actuaciones, los actos mismos de la representación, no se reducen a los enunciados verbales. Es

más, las aseveraciones no son sino una de las formas en que lo político se manifiesta, y por eso la esfera de la performatividad política incluye y a la vez excede las manifestaciones verbales y escritas. Si planteo esto es porque me permite recurrir a un concepto importante elaborado por Jason Frank: lo que él denomina «momentos constituyentes», que son aquellos en que la actuación del pueblo va más allá de su representación. En su opinión son los actos los que representan al pueblo, y sin embargo no hay acto que pueda lograr representarlo.<sup>6</sup> Pues bien, esta discordancia entre actuación y representación es, según Frank, una paradoja que se encuentra en el mismo núcleo de las asambleas democráticas.

Como él mismo dice: «Cuando el Estado controla las propias condiciones en que se ejerce la libertad de reunión, la soberanía popular se convierte en un instrumento de la soberanía estatal, y las condiciones de legitimación del Estado se pierden por sí solas en el momento en que a la libertad de reunión se la priva de sus funciones críticas y democráticas». Lo que yo añadiría es que, si asumimos que la soberanía popular está supeditada a la soberanía estatal, y que la soberanía del Estado conserva el control (a través de su poder para hacer excepciones) sobre qué parte de la población será protegida legalmente y cuál no, entonces hemos reducido, tal vez involuntariamente, el poder de la soberanía popular a la nuda vida, o a una forma de anarquismo que rompe por principio con la soberanía estatal. Pero si esta ruptura está ya alojada en la soberanía popular, o es la soberanía popular la que constituye esa ruptura, entonces la reducción de la soberanía popular a la estatal oculta y a la vez desplaza esa capacidad tan importante que lleva en su seno y que tantos movimientos populares que luchan por su autodeterminación reivindican como valor último de su organización. La invocación al pueblo se convierte —y así debe ser— en algo que se puede impugnar en el mismo momento en que aparece. Aquí, *aparición* tanto puede aludir a la presencia visible y a las manifestaciones verbales como a la representación activa y hasta al silencio. Además, tenemos que ser capaces de pensar estos actos como acción colectiva, presuponiendo una pluralidad de cuerpos que ponen en práctica su propósito concurrente (de maneras que no requieren

la conformidad estricta con una sola clase de actuación o con una única clase de reclamación), y que juntos no constituyen una sola clase de sujeto.

Aunque todo esto puede parecer suficientemente claro, hay una cuestión difícil y persistente que no desaparece: ¿quién es «el pueblo»? ¿Hemos planteado siquiera el asunto? Soy consciente de que es un tema ampliamente tratado por pensadores como Jacques Derrida, Bonnie Honig, Étienne Balibar, Ernesto Laclau y Jacques Rancière, así que no pretendo añadir nada nuevo a estos debates. No obstante, quisiera incidir en el hecho de que todos ellos aceptan que cualquier designación de «el pueblo» funciona a partir de la determinación de un límite que fija los términos de la inclusión y la exclusión. Esta es una de las razones por las que los teóricos de la democracia quieren subrayar el carácter temporal e indefinido de «el pueblo», tratando a menudo de desenmascarar la lógica de exclusión merced a la cual operan todas las denominaciones de «pueblo». No se me escapa tampoco que algunos presentan «el pueblo» como algo imaginario, con lo cual quieren decir que cada vez que se alude a este término se puede caer en el nacionalismo o en el utopismo, o convertirlo en un significativo vacío de carácter indispensable.<sup>7</sup> De momento solo quiero subrayar que no podemos simplemente apoyarnos en una imagen para demostrar el número de cuerpos que componen el pueblo. No se puede recurrir a las fotografías aéreas que la policía toma de las multitudes concentradas en las calles para averiguar lo que pretende el pueblo o si quiere verdaderamente algo. Si lo hiciéramos, estaríamos apoyándonos, paradójicamente, en una técnica concebida para controlar a la población, y transformaríamos «el pueblo» en un simple registro forense. Toda fotografía o conjunto de imágenes tiene indudablemente su marco o conjuntos de marcos, y estos actúan como una denominación potencialmente excluyente, que para incluir aquello que desea captar crea una zona de lo no capturable. Lo mismo puede decirse de cualquier vídeo que empieza y acaba en un mismo escenario, componiendo una secuencia. Siempre estarán limitados por la perspectiva merced a la cual su objeto se crea y transmite de un modo selectivo.

Si la representación visual tiene importancia es porque ningun-



na fotografía de la multitud puede representar al pueblo cuando se da la circunstancia de que no todas las personas pueden realizar una asamblea en la calle, o al menos no en la misma calle. Ampliar o reducir la imagen no nos servirá de ayuda aquí, ya que estas son precisamente formas de editar y seleccionar qué y quiénes van a contar como pueblo, lo que significa que no podemos separar la cuestión de quién es el pueblo de la técnica que establece quiénes cuentan como pueblo. Puede que «el pueblo» sea esa denominación que excede cualquiera de los marcos visuales que pretenden captar al pueblo, y que los marcos más democráticos sean los que son capaces de orquestar su carácter poroso, donde el marco no reproduce de inmediato la estrategia de la contención y en parte se destruye por sí solo.

En ocasiones, el pueblo, o parte de él, se encuentra confinado o está ausente o lejos de la vista de la calle o la cámara: son los sujetos incapturables, aunque puedan estar captados en otro sentido. En realidad no sucede nunca que todas las personas que puedan estar representadas por la idea de «el pueblo» aparezcan en el mismo espacio y al mismo tiempo para reivindicar que ellos son el pueblo. ¡Como si fueran libres de moverse, como si todos por voluntad propia llegaran juntos al mismo espacio y tiempo que puede estar descrito o fotografiado de un modo que los incluya a todos!

De hecho, nos resultaría raro, y hasta aterrador, imaginar a los miembros de ese grupo llamado «pueblo» llegar a la vez y hablar al unísono: sería una fantasía, si no un posible fantasma persecutorio, cuyo poder de seducción está en consonancia directa con la imposibilidad de hacerlo realidad que lleva consigo. Generalmente asociamos la expresión unívoca y simultánea de un conjunto de personas sobre un mismo asunto con alguna forma de fascismo o de consentimiento obligado. En realidad, la expresión «Nosotros, el pueblo» —la propia aseveración, el canto, la frase escrita— pierde siempre a alguno de los grupos de individuos que dice representar. Algunas personas no pueden aparecer en la escena pública o no se les permite hacerlo; muchas viven en los márgenes de la metrópoli, algunas están congregadas en la frontera en campos de refugiados mientras se tramita su documentación, su traslado o su alojamiento, y algunas

otras están en prisión o retenidas en campos de prisioneros. Quienes se encuentran en otra parte puede que estén diciendo algo más, si tienen la posibilidad de hacerlo; o tal vez estén expresándose por medio de SMS, blogs y otros medios digitales; algunos, por indiferencia o cargados de sentido, no dicen nada. Esto significa que «el pueblo» nunca aparece en realidad como una presencia colectiva que habla al unísono; sean quienes sean sus integrantes, no cabe duda de que el pueblo está internamente dividido y se hace presente de un modo diferenciado o secuencial, o no aparece en modo alguno o solo en cierta parte, y posiblemente en alguna medida aparece tanto reunido como disperso y, en última instancia, *no* como una unidad.<sup>8</sup> De hecho, como bien sabemos por las manifestaciones convocadas en Egipto y Turquía en 2013, concretamente en el verano de ese año, un grupo se reúne en la plaza y dice ser el pueblo, y otro se congrega en otro lado arrogándose la misma representación, o bien el gobierno reúne a un grupo de personas precisamente para transmitir la imagen que actúa como significante visual del «pueblo».

Acceder a cualquier plaza pública supone acceder a los medios que transmiten lo que allí acaece más allá de ese espacio y ese tiempo. La plaza se nos impone ahora como un efecto de los medios, pero también como algo integrado en el aparato de enunciación que permite a un grupo de personas presentarse como el pueblo; el vínculo de la plaza con los medios que transmiten los hechos nos indica que ahora se difunde al pueblo en el momento en que se reúne; la imagen de los medios muestra y difunde esa reunión. Esto implica que hay que repensar radicalmente la plaza pública como algo que siempre se difunde a través de la representación mediática y sin la cual pierde su carácter representativo. También quiere decir que quienquiera que sea el pueblo puede no ser conocido o cognoscible, y no solo porque el marco mediático limite o cambie la idea de pueblo que se transmite. Lo único que se conoce es que el pueblo, sea quien sea, está integrado por personas que aparecen y no aparecen juntas, se encuentra limitado en materia de movimiento y reunión, y está internamente dividido acerca de quiénes son. Que aparezcan juntas no quiere decir que todas las personas concuerden con lo que se dice en nombre de la asamblea, o que juntas constituyan

una asamblea. La disputa por saber qué son pasa a primer plano, y parece que «el pueblo» es la denominación que se impone.

¿Y cuál es la conclusión? Que un pueblo no tiene que estar unido en todos los temas y que ni siquiera puede estarlo, de la misma manera que tampoco tienen sus integrantes que congregarse en un solo espacio para actuar conjuntamente *en nombre del pueblo*. El mismo término «pueblo», y hasta la declaración «Nosotros, el pueblo», es incapaz de captar plenamente lo que este comprende, porque siempre hay algo más allá del grupo particular que lo ha formado y se hace presente, y que parece estar hablando de lo que el pueblo en su conjunto podría querer, precisamente porque existe un desfase entre lo que se hace en nombre del pueblo y lo que este quiere. No todas las personas quieren lo mismo o por los mismos medios; y no es algo que haya que lamentar. El pueblo es un nombre del que algunos se apropian, un nombre que se disputan y renuevan, y que siempre corre el riesgo de caer en otras manos o de perderse del todo; y la fragilidad y ferocidad que caracteriza la lucha preponderante por tal nombre no son sino señales de su propio funcionamiento democrático. Aun cuando alguno de sus portavoces invoque un «nosotros» que con toda justicia represente a la totalidad del pueblo, el «nosotros» colectivo no puede verdaderamente representar lo que sin embargo representa; es muy posible que esos portavoces sigan esforzándose por incluir a otros, subrayando aquello a lo que aspira el «nosotros»; pero si este «nosotros» ha de funcionar en términos políticos, tiene que estar restringido a quienes lo invocan para obtener y ejercer el poder hegemónico. De hecho, quienes se reúnen en asamblea como el «nosotros», presentándose como «el pueblo», no están al final *representando* al pueblo de una manera completa y adecuada; más bien lo que están haciendo es realizar varias funciones a la vez: por ejemplo, si pueden votar, proporcionan el fundamento de legitimación para los que van a representar al pueblo por la vía electoral. Pero quizás igual de importante es que la representación que se arrojan los elegidos exige la condensación del pueblo en un cúmulo de votos que puedan contabilizarse como mayoría. En este sentido, el pueblo está condensado y casi perdido en el momento en que elige a sus representantes, y a su vez la representación política

condensa o cuantifica lo que podríamos llamar la voluntad del pueblo. Al mismo tiempo está funcionando algo ajeno a las elecciones. Las personas que dicen «Nosotros», sea en el curso del proceso electoral o fuera de este o cuando se pronuncian en su contra, se constituyen a sí mismas como pueblo a medida que representan o verbalizan ese pronombre plural, sea de manera literal o figurada. Apostarse juntos frente a la policía puede ser una forma de representar el pronombre plural sin decir nada. Cuando, en el verano de 2013, el gobierno turco prohibió las concentraciones públicas en la plaza Tahrir, un hombre se quedó allí solo, frente a la policía, *acatando* claramente la ley que prohibía las concentraciones públicas. Cerca de él había otras personas, «solas», pero sin formar propiamente una «multitud». Se hallaban allí como individuos separados, pero todos, silenciosos e inmóviles, apostados en el lugar como sujetos individuales, se saltaban la idea convencional de *asamblea* para crear en su lugar otra distinta. Al permanecer separados y sin hablar entre ellos estaban cumpliendo en sentido estricto la ley que vetaba el derecho de reunión y de movimiento; y así es como dieron lugar a una manifestación cargada de expresividad, pero sin palabras.<sup>9</sup>

Constituir o formar un pueblo no es lo mismo que representar a un pueblo que ya está formado en su integridad. El término «pueblo» no solo representa a un colectivo de personas que ya existe, pues de ser así, estaría postergando la producción de la colectividad misma. De hecho nunca puede representar adecuadamente a una colectividad que se está haciendo o está ya hecha: su insuficiencia y su autodivisión forman parte de su promesa y su significado cuando se ponen en práctica. La invocación al «nosotros» en el discurso alude entonces a un pueblo cuyas necesidades, deseos y demandas no son todavía completamente conocidas, y cuya unión está vinculada a un futuro que está por vivir. En realidad estas prácticas de autodeterminación no son exactamente lo mismo que los actos de representación, y sin embargo ambos están operando en el ejercicio de la libertad de reunión, en la cual la apelación al «Nosotros, el pueblo» está en cierta manera puesta en los actos o en las palabras. Esta misma

puesta en acto es performativa en la medida en que crea al pueblo al cual nombra, o que hace un llamamiento para que se reúna en el momento que lo enuncia. Y esto significa que acciones performativas como esta forman parte del proceso que llamamos autodeterminación política: merced a ellas se designa quiénes somos y al mismo tiempo nos implican en la formación del «nosotros». Es más, esa invocación al «nosotros» separa la soberanía popular de la soberanía del Estado, porque nombra e introduce esta separación una y otra vez. El sujeto plural siempre rompe con los elegidos, o con aquellos cuya elección es cuestionable, o con un Estado a cuyos representantes no se ha podido nunca elegir, que es lo que sucede en condiciones de ocupación, o a los trabajadores sin papeles o a personas privadas total o parcialmente de sus derechos de ciudadanía.

Por lo tanto, algo que necesariamente falla como representación y que de un modo casi tautológico podríamos decir que ni es representacional ni es representativo, se convierte en la base de las formas de autodeterminación política de la democracia: se trata de la soberanía popular, que es distinta de la soberanía estatal o, mejor dicho, que precisamente es tal porque se distingue ocasionalmente de la soberanía del Estado. Solo en este acto perpetuo de separación respecto a la soberanía estatal tiene sentido la soberanía popular; es por tanto una manera de *formar* un pueblo a través de los actos de la autodesignación y la autorreunión, los cuales engloban repetidas puestas en acto, tanto verbales como no verbales, corporales como virtuales, que tienen lugar en espacios y tiempos distintos, así como en distintas clases de escenarios públicos, en las redes virtuales y en zonas en la sombra. El acto performativo verbalizado, ese «Nosotros, el pueblo», sin duda forma parte de eso que llamamos autoconstitución, pero esta no se puede interpretar como un relato literal acerca de cómo funciona la autodeterminación política. Ningún acto que políticamente determine aquello que quiere constituir se puede traducir a ese enunciado verbal; porque, en tal caso, el campo de lo verbal se impondría por encima de los demás. En realidad, la práctica de la autodeterminación política es necesariamente un cruce de lo lingüístico y lo corpóreo, aun cuando la acción sea silenciosa y el cuerpo esté secuestrado.

¿Cómo entender si no la huelga de hambre, por ejemplo, que se nos presenta justamente como el rechazo en la práctica de un cuerpo que no puede aparecer en la escena pública?<sup>10</sup> Esto quiere decir que la aparición pública en forma corpórea no es un recurso adecuado para la autodeterminación política. Al mismo tiempo, la huelga de hambre que no es comunicada y representada en el espacio público no puede transmitir el poder del acto en sí mismo. Las redes que constituyen los prisioneros son justo esas expresiones de solidaridad que no aparecen, ni pueden aparecer, en la escena pública en una forma corpórea y que se apoyan sobre todo en informaciones publicadas en medios digitales con muy pocas imágenes o con ninguna en absoluto. Estas redes de sociabilidad se extienden entre los internos de una prisión, pero también entre activistas, abogados, familias extensas y relaciones sociales de todo tipo, y cualquiera que sea el lugar donde se manifiesten, sea en Turquía, en Palestina o en Pelican Bay, ese pequeño condado de California, son también formas de *asamblea* en las que quienes tienen suspendidos sus derechos de ciudadanía ejercen una libertad concreta a través de las huelgas, los suplicatorios y algunas modalidades de representación legal y política. Aun cuando no aparezcan, aun cuando no se les permita presentarse en la escena pública, en cierto modo están ejerciendo un derecho a la aparición, sea ante la ley o en un espacio concreto, manifestando su rechazo a esa misma prohibición que es la condición de su encarcelamiento.

Dicho esto, a continuación vamos a resumir las implicaciones que tiene todo esto a la hora de reformular la libertad de reunión en su relación con la soberanía popular: 1) como ya hemos visto, la soberanía popular es una forma de autocreación reflexiva que está separada del régimen representativo que ella misma legitima; 2) surge en el curso de dicha separación; 3) para que pueda legitimar un régimen particular ha de ser independiente de este, es decir, no puede estar controlada ni instrumentalizada, y aun así es la base sobre la cual se forma todo gobierno legítimo que se haya establecido a través de unas elecciones justas y representativas [*inclusive*]; y 4) el acto de autocreación es en realidad un conjunto de actos repartidos en términos espaciales, y que no siempre operan de la misma forma ni para los mismos propósi-

tos. En este sentido, una de las distinciones más importantes es la diferenciación entre la esfera pública y los espacios de confinamiento forzoso, entre los cuales figura la cárcel en donde se retiene y subyuga a presos políticos, esto es, los que han ejercido su libertad de reunión y de expresión. La ley, la policía y la propia prisión son los dispositivos que regulan las entradas y salidas de la esfera pública. Por último, 5) la escenificación del «nosotros, el pueblo» puede tener lugar en forma lingüística, pero no necesariamente ha de ser así; el silencio y el habla, el movimiento y la inmovilidad, todos estos actos tienen significación política. La huelga de hambre es justo lo contrario del cuerpo bien alimentado que aparece libremente en la escena pública y puede hablar: es una marca y a la vez una resistencia activa frente a la privación del derecho de aparición; y al mismo tiempo representa y expone la privación general de que son objeto los internos de toda prisión.

La invocación al pueblo se convierte —y así debe ser— en algo que se puede rebatir en el mismo momento en que aquel aparece. *Aparición* aquí puede aludir a la presencia visible y las manifestaciones verbales, pero también a las actuaciones conjuntas de los representados y a las convocatorias públicas de silencio. Una modalidad diferenciada de poder que se expresa por medio de distintas formas espaciales y temporales es la que establece quiénes pueden participar en tales actuaciones y cuáles serán los medios y métodos de los que se valdrán. El confinamiento, por ejemplo, implica alejamiento espacial de las asambleas públicas, pero además lleva implícita la duración de la sentencia condenatoria o la duración desconocida de la detención indefinida. La esfera pública se constituye, al menos en parte, a través de lugares donde los cuerpos están secuestrados forzosamente, y de ahí que las fronteras que definen lo público sean también las que definen a quienes están confinados, secuestrados y encarcelados, a los que están expulsados y desalojados de lo público. Cuando hablamos de fronteras nos referimos a las de aquellos Estados-nación en donde los sin papeles son confinados en campos de refugiados y donde se niegan los derechos de ciudadanía o quedan suspendidos *sine die*; pero lo mismo puede decirse de las prisiones en donde la detención in-

definida se ha convertido en la pauta habitual. Pues bien, en ambos casos, Estados-nación y cárceles, la interdicción que opera sobre la escena pública, la imposibilidad de aparición, movimiento y habla en esta esfera, se transforma en la precondition de la vida corporeizada. Como en la prisión intervienen redes de abogados defensores, no puede decirse que sea exactamente el reverso de la esfera pública. El prisionero expresa su resistencia a través de actuaciones que por definición no pueden estar integradas en la plaza pública, aunque no cabe duda de que puede servirse de redes virtuales de comunicación y de la representación subrogada. Pero cualquiera que sea la importancia que concedamos a la incidencia de lo virtual (y no cabe duda de que es notoria), la prisión sigue siendo el caso límite de la escena pública, porque señala el poder del Estado para controlar quiénes tienen acceso y quiénes salen de esta esfera. Por lo tanto, la cárcel es el epítome de la interdicción pública, y la libertad de reunión queda atenazada por la posibilidad del encarcelamiento. Se nos puede encarcelar por ejercer la libertad de expresión o la de reunión. Se nos puede enviar a prisión por haber escrito o enseñado sobre las asambleas públicas y las luchas por la libertad, o por hablar en nuestras clases de movimientos políticos que representan la soberanía popular, tal como se hace en las universidades turcas con el pueblo kurdo.

A tenor de lo cual puede decirse que quienes tienen libertad para aparecer en la escena pública nunca representan completa o adecuadamente a lo que llamamos pueblo, pues, como hemos visto en Turquía, hay personas que desaparecen de la esfera pública, que ya no participan en las reuniones y asambleas del parque Gezi. Ellos son los que tienen que encontrar representación, aunque hacerlo conlleva el riesgo del encarcelamiento. No es que se hayan marchado del parque porque tenían cosas que hacer; antes al contrario: son personas a las que no se les permitió congregarse, o que ya no pudieron permanecer allí, o a las que se les restringió el acceso de manera definitiva. Por medio del confinamiento se define, controla y produce qué va a ser la esfera pública y quiénes serán admitidos en la asamblea pública. Funciona, junto a la privatización, como un proceso que busca convertir el espacio público en el campo empresarial de los Estados mercan-



tilizados. De manera que, aunque no deje de sorprendernos que se disperse a golpes y con ayuda de gases lacrimógenos a aquella multitud de manifestantes contrarios a la privatización, tenemos que recordar que el Estado que está vendiendo el espacio público a empresas privadas, o que ahora toma tales decisiones amparándose en valores de mercado, está por tanto implicado en dos formas de control y reducción del espacio público. Hay quien lamenta que un movimiento que combata la privatización tenga siempre que combatir la violencia de la policía. Pero lo que tenemos que entender, creo yo, es que el objetivo de la privatización y de las cargas policiales es la confiscación del espacio público para que el pueblo no pueda ejercer su poder soberano. Podría decirse entonces que el mercado y la prisión funcionan como una industria carcelaria que, como ha señalado Angela Davis, se dedica a regular los derechos de ciudadanía (y en Estados Unidos de una manera claramente racista, ya que la inmensa mayoría de los presos siguen siendo negros).<sup>11</sup> Además, ambos, mercado y prisión, van también a la par para constreñir, destruir y apropiarse del espacio público, limitando así de forma extrema lo que Hannah Arendt entendía por *derecho de aparición*.

Dicho esto, quisiera ahora retornar a mi disquisición teórica sobre la libertad de reunión para señalar algunas de sus implicaciones políticas. Mi análisis empezó con las cuestiones siguientes: ¿en qué sentido es la libertad de reunión una expresión puntual de la soberanía popular? ¿Tiene que entenderse como un ejercicio performativo, o como lo que Jason Frank llama «los pequeños dramas de la autorización»?<sup>12</sup> Comencé sugiriendo que la capacidad performativa de las personas no descansa en primera instancia sobre las palabras. La asamblea solo tiene sentido si los cuerpos pueden juntarse o conectarse de algún modo, y entonces los actos de habla que se realizan allí articulan algo que ya está sucediendo en el plano del cuerpo colectivo. Pero no olvidemos que la verbalización es también un acto corporal, como también lo es el lenguaje de signos, y esto quiere decir que no hay habla sin que el cuerpo signifique algo, y a veces lo que el cuerpo indica es bien diferente de lo que las palabras dicen.

En la teoría democrática, la expresión «Nosotros, el pueblo» es sin embargo, y ante todo, un acto de habla. Alguien dice «Nosotros» secundado por algunas personas más, o un grupo lo dice a la vez, quizás coreado, o lo ponen por escrito y lo difunden por el mundo entero, o están cada uno por su lado, o quizás provisionalmente juntos, sin moverse y sin hablar, preparando la asamblea. Cuando dicen esas palabras, lo que quieren es constituirse como pueblo desde el momento en que así lo declaran. Como acto de habla, «Nosotros, el pueblo» es una enunciación que quiere propiciar la colectividad social que nombra. No es que describa esa pluralidad, sino que reúne a ese grupo por medio del acto de habla.

Parece pues que en la expresión «Nosotros, el pueblo» está operando una forma de autogénesis lingüística; y parece que se trata de un acto mágico o, cuando menos, de un acto que nos obliga a creer en la magia de la performatividad. Evidentemente, la expresión empieza con una larga declaración de deseos y pretensiones, de actos intencionados y de reivindicaciones políticas. Recordemos que es un preámbulo, y como tal labra el camino para otras aseveraciones. Es una expresión que nos prepara para una declaración política sustancial, pero tenemos que detenernos en este inicio de frase y preguntarnos si se está haciendo ya una reivindicación política o bien se ha hecho antes de que nadie hable o señale nada. Quizás sea imposible que todas las personas que podrían decir juntas «Nosotros, el pueblo» formulen esta frase al unísono. Y aun cuando pudieran hacerlo, como a veces sucedía en las asambleas del movimiento Occupy, es un momento breve y transitorio, un momento en el que una persona habla al mismo tiempo que las demás, y de la expresión de tales sonidos se deriva esa acción plural concertada, ese acto de habla formulado conjunta, consecutivamente, con todas las variaciones que la repetición implica.

Pero admitamos que ese momento en que se habla literalmente al unísono y en que nos llamamos «el pueblo», casi nunca sucede de ese modo; es decir, como algo simultáneo y colectivo. A fin de cuentas, la declaración «Nosotros, el pueblo de Estados Unidos» es una cita, y la expresión no puede liberarse nunca de su enmarque en otras citas. Es la frase con que comienza la De-

claración de Independencia de Estados Unidos, y con ella se autoriza a los autores a hablar por el pueblo en general. Es una expresión que establece la autoridad política a la vez que ratifica una versión de la soberanía popular que no está atada a ninguna autoridad. Derrida ha señalado aspectos esenciales de este tipo de declaraciones, como también lo ha hecho Bonnie Honig. Resulta entonces que la soberanía popular se puede dar a sí misma (por consentimiento) o retirar (por disentimiento o en la revolución), lo que quiere decir que todo régimen depende de que se le conceda esta, si quiere basar su legitimidad en algo distinto a la coerción.

Aunque es puntual, el acto de habla está sin embargo inserto en una cadena de citas, y esto significa que las condiciones temporales para crear el acto de habla preceden y exceden el momento ocasional de su enunciación. Pero hay otra razón por la que el acto de habla, que sin embargo es ilocucionario, no está ligado del todo al momento de su enunciación, y es que la pluralidad social que la aseveración designa y produce no puede reunir a todos sus integrantes en el mismo lugar para que hablen a la vez, así que es un fenómeno extendido espacial y temporalmente. Cuando la soberanía popular —el poder autolegislativo del pueblo— se «declara» o, mejor dicho, cuando esta «declara por sí sola», no lo hace exactamente en un solo momento, sino en una serie de actos de habla o en lo que yo llamaría *actuaciones performativas*, que no son únicamente verbales.

Entonces supongo que mi pregunta podría formularse del modo siguiente: ¿cuáles son las condiciones corpóreas de la enunciación del «Nosotros, el pueblo»? ¿Cometemos un error si separamos lo que decimos libremente de la propia libertad de reunión, de cómo se articula esta? Yo propongo concebir la reunión de cuerpos como una actuación performativa, y por eso sugiero que: *a*) la soberanía popular es un ejercicio performativo, pero que *b*) no necesariamente conlleva una actuación performativa de los cuerpos, pues unas veces están reunidos en el mismo lugar y otras no. Pero primero veremos cuál es la idea de soberanía popular que el «Nosotros, el pueblo» quiere asegurarse.

Si el principio del «Nosotros, el pueblo» expresa en la Constitución que «[sostienen] unas verdades como evidentes por sí

mismas», tal como literalmente se dice en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, entonces nos enfrentamos a un problema. Una declaración performativa quiere generar unas verdades, pero si son «evidentes por sí mismas», entonces son justo la clase de verdades que no se tienen que producir. Esas verdades, bien son causadas performativamente, bien son evidentes por sí mismas, pero generar lo que es evidente por sí mismo parece algo paradójico. Podríamos decir que a esas verdades se las origina, o que las hemos encontrado en otra parte y que nosotros no las creamos. O se puede decir que las verdades de las que estamos hablando aquí tienen que ser declaradas evidentes en sí mismas para que se conozca esa evidencia que alude a ellas mismas. Dicho de otro modo, tenemos que hacerlas evidentes, lo que significa que no son evidentes por sí mismas. Si seguimos con este argumento circular, obviamente corremos el riesgo de caer en la contradicción o en la tautología, pero es que tal vez estas verdades solo se hagan evidentes en la manera en que se declaran. En otras palabras, la actuación performativa de la verdad es el modo de hacer evidente esa misma verdad, porque esta no es algo prefigurado o estático, sino que se pone en práctica o ejercita a través de una clase particular de acción colectiva. Si lo que está en juego es la propia capacidad para la acción plural en la reclamación de la soberanía popular, entonces no hay forma de *mostrar* esta verdad fuera de la actuación colectiva y siempre conflictiva que llamamos autoconstitución.

Si decimos que el sujeto colectivo se forma en el curso de su acción performativa, entonces es que no está constituido: cualquiera que fuese su forma antes del ejercicio performativo no es la misma que tiene en el momento de actuar y después de haber actuado. Entonces ¿cómo podemos entender ese movimiento de la reunión, que es duracional y conlleva formas ocasionales, periódicas o definitivas de dispersión? No es un acto solo, sino una conjunción de acciones diferenciadas, una forma de sociabilidad política que no puede reducirse a la avenencia. Cuando una multitud se expresa junta, quienes la forman tienen que estar lo suficientemente cerca entre sí para poder oírse, para captar las voces de cada persona, para marcar el ritmo y la armonía en grado suficiente, y de este modo establecer una relación auditiva y cor-

pórea con los que están realizando un acto de habla o una acción significante. Empezamos a hablar *ahora* y nos detenemos *ahora*. Empezamos a movernos *ahora*, o en un momento más o menos concreto, pero en modo alguno como un solo organismo. Intentamos pararnos todos al mismo tiempo, pero alguien deja de moverse y los demás siguen a su propio ritmo y descansan cuando quieren. La coordinación y serialidad temporal, la proximidad de los cuerpos, la variedad del público, la coordinación verbal..., todos son aspectos esenciales de la asamblea y de la manifestación. El acto de habla que enuncia «Nosotros, el pueblo» asume todos estos elementos, dándolos por supuestos; son los elementos complejos de la *ocasión* de esta enunciación, las formas no verbales de su significación.

Si intentamos tomar la verbalización como modelo del acto de habla, resulta que el cuerpo está sin duda presupuesto como órgano del habla: es una condición orgánica y además el vehículo del habla. El cuerpo, al hablar, no se transmuta en pensamiento puro, pero sí que representa las condiciones orgánicas de la verbalización; es decir, que, como apunta Shoshana Felman, el acto de habla provoca siempre algo más y algo distinto de lo que en realidad está diciendo. Así como no hay actos de habla puramente lingüísticos separados de los actos del cuerpo, tampoco hay ningún momento puramente conceptual en el pensamiento que prescindiera de su propia condición orgánica. Y esto quiere decir que cuando se dice «Nosotros, el pueblo», tanto si se enuncia en la calle como si está escrita, esta expresión alude a una asamblea en el acto de designarse y formarse a sí misma. Actúa sobre sí misma en el momento en que actúa, y lleva incorporada la condición corpórea de la pluralidad, aunque no esté presente cuando se formula el enunciado. Esta condición de los cuerpos, plural y dinámica, es una dimensión constitutiva de esa ocasión.

El carácter corporeizado del pueblo tiene bastante importancia en lo que respecta al tipo de reivindicaciones que se plantean, ya que sucede con harta frecuencia que las necesidades básicas del cuerpo no se ven satisfechas debido a la devastación de nuestros modos de vida. Puede parecer ofensivo esto de hablar de las «necesidades elementales del cuerpo» desde el punto de vista teórico, como si estuviéramos invocando un sentido ahistórico del

cuerpo con el fin de plantear reivindicaciones morales y políticas acerca de la igualdad y la distribución equitativa de los bienes públicos. Pero menos aceptable sería negarse a hablar de ellas por miedo a caer en un sinsentido teórico. No creo que la cuestión se reduzca a aceptar una versión u otra del cuerpo en lo que respecta a la historia, porque incluso la concepción histórica tiene sus rasgos invariantes, y si se enfoca el cuerpo desde el punto de vista universal es preciso atenerse a formaciones históricas muy específicas. De manera que, en este debate, ninguna de las dos partes sabe qué relación mantiene con la otra. Toda necesidad particular del cuerpo se puede articular históricamente de un modo o de otro, y bien puede ser que lo que llamamos *necesidad* sea justamente una expresión histórica de lo apremiante, que no por ello queda reducido a un simple efecto derivado. En otras palabras, no se puede separar la idea de necesidad corporal del esquema representacional que reconoce en términos diferenciados las diversas necesidades del cuerpo y que, muy a menudo también, no es capaz de reconocerlas siquiera. De aquí no se sigue que sean entonces plenamente ahistóricas, pero eso tampoco las convierte en efectos puros de un discurso histórico más específico. Una vez más, el cuerpo mantiene una relación quíasmica con el discurso, es decir, que el cuerpo tiene que estar representado y que no agota todo su significado en esa representación. Además, su mayor o menor presencia en el discurso satura la representación de las necesidades en el campo del poder. También se puede considerar la producción de las necesidades tal como la planteaba Marx, y ampliada después por Agnes Heller,<sup>13</sup> sin llegar a decir que «no existe eso que llamamos necesidad». No cabe duda que podríamos utilizar otros términos y seguir el carácter productivo de las palabras para ampliar el fenómeno, pero seguiríamos hablando de algo, aunque no haya forma de llegar a ese algo sin el lenguaje, aunque transformemos siempre ese algo empleando el lenguaje que empleamos. Por tanto, la noción de *necesidades* respondería siempre a un sentido de apremio o urgencia existencial que ya ha sido transformado lingüísticamente y que no queda bien captada en estos sinónimos ni en otros distintos.

Algo similar sucede con la referencia a lo *orgánico*, que es ine-

ludible y a la vez controvertida: lo puramente orgánico no es más recuperable que lo puramente conceptual, si lo entendemos como algo no orgánico. Los dos conceptos aparecen siempre organizados de alguna manera, no dentro de una sustancia metafísica concreta, sino como un conjunto de relaciones, gestos y movimientos que constituyen el sentido social de lo *orgánico* y muy a menudo regulan sus derivaciones metafísicas. Cabe preguntarse entonces qué otros tipos de acciones e inacciones corporales, de gestos, movimientos y modos de coordinación y organización son los que condicionan y constituyen el acto de habla, que ya no se entendería restrictivamente como verbalización. Los sonidos no son sino un modo para significar en común: se canta, se corean consignas, se hacen declaraciones, se golpean cazuelas o tambores, se dan golpes contra una prisión o un muro de separación. ¿Y cómo *hablan* todos estos actos incorporando un sentido distinto de lo orgánico y de lo político, una idea que podría entenderse como la actuación performativa de la propia asamblea?

Cuando todos los que se enfrentan a la precariedad en ascenso toman las calles y empiezan sus declaraciones con «Nosotros, el pueblo», están afirmando que ellos, los que aparecen y hablan en ese lugar, se identifican como «el pueblo». Están allí luchando contra el olvido. La frase no implica que quienes se aprovechan de la situación no son «el pueblo», y tampoco implica necesariamente un sentido sencillo de inclusión, como si dijeran «Nosotros también somos el pueblo». Lo que puede indicar es que ellos *todavía* son el pueblo; es decir, que persisten y que no han sido destruidos aún. También puede ser una forma de expresar igualdad en vista de que la desigualdad se extiende cada vez más; no es algo que se manifieste por el simple hecho de enunciar esas palabras, sino corporeizando la igualdad hasta donde sea posible, constituyendo una asamblea de personas sobre los fundamentos de la igualdad. Se podría decir que la igualdad está afirmada en términos experimentales y provisionales en medio de la desigualdad, pero los críticos responderán que es algo inútil, que carece de sentido, porque no son más que actos simbólicos,

mientas que la verdadera igualdad económica sigue campando a sus anchas y hasta se ha convertido en algo más elusivo para quienes han contraído deudas astronómicas y no tienen posibilidad de conseguir empleo en el futuro. Y sin embargo parece que la corporeización de la igualdad en las prácticas de la asamblea, la insistencia en la interdependencia y en una distribución justa de las tareas, la noción de un campo mantenido de manera mancomunada, «los comunes», todo ello empieza a poner en el mundo una versión de la igualdad que rápidamente está desapareciendo de otros círculos. No se trata aquí de contemplar el cuerpo como un simple instrumento de la reclamación política, sino que más bien dejamos que este cuerpo, el conjunto de los cuerpos reunidos, se convierta en la precondition de todas las reivindicaciones políticas.

De hecho, en la política de la calle que se ha venido practicando en los últimos años, en el movimiento Occupy, en los primeros momentos de la plaza Tahrir, en la Puerta del Sol, en el parque Gezi y en el movimiento brasileño de las favelas, en todos ellos, las necesidades básicas del cuerpo estaban en el centro de la movilización política: *estas necesidades estaban representadas en la escena pública antes que cualquier reivindicación política*. Frente a una situación dominada por las fuerzas de la privatización, los servicios públicos en retroceso y los ideales de lo público devastados por las formas neoliberales de la racionalidad, los cuerpos necesitan alimento y cobijo, protección frente a las lesiones y la violencia, amén de libertad para moverse, para trabajar, para acceder a los servicios sanitarios; y no solo eso: los cuerpos necesitan a otros cuerpos para su sostén y su supervivencia.<sup>14</sup> La edad cuenta, por supuesto, de la misma manera que en los cuerpos también es importante su condición física, si tienen alguna discapacidad, ya que, en todas las formas de dependencia a que están sometidos, necesitan de otras personas, pero también de sistemas sociales de apoyo que son tanto humanos como técnicos.

Es precisamente en este mundo en que los sostenes de la vida corporal de un número creciente de personas son cada vez más precarios donde surge esa congregación de cuerpos reunidos en el pavimento, en el barro o junto al muro que los separa de su país; esa asamblea, que puede incluir a participantes virtuales,



todavía asume un conjunto de localizaciones interconectadas para una pluralidad de cuerpos. Y en este sentido podría decirse que los cuerpos pertenecen al pavimento, a la tierra, a la arquitectura y a la tecnología por medio de la cual viven y se mueven, trabajan y desean. Aunque hay quien dice que esos cuerpos activos y reunidos en la calle constituyen una multitud poderosa y en ebullición constante, que son en sí mismos una acción o acontecimiento propio de la democracia radical, yo no comparto del todo esta opinión. Cuando las personas cortan amarras con el poder establecido, ponen en marcha la voluntad popular, aunque para saberlo con certeza tendríamos que saber quiénes rompen con el poder y dónde están, y quiénes no rompen y dónde están. Al fin y al cabo hay muchas clases de multitudes en ebullición a las que no deseo respaldar (aunque no les negaría el derecho de reunión), y entre ellas figurarían las concentraciones revanchistas y antisemitas, racistas o fascistas, además de formas violentas de movimientos contrarios al parlamentarismo. No me interesa tanto la vitalidad de que gozan esas multitudes activas o cualquier fuerza naciente y prometedora de vida que parece pertenecer a la acción colectiva; en realidad, lo que más me interesa es apoyar una lucha que defienda unas condiciones de vida más favorables frente a la precariedad impulsada sistemáticamente y frente a las formas de indigencia racial. El objetivo final de la política no es simplemente el levantamiento conjunto (aunque puede ser un momento esencial en la intensidad afectiva de una lucha más amplia contra la precariedad); de ahí surge un sentido renovado del «pueblo», un sentido vivido, si bien es cierto que en ocasiones, para los propósitos del cambio democrático radical (que yo apoyo), es importante emerger juntos de manera que se reclame la atención del mundo hacia la posibilidad de tener una vida vivible para todos. Porque una cosa es sentirse vivo o afirmarse como ser viviente y otra muy distinta decir que ese fugaz sentido de la vida es todo lo que podemos esperar de la política. Sentirse vivo no es lo mismo que luchar por un mundo en el que la vida sea vivible para todos aquellos que todavía no han sido valorados como seres vivos.

Aunque entiendo que ha de haber algo que mantenga a esos grupos unidos —reivindicaciones comunes, una percepción com-

partida de la injusticia y la inviabilidad de la vida, la prometedorra posibilidad del cambio—, hay también un deseo de instaurar en el lugar una nueva relacionabilidad. Estas movilizaciones plantean sus reivindicaciones a través del lenguaje, de la acción, de la gestualidad y el movimiento; uniendo las manos, negándose a moverse, estableciendo modalidades corporales de obstrucción a la policía y a las autoridades. Un movimiento dado podrá moverse dentro y fuera del espacio donde se halla presente, dependiendo de sus estrategias y de las amenazas policiales y militares a las que deba hacer frente. Sin embargo, los cuerpos forman en todos estos casos redes de resistencia conjunta, lo cual nos recuerda que los cuerpos que son agentes activos de resistencia tienen sobre todo necesidad de apoyo. Cuando se resiste, la vulnerabilidad no se transforma precisamente en agencia: es la condición de la resistencia, una condición de la vida de la cual surge, la condición que, representada como precariedad, ha de ser combatida y que está realmente combatida. Es algo distinto a la debilidad o la victimización, ya que, en el ámbito de lo precario, la resistencia tiene que mostrar las dimensiones abandonadas o no sostenidas de la vida, pero además hay que movilizar la vulnerabilidad como una forma deliberada y activa de resistencia política, una exposición del cuerpo al ámbito del poder en la acción colectiva de la resistencia.

Si en la esfera política el cuerpo fuera por definición activo —siempre autoconstituyéndose, nunca constituido—, entonces no tendríamos que luchar por las condiciones que permiten al cuerpo actuar libremente en pro de la justicia social y económica. Esa lucha asume que los cuerpos están constreñidos y que se les puede constreñir. La condición de la vulnerabilidad corporal sale a la luz en esas asambleas y coaliciones públicas que quieren hacer frente a la precariedad en expansión. Por lo tanto es de vital importancia entender la relación que existe entre la vulnerabilidad y esas formas de actividad que inciden en nuestra supervivencia, nuestro desarrollo y nuestra resistencia política. Es más, en el momento en que aparecemos en la calle como sujetos activos quedamos expuestos, somos vulnerables al daño y las lesio-

nes, vengan de donde vengan. Esto nos sugiere que hay movilizaciones intencionadas o expresas de la vulnerabilidad a las que sería más apropiado describir como exposición política.

Por último, no olvidemos que toda reivindicación que se plantea en la escena pública está amenazada por la prisión y anticipa la prisión misma. Dicho de otro modo, en el parque Gezi y en algunas calles de Turquía, aparecer en la escena pública es arriesgarse a ser detenido y encarcelado. A los médicos que acuden a la escena para auxiliar a los manifestantes se los arresta por intentar hacer algo así. A los abogados que quieren defender el derecho de reunión y el derecho a la libre expresión se los detiene y arresta; y a quienes trabajan para organizaciones que defienden los derechos humanos y que quieren llevar a instancias internacionales esa manifiesta conculcación de derechos también se los detiene o se los amenaza con el arresto. A todos los que desde los medios de comunicación quieren dar a conocer lo que está sucediendo se los somete a la censura, se los detiene y arresta. Cualquiera que sea el lugar donde se reclame el espacio público, las personas que plantean semejante reivindicación se arriesgan a ser detenidas, heridas o encarceladas por la policía. Por eso cuando pensamos en las asambleas públicas, tenemos siempre en mente el poder de la policía, que, o bien deja que tengan lugar, o bien impide su realización; y nos ponemos en guardia ante el momento en que el Estado empieza a atacar a las personas que supuestamente representa, por lo que se establece un paso forzoso del espacio público a la prisión. El espacio público queda definido en la práctica por ese traslado forzoso. Como consecuencia, las formas de solidaridad con los prisioneros políticos —y de hecho, con cualquier persona encarcelada injustamente— implican que esa solidaridad tiene que darse a través de la esfera pública y de la esfera del confinamiento. Los prisioneros son justamente personas a las que se niega la libertad de reunión y el acceso al espacio público. Así pues, el mismo movimiento del gobierno que privatiza espacios públicos y permite la privatización que está teniendo lugar en la preservación de los bienes públicos y los derechos públicos es un movimiento que quiere establecer el control de la policía sobre el espacio público. Para ello, nada resulta más efectivo que el encarcelamiento de quienes rei-

vindican su derecho al espacio público, atacando y repeliendo a los manifestantes que tratan de reclamar la esfera pública para las personas. Esta es una de las formas de entender el arresto y detención de quienes se han enfrentado al Estado cuando este libra su guerra por el espacio público.

Si la privatización tiene como objetivo la destrucción del espacio público, entonces la prisión es la forma definitiva de impedir el acceso a la esfera pública. Por ello podría decirse que la prisión y el Estado trabajan juntos para mantenernos fuera de los lugares a los que sabemos que pertenecemos. Nadie puede tener en solitario el derecho a participar en reuniones y asambleas públicas. Cuando cualquiera de nosotros reclama este derecho, tal y como debemos hacer, tiene que hacerlo junto con otras personas, sorteando diferencias y desacuerdos, y en solidaridad con quienes ya han perdido ese derecho o con los que nunca lo han visto reconocido en la esfera pública. Esto es especialmente cierto en el caso de aquellas personas que se hacen presentes en la calle sin permiso, de las que se enfrentan a la policía, a los comandos militares o a las fuerzas de seguridad sin ningún arma, de aquellos que muestran su condición transgénero en ambientes transfóbicos, de todos los que carecen de documentación legal en países que criminalizan a los que reclaman sus derechos de ciudadanía. Estar privado de protección no es quedar reducido a «nuda vida», sino más bien una forma concreta de exposición política y de lucha potencial que hace a las personas vulnerables, e incluso frágiles, y al mismo tiempo potencial y activamente desafiantes, e incluso revolucionarias.

Los cuerpos que se reúnen en asamblea para designarse y constituirse a sí mismos como «el pueblo» escogen esas formas de abstracción que actúan como si las necesidades sociales y corpóreas de la vida pudieran ser destruidas por las medidas neoliberales y por esa racionalidad mercantil que dice actuar en nombre del bien público. Participar en una asamblea que se opone a esta privación es justamente activar los cuerpos para los cuales se plantean tales demandas, y esto quiere decir que a veces se hacen las reivindicaciones de una manera distinta a la que pretendemos. Para plantear tales reclamaciones por los demás no tenemos que conocer a cada uno de esos otros o deliberar por

adelantado, puesto que no hay cuerpo que sea verdaderamente posible sin esos otros cuerpos; podría decirse que está unido a ellos físicamente o en nombre de un concepto distinto de democracia que demanda nuevas formas de solidaridad, tanto en la calle como fuera de ella.

Desde mi punto de vista, las asambleas de esta naturaleza solo pueden tener éxito si adoptan los principios de la no violencia. En el enfrentamiento con la violencia es importante que tengan lugar actos corporeizados de carácter ejemplar, y tales acciones son las que han de definir a todo movimiento que defienda los derechos de reunión y de asamblea en la esfera pública. Al plantear esto me veo obligada a explicar cómo se corporeiza un principio; voy a intentar mostrar qué es lo que quiero decir con esta corporeización de las reivindicaciones, pero al mismo tiempo me siento obligada a mostrar cómo se puede lograr la resistencia no violenta a la violencia (asunto este que abordaré en extenso en otro contexto). Lo que deseo subrayar en la no violencia es que no se trata solo de pensar teóricamente un principio, sino de adoptarlo en el comportamiento de uno, e incluso instalarlo en nuestros deseos; podría decirse que se trata de ceder ante el principio. Actuar de manera no violenta es algo más que contener los impulsos agresivos: más bien es una lucha activa contra una forma cultivada de limitación que adopta una modalidad corpórea y colectiva.

La resistencia no violenta necesita de un cuerpo que aparezca, que actúe, y que con sus acciones quiera dar forma a un mundo distinto de aquel que combate; y esto significa que ha de combatir la violencia sin reproducirla en sus propios términos. No basta con decir no a un mundo violento, sino que hay que elaborar el yo y su relación con el mundo de una manera distinta, con el fin de corporeizar, aunque sea provisionalmente, la alternativa por la que se lucha. ¿Podría decirse entonces que la resistencia no violenta es performativa? ¿Y que no es violenta la acción, la actividad que está en marcha?; y si es así, ¿cuál es su relación con la pasividad? La resistencia pasiva es una de las formas de la acción no violenta, pero esto no implica que todas las formas de acción no violenta puedan reducirse a la resistencia pasiva.<sup>15</sup> La idea de tumbarse delante de un tanque o quedarse parado ante

la policía sin hacer nada conlleva una capacidad que es trabajada por el individuo para mantener una posición concreta. Puede dar la impresión de que el cuerpo parado ha renunciado a su capacidad de acción, pero con su peso y su obstrucción física persiste en su pose. La agresión no está erradicada sino que se la ha trabajado, y esto es algo que se puede observar en el cuerpo cuando se queda de pie, cuando cae, cuando se agacha, se detiene, permanece en silencio, acepta el apoyo de otros cuerpos que él mismo apoya. De esta idea del cuerpo sostenido y a la vez sosteniendo a otros surge un concepto de la interdependencia corporal que se pone en escena y que nos muestra que la resistencia no violenta no debe reducirse a los actos heroicos de carácter individual. Hasta el individuo que va al frente del movimiento sigue esa línea no violenta, en parte porque está apoyado por los otros.

¿Se podría decir que estos son actos públicos de autoconstitución en los que el yo no es este o aquel individuo, sino una distribución social del yo animado e interdependiente provisto de capacidades, de libertad de expresión, de libertad de movimiento y reunión, que invoca y produce cuerpos que manifiestan su derecho al trabajo, a la vivienda y al sustento?

Son muchas las dificultades que se nos plantean a la hora de hacer realidad este ideal. Para empezar no siempre se puede definir la no violencia con certeza. En realidad, toda definición de la no violencia es una interpretación de lo que es esta o de lo que debería ser. Esto hace que surjan constantemente problemas: una visión modélica sobre la no violencia puede a veces ser interpretada como violenta, y cuando esto sucede, quienes hacen tal interpretación consideran que están en lo cierto, y que aquellos que sustentan su acción sobre semejante visión están completamente equivocados. Cuando lo no violento se interpreta como fruto de la violencia, por regla general es algo que se ha construido como un pretexto o excusa para encubrir fines o impulsos de carácter violento, y por lo tanto como una treta o una forma de no compromiso que en la práctica permite prevalecer a aquellos que la imponen. Puede que uno crea estar implicándose en la no violencia y al cabo caiga en la cuenta de que esa acción en la que participa tiene características o consecuencias de carácter violento o entra en una zona gris, sobre todo cuando se utiliza la fuerza

con fines de autodefensa. Pero el desconocimiento sobre el verdadero alcance de nuestras acciones debe distinguirse de las formas activas de deformar la acción merced a las cuales se trata de renombrar la no violencia como violencia.

Se podrían tener en cuenta tácticas tales como las huelgas en los centros de trabajo, las huelgas de hambre en las prisiones, los paros laborales, las ocupaciones no violentas de edificios oficiales o del gobierno cuyo carácter privado está siendo cuestionado, así como sanciones y boicots de diversos tipos, incluidos los culturales y del consumo; pero también cabe considerar las asambleas y peticiones públicas, las formas de no reconocer a una autoridad ilegítima o de negarse a abandonar instituciones que han sido cerradas de modo ilegítimo. Lo que tiende a unificar estas acciones —o inacciones, según la interpretación que se adopte— es que todas ellas ponen en cuestión la legitimidad de unas políticas o unas acciones concretas, o la legitimidad de una forma específica de gobierno. Y sin embargo, en la medida que hacen un llamamiento en pro del cambio en la policía, en la formación estatal o en el gobierno, a todas estas acciones se las puede llamar *destructivas*, puesto que están exigiendo una alteración sustancial del *statu quo*. Pero si la anulación de una medida política o la exigencia de formar un Estado sobre una base legítima son tachadas de violentas o, incluso, de *terroristas*, entonces se ha producido una confusión fatal que nos impide nombrar la acción no violenta en el contexto de las luchas democráticas.

Como decía Gandhi, siguiendo las enseñanzas de Thoreau, la desobediencia civil de carácter no violento es «una infracción de la sociedad civil de normas legales que son inmorales». <sup>16</sup> Conforme a esta visión, una ley o una norma legal puede ser considerada amoral, equivocada desde el punto de vista moral, y en tal caso pasa a ser objeto legítimo de una acción civil. De manera que la norma es desobedecida, pero como es amoral (o inmoral), la desobediencia está justificada. Desobedecer una norma o ley pública que sea inmoral es un derecho civil, ya que la ley es responsable de esas formas de la moralidad que Gandhi entiende que estructuran la vida de la sociedad civil. Naturalmente siempre podríamos preguntarnos si la moral respalda los derechos

civiles en la forma que Gandhi asume, pero parece importante aceptar su perspectiva general. Hay modos de cuestionar la legitimidad que a veces adoptan explícitamente la forma de actos de habla; en otras ocasiones dependen de la dimensión expresiva de la acción plural y corporeizada o de la negativa a actuar. Cuando se apoyan en la acción plural y corporeizada, necesitan de la agencia de los cuerpos, y puede darse el caso de que, cuando la policía o las fuerzas de seguridad o del ejército tratan de dispersar y poner fin a una asamblea no violenta, esta entre en contacto directo con otros cuerpos, con cuerpos que quizás están haciendo uso de objetos o de armas que pueden provocar daños físicos. Quienes se declaran en huelga de hambre asumen el riesgo de las lesiones y la coerción física, ya que el prisionero que se niega a comer, por ejemplo, no se niega a obedecer una regulación obligatoria, sino que deja de reproducirse a sí mismo como prisionero. De hecho, la prisión necesita la reproducción física del prisionero para ejercer su modalidad particular de la fuerza. En otras palabras, la acción no violenta a veces tiene lugar en el campo de fuerza de la violencia, y este es el motivo por el que la no violencia nunca está en una posición prístina de indiferencia, es decir, una posición desvinculada de la escena de la violencia. Antes al contrario: hay ocasiones en que la no violencia se presenta en la propia escena de la violencia. Alguien que camina tranquilamente por la calle no está participando de algo violento ni practicando tampoco la no violencia. Esta entra en juego en el momento en que aparece la amenaza de la violencia: es una manera de contenernos a nosotros mismos y de comportarnos con los demás en un espacio potencialmente conflictivo o que ya está en pleno conflicto. Ahora bien, esto no significa que la no violencia sea solamente reactiva: puede ser un modo de abordar una situación, e incluso de vivir en el mundo, una práctica diaria de atención plena al carácter precario de los seres humanos.

Justamente porque la no violencia es un modo deliberado de contener un yo corporeizado frente al conflicto, o que se encuentra en medio de las provocaciones o las exhortaciones del propio conflicto, es preciso instar a una práctica de la no violencia que preceda y anticipe el momento de la decisión. Esta forma de con-



tenerse uno mismo, esta postura reflexiva, está mediada por convenciones históricas que actúan como una base reconocible para la acción no violenta. Aunque parezca un acto solitario, la no violencia está mediada socialmente y depende de la persistencia y reconocimiento de las convenciones que gobiernan las formas no violentas de la conducta.

Como es natural, hay personas que rompen con todo y prefieren utilizar métodos violentos, o que participan en asambleas no violentas con la intención de apartarlas de sus objetivos, y a tales individuos debe combatírseles también. La violencia es una posibilidad inherente a toda asamblea, no solo porque la policía generalmente se mantiene a la espera y porque hay facciones violentas que quieren dominar las asambleas no violentas, sino porque ninguna asamblea política puede superar por completo sus propios antagonismos constitutivos. Lo que se ha de hacer es encontrar una manera de trocar el antagonismo en una práctica no violenta. Pero la idea de que podríamos encontrar y habitar una región pacífica de la subjetividad política infravalora la continua y apremiante tarea que supone articular la agresión y el antagonismo dentro de la esencia de la contestación democrática. No se puede desarrollar la no violencia si no se trabaja la agresión de manera táctica y responsable dentro de los modos corporeizados de la acción. Podemos imitar los gestos de la violencia, pero no para significar lo que deseamos hacer, sino para señalar la furia que sentimos y la furia que limitamos y transfiguramos en expresión política corporeizada. Existen muchas formas de ser activos sin causar ningún daño, y estas son sin duda las que tenemos que adoptar.

Al final es muy probable que no se puedan concebir las tácticas de la no violencia fuera de su contexto histórico. No es una regla absoluta, pero quizás puedan definirse mejor como un *ethos*; de hecho, toda táctica lleva un *ethos* implícito. Porque la no violencia es un *ethos* y a la vez una *táctica*; y esto significa que movimientos no violentos tales como los boicots y las huelgas no pueden ser simplemente hacer la guerra por otros medios. Para que sean alternativas sustanciales a la guerra tienen que mostrarse a sí mismos, porque solo a través de la manifestación de su reclamación ética se puede ver el valor político de tal posición.

No es una demostración fácil de hacer cuando hay personas que solo interpretan la táctica como odio y como una forma de hacer la guerra por otros medios. Esta es sin duda una de las razones por las que la no violencia no solo se establece a través de nuestras acciones, sino por medio de la forma que estas presentan, lo cual quiere decir que necesitamos de los medios que nos permitan reconocer la no violencia como tal.

## ¿SE PUEDE LLEVAR UNA BUENA VIDA EN MEDIO DE UNA MALA VIDA?

Quisiera volver aquí a una cuestión planteada en su momento por Adorno y que hoy en día sigue vigente para nosotros. Se trata de un tema al que vuelvo de vez en cuando y que se nos presenta de manera recurrente. No es una cuestión a la que pueda responderse fácilmente y desde luego no resulta fácil tampoco escapar a su exhortación. Adorno ya nos había señalado en *Minima moralia* que «*es gibt kein richtiges Leben im falschen*» («no se puede vivir correctamente la vida equivocada»),<sup>1</sup> pero eso no quiere decir que haya desesperado de ver realizados los principios morales. En realidad nos enfrenta a la cuestión de cómo se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida. Adorno destaca lo difícil que resulta para el sujeto encontrar la forma de perseguir una vida buena para sí mismo, en tanto ser individual, en el contexto de un mundo estructurado por la desigualdad, la explotación y algunas formas de anulación del individuo. Este sería el planteamiento inicial a partir del cual voy a reformular la cuestión planteada por Adorno. Sin embargo, tal y como yo la expongo aquí, no se me escapa que es una cuestión que adquiere una nueva formulación en función del momento histórico en que se expresa. Así pues, al plantear esta cuestión tenemos, en principio, dos problemas. El primero sería dilucidar cuál es la mejor manera de vivir nuestra propia vida, ya que podría decirse que llevamos una buena vida en un mundo en el que son muchos los que quedan estructural o sistemáticamente excluidos de tal posibilidad, o en el que la buena vida no es más que una frase sin sentido o que parece denotar un modo de vida que en cierto sen-

tido es bastante malo. El segundo problema sería qué forma adopta esta cuestión hoy en día para nosotros. O dicho de otro modo, ¿cómo condiciona y define al momento histórico actual la forma en que esta cuestión se plantea?

Antes de continuar mi exposición he de examinar bien los términos que estoy utilizando. No olvidemos que, a fin de cuentas, *la buena vida* es una expresión controvertida, ya que existen distintas visiones de lo que podría ser «la buena vida» (*das richtige Leben*). Muchos la identifican con el bienestar económico, con la prosperidad e, incluso, con la seguridad; pero es sabido que quienes no llevan una buena vida pueden estar disfrutando también del bienestar material y de la seguridad. Y esto es aún más claro en el caso de quienes disfrutan de una buena vida gracias a la explotación del trabajo de los demás o del aprovechamiento de un sistema económico que afianza algunas formas de desigualdad. Por tanto, la *buena vida* ha de ser definida en términos más amplios, de modo que no presuponga o implique la desigualdad, y además debe estar en consonancia con otros valores normativos. Si confiamos en que sea el lenguaje ordinario el que nos diga qué es la buena vida, entonces caeremos ineludiblemente en la confusión, ya que esta expresión nos conduce a modelos de valores contrapuestos.

De hecho, en un primer momento se podría llegar a la conclusión de que la *buena vida* pertenece a una antigua formulación aristotélica, ligada a expresiones individuales de la conducta moral, o bien es una expresión que ha estado demasiado contaminada por el discurso comercial y se ha convertido en un término útil para los que quieren pensar la relación existente entre la moral, o la ética en sentido amplio, y la teoría social y económica. Cuando Adorno se pregunta si es posible llevar una buena vida en medio de una mala vida, se está planteando cuál es la relación entre la conducta moral y las condiciones sociales, pero sobre todo, en un sentido más amplio, se pregunta cuál es la relación que mantiene la moral con la teoría social. De hecho quiere saber también de qué manera las operaciones de poder y dominación consiguen alterar o entrar en nuestras reflexiones acerca de cómo podemos llevar una buena vida. Como él mismo dice: «*Das ethische Verhalten oder das moralische oder unmora-*

*liche Verhalten immer ein gesellschaftliches Phänomen ist—das heist, da es überhaupt keinen Sinn hat, vom ethischen und vom moralischen Verhalten unter Absehung der Beziehungen der Menschen zueinander zu reden, und da das rein für sich selbst seiende Individuum eine ganz leere Abstraktion ist* («La conducta ética o la conducta moral o inmoral es siempre un fenómeno social; es decir, que en ningún caso puede hablarse de la conducta ética y moral en términos separados de las relaciones que mantienen los seres humanos con los demás, ya que un individuo que existe solamente para sí mismo es una abstracción vacía»).^2 Y más adelante apunta: «*Die gesellschaftlichen Kategorien bis ins Innerste der moralphilosophie sich hinein erstrecken*» («Las categorías sociales se introducen en la misma fibra de la filosofía moral»).^3 Y ya en la última frase de su *Probleme der Moralphilosophie* concluye: «*Kurz, also was Moral heute vielleicht überhaupt noch heissen darf, das geht über an die Frage nach der Einrichtung der Welt—man könnte sagen: die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik selber heute im Bereich des zu Verwirklichenden gelegen wäre*» («Todo lo que hoy en día podríamos llamar moral se nos plantea en la cuestión de cómo está organizado el mundo: se podría decir que la pregunta por la buena vida es la pregunta por la forma correcta de la política, si es que tal forma se encuentra en el ámbito de lo que pueda alcanzarse en la actualidad»).^4 Por lo tanto tiene sentido preguntarse cuál es la configuración de la *vida* que entra en juego en la cuestión de cómo se puede mejorar nuestra manera de vivir. Si me planteo cuál es la forma de vivir bien o cómo se puede llevar una buena vida, se diría que no solo recurro a las ideas sobre el bien, sino también a ideas sobre lo que está vivo y lo que es la vida. Si me pregunto qué clase de vida debo llevar, entonces debo tener una percepción de mi vida, y esta debe presentarse ante mí como algo que yo podría dirigir, no como algo que me lleva. Y sin embargo está claro que no puedo *dirigir* todos los aspectos del organismo vivo que soy, aunque me vea obligada a preguntarme cómo podría yo dirigir mi vida. ¿Cómo vamos a llevar una vida cuando hay procesos vitales que no pueden ser asumidos, o cuando solo algunos aspectos de la vida pueden ser dirigidos o formados de un modo reflexivo o delibe-

rado mientras que otros están claramente excluidos de tal posibilidad?

Si la pregunta por cómo voy a llevar una buena vida es una de las cuestiones básicas de la moral, e incluso quizás su cuestión definitoria, entonces parecería que la moralidad está desde el comienzo unida a la biopolítica. Cuando hablo de biopolítica me refiero a esos poderes que organizan la vida, o que incluso disponen de las vidas exponiéndolas de manera diferenciada a la precariedad, lo cual forma parte de una gestión más amplia de las poblaciones a través de medios gubernamentales y no gubernamentales, y que establece medidas destinadas a una valoración diferenciada de la vida. Al preguntarnos por la buena vida, estamos abordando ya estas formas de poder. La cuestión más individual en lo que respecta a la moral —¿cómo vivir esta vida que es mía?— está ligada a aspectos de la biopolítica que se condensan en preguntas tales como: ¿de quiénes son las vidas que importan? A aquellos cuyas vidas carecen de importancia, ¿se los reconoce como seres vivientes, o solo cuentan de un modo ambiguo como algo vivo? De tales interrogantes se deduce que no podemos dar por sentado que todos los seres humanos sean reconocidos como sujetos merecedores de derechos y de protección, como seres dotados de libertad y de un sentido de la pertenencia política; más bien al contrario: es una condición que debe estar asegurada por medios políticos, y que cuando es negada, ha de quedar manifiesta. Por ello he sugerido que para entender cómo se reparte de manera diferenciada ese estatus o condición de sujeto es preciso preguntarse por quiénes son aquellos cuyas vidas son dignas de duelo y quiénes son los que no pueden ser llorados. La gestión biopolítica de los que no son dignos de duelo resulta crucial a la hora de abordar la cuestión de cómo llevo yo esta vida. ¿Y cómo vivir mi existencia en el marco de la vida, de las condiciones de lo vivo, que nos estructuran en la actualidad? Porque lo que aquí se debate es el interrogante siguiente: ¿de quiénes son las vidas que ya no se consideran vida, o que solo parcialmente tienen esta condición, o que están ya muertas o ausentes, antes de que se haya dado ninguna forma explícita de destrucción o abandono?

Esta es desde luego una cuestión que resulta mucho más ade-

cuada para ciertas personas, concretamente para aquellos que ya se perciben a sí mismos como una clase de seres prescindibles, que en un plano afectivo o corpóreo ya se percatan de que su vida *no* merece salvaguardia ni protección ni valor alguno. Son los que entienden que no van a ser llorados cuando pierdan la vida, y para los que la afirmación «No voy a ser llorado» se vive activamente en el momento presente. Si resulta que no puedo tener la certeza de que en el futuro vaya a tener comida y cobijo, o de que haya una red o estructura social que me recoja si caigo, entonces paso a integrar las filas de quienes no son llorados. Esto no significa que no haya quien lamente mi destino, o que los indignos de duelo no tengan forma de llorar por los demás. Y tampoco significa que yo no vaya a ser llorada en un lugar en vez de en otro, o que la pérdida no sea percibida en absoluto. Pero todas estas formas de persistencia y de resistencia siguen teniendo lugar en la sombra de la escena pública, en ocasiones rompiendo y enfrentándose a esos modelos por los cuales quedan devaluadas al afirmarse su valor colectivo. De manera que, a veces, aquellos a los que no puede llorarse se juntan en las manifestaciones en que se muestra públicamente el duelo, y de ahí que en muchos países resulte difícil diferenciar el funeral de la propia manifestación.

He exagerado un tanto la situación, pero lo he hecho por un motivo. Y es que la razón por la que alguien no va a ser llorado, o que ha quedado instituido como una persona indigna de duelo, es que actualmente no existe una estructura de apoyo que sustente esa vida, lo que implica que esta queda devaluada y que no merece soporte ni protección como vida dentro del marco de los valores dominantes. El propio futuro de mi vida depende de esta condición de apoyo, de manera que si no tengo tal sostén, entonces mi vida queda establecida como algo tenue, precario, y en este sentido no merece protección frente al dolor o la pérdida y, por tanto, no es digna de ser llorada. Si solamente una vida merecedora de duelo puede tener valor como vida, y un valor que persista a lo largo del tiempo, entonces únicamente ella tendrá derecho a un apoyo social y económico, únicamente ella tendrá derecho a la vivienda, a la atención sanitaria y al empleo, a la expresión política, a las formas de reconocimiento político y a las condiciones para la agencia política. Digamos que uno ha de ser

digno de duelo antes de morir, antes de que se le plantee ninguna cuestión relativa a su abandono o su desatención, y que debe ser capaz de vivir una vida sabiendo que la pérdida de esta vida que yo soy será algo lamentado y que se tomarán todo tipo de medidas para impedir esta pérdida.

Pero si uno está vivo y al mismo tiempo se percata de que la vida que está viviendo nunca va a ser considerada una pérdida o indigna de ser perdida, precisamente porque no goza de la consideración de vida o bien se trata de una vida que ya se estima perdida, entonces ¿cómo vamos a entender este dominio de la existencia en las sombras, esta modalidad de no ser en la que pese a todo las poblaciones viven? Si se percibe que la vida de uno es prescindible e indigna de ser llorada, ¿cómo se formula la cuestión moral?, ¿y cómo tiene lugar la demanda de duelo público? En otras palabras, ¿cómo voy a tratar de llevar una buena vida si no tengo una vida de la que hablar, si la vida que pretendo llevar es considerada prescindible o está de hecho abandonada? Cuando la vida que llevo es invivible se me plantea una paradoja hiriente, porque la cuestión de cómo llevar una buena vida parte del supuesto de que *hay vidas* que uno puede llevar, es decir, que existen vidas a las que se reconoce como entes vivos y que la mía está entre ellas. De hecho, este interrogante asume asimismo que hay un *yo* que tiene la capacidad de plantear la cuestión reflexivamente, y que yo también me presento ante mí mismo, lo que significa que puedo estar presente en el campo de la apariencia que está a mi disposición. Para que esta cuestión sea viable, el individuo que pregunta debe ser capaz de perseguir o adoptar lo que se derive de su respuesta. Para que la cuestión abra un camino que *yo* pueda seguir, el mundo debe estar estructurado de tal forma que mi reflexión y mi acción no solo sean factibles sino además eficaces. Si voy a deliberar cuál es la mejor manera de vivir, entonces tengo que asumir que la vida que quiero adoptar puede ser afirmada como vida, que soy yo quien puede ratificarla como tal, aun cuando no lo sea en términos más generales, o bajo condiciones en las que no siempre resulta fácil discernir si mi propia vida queda afirmada en el ámbito social y económico. A fin de cuentas, esta vida que es mía es el reflejo de un mundo que está dispuesto de tal forma



que distribuye el valor de la vida de manera diferenciada, un mundo en el que mi vida está más o menos valorada que las de los demás. Dicho de otro modo, esta vida que es mía me devuelve el reflejo de un problema de igualdad y de poder y, en un sentido más amplio, de la justicia o injusticia de esa asignación de valor.

De manera que si esta clase de mundo, al que podríamos llamar *la mala vida*, no puede devolverme el reflejo de mi valor como ser humano, entonces debo ser crítica con todas aquellas categorías y estructuras que producen esta forma de privación y de desigualdad. En otras palabras, no puedo afirmar mi vida sin evaluar en términos críticos las estructuras que valoran la vida misma de forma diferenciada. Esta práctica de la crítica es la que liga mi propia vida a los objetos de mi pensamiento. Mi vida es esta, la que vivo aquí, en el horizonte espaciotemporal establecido por mi cuerpo; pero está también ahí fuera, implicada en otros procesos de la vida de los que yo no soy más que una unidad. Es más, está implicada en los diferenciales de poder que deciden quiénes son aquellos cuyas vidas importan más y quiénes los que importan menos en términos vitales, la vida de quien se convierte en paradigma de todo lo viviente y quien es aquel cuya vida pasa a ser una no-vida en los términos que actualmente imponen el valor de los seres vivos. Como apunta Adorno: *«Man muss an dem Normativen, an der Selbstkritik, an der Frage nach dem Richtigen oder Falschen und gleichzeitig an der Kritik der Fehlbarkeit der Instanz festhalten, die eine solche Art der Selbstkritik sich zutraut»* («Debemos mantenernos ligados a las normas morales, a la autocrítica, a la pregunta por lo correcto y lo incorrecto, y al mismo tiempo a un enjuiciamiento de la falibilidad de la autoridad a la que se ha confiado el desarrollo de esa autocrítica»).<sup>5</sup> Quizás este yo no sea consciente de lo que se le reclama, y bien puede ser que los únicos términos en que se capta a sí mismo sean aquellos que pertenecen a un discurso que precede y da forma al pensamiento sin que seamos capaces de aprehender del todo su funcionamiento y sus efectos. Pero como los valores están definidos y distribuidos a través de modos de poder cuya autoridad debe ser puesta en cuestión, me encuentro en un brete. Porque entonces ¿me establezco a mí misma en los térmi-

nos que hacen valiosa mi vida, o más bien he de criticar el orden imperante en los valores?

Así pues, aunque me pregunte cómo voy a vivir una buena vida, y esta es una aspiración importante para mí, tengo que reflexionar con suma diligencia en esta vida que es mía, que es también parte de una vida social más amplia, que está conectada a otros seres vivos, por lo que me veo envuelta en una relación crítica con los órdenes discursivos de la vida y del valor en los cuales vivo o, mejor dicho, en los que trato de vivir. ¿Y qué es lo que confiere autoridad a estos órdenes discursivos? ¿Es legítima su autoridad? Como es mi propia vida la que está en cuestión en tales interrogantes, la crítica del orden biopolítico se me presenta como algo vivo, y así como está en juego el potencial para lo viviente que tiene una buena vida, de la misma manera está ahí la lucha por la vida y la lucha por vivir en un mundo más justo. Que yo pueda llevar una vida valiosa es algo que escapa a mi decisión, porque resulta que esta vida es y a la vez no es mi vida, y es lo que me convierte en una criatura social y en un ser viviente. Por tanto, la cuestión de cómo vivir una buena vida está ya desde el principio ligada a esta ambigüedad y va unida a la práctica viva de la crítica.

Si no soy capaz de establecer mi valor en el mundo más que de una forma transitoria, entonces mi sentido de la posibilidad como tal vida es igualmente transitorio. El imperativo moral de la buena vida, y las reflexiones a que da lugar, puede a veces parecer cruel e irreflexivo a los que viven en condiciones de desesperanza; y tal vez esto nos permita entender el cinismo que en ocasiones rodea la misma práctica de la moral: ¿por qué debería yo actuar moralmente, o plantearme siquiera la cuestión de cómo vivir en mejores términos, si mi vida ya no está considerada como vida, si a mi vida se la dispensa el mismo trato que a la muerte, o si pertenezco a lo que Orlando Patterson ha llamado el ámbito de la «muerte social», justamente el término que utiliza para describir las condiciones de vida bajo la esclavitud?<sup>6</sup>

Como las formas que adoptan en nuestros días el abandono y la desposesión económicas que vienen impuestas por la institucionalización de la racionalidad neoliberal o por la producción diferenciada de la precariedad no pueden ser equiparadas con la

esclavitud, es importante distinguir entre las diversas modalidades de la muerte social. Puede que resulte imposible describir con una sola palabra las condiciones en que las vidas se vuelven invivibles, pero creo que la *precariedad*, entendida en sentido amplio, puede distinguir los modos en que la vida se hace invivible para muchas personas: están, por ejemplo, las que están presas sin posibilidad de tener un juicio justo; las que son caracterizadas como algo vivo en zonas de guerra u ocupadas, cuando están expuestas a la violencia y la destrucción sin ninguna posibilidad de salvaguarda ni de escapatoria; las que experimentan la emigración forzosa y viven en zonas límites, esperando a que se abran las fronteras, a que lleguen los alimentos, o a que se les entregue algún día su documentación legal; están también las que forman parte de esos trabajadores prescindibles y descartables para los que la expectativa de una vida estable parece cada vez más lejana, y que viven a diario en un horizonte temporal colapsado, sufriendo porque sienten en el estómago y en los huesos su futuro dañado, y tratando de sentir pero en realidad temiendo más lo que podrían sentir. ¿Cómo puede uno preguntarse cuál es la mejor manera de llevar una buena vida cuando siente que no tiene ningún poder para dirigir la vida, cuando duda de su propia existencia, cuando lucha por sentirse vivo pero a la vez teme ese sentimiento y el dolor que conlleva vivir de ese modo? En las condiciones actualmente imperantes de emigración forzosa y del neoliberalismo extendido por doquier hay poblaciones muy amplias que viven sin ningún sentido de futuro asegurado, sin sentir que pertenecen a una entidad política que persiste en el tiempo, experimentando la vida como algo dañado que forma parte de la experiencia diaria del neoliberalismo.

No quiero decir con esto que la lucha por la supervivencia vaya antes de la moralidad, o que preceda a la obligación moral misma, pues es sabido que, en condiciones de amenaza extrema, las personas se ofrecen todos los actos de apoyo que pueden. Sabemos de estas acciones por lo sucedido en los campos de concentración, según nos lo han transmitido algunos relatos extraordinarios. Robert Antelme, por ejemplo, nos describe ese acto de apoyo que supone el intercambio de cigarrillos entre quienes no tienen ninguna lengua común, pero que se encuentran unidos en

la misma condición de encierro y peligro dentro del campo. O Primo Levi, en cuya obra se nos dice que la reacción frente al otro puede simplemente adoptar la forma de la escucha y el registro de los detalles de la historia que el otro podría contar, permitiendo que su relato forme parte de un archivo incuestionable, el que deja rastros imperecederos de esa pérdida que ha de ser obligatoriamente llorada. O Charlotte Delbo, que nos muestra cómo se ofrece súbitamente a otra persona el último pedazo de pan que uno tiene y que necesita desesperadamente para sí. Y sin embargo, en estos mismos relatos aparecen también individuos que nunca extenderán la mano al otro, que se guardarán el pan y los cigarrillos para ellos solos, y que a veces sufrirán la angustia de privar al otro de lo suyo cuando se hallan sometidos a unas condiciones de una indigencia extrema. Dicho de otro modo, cuando imperan condiciones de peligro máximo y precariedad exacerbada, el dilema moral no deja de existir; de hecho, persiste justamente en la tensión que se da entre querer vivir y querer tener una forma concreta de vida con los demás. Uno tiene maneras nimias y vitales de «llevar una vida», como cuando repite o escucha esa historia, cuando afirma que cualquiera de estos momentos puede servir para reconocer la vida y el sufrimiento del otro. Hasta la pronunciación de un nombre puede llegar a ser una forma de reconocimiento extraordinario cuando uno se ha visto privado de su propio nombre o este ha sido sustituido por un número o no se le nombra en modo alguno.

En un texto sobre el pueblo judío, en el cual se expresa en términos hartamente controvertidos, Hannah Arendt dejó bien establecido que los judíos no podían limitarse a luchar por sobrevivir, y que la supervivencia no puede ser el objetivo o el fin de la vida misma.<sup>7</sup> Citando a Sócrates insiste en que debe diferenciarse entre el deseo de vivir y el deseo de vivir bien o, mejor dicho, el deseo de vivir una buena vida.<sup>8</sup> Para Arendt, la supervivencia no es, y no debe ser nunca, un objetivo en sí misma, puesto que la vida no es un bien intrínseco. Solo la buena vida hace de la vida algo digno de ser vivido. Ella resuelve el dilema socrático sin ningún problema, aunque posiblemente demasiado rápido, o por lo menos eso considero yo. No estoy segura de que su respuesta pueda funcionar, y tampoco creo que pueda llegar siquiera a funcio-

nar. Según Arendt, la vida del cuerpo tiene que estar separada de la vida del espíritu, y ese es el motivo por el que en *La condición humana* distingue las esferas pública y privada. A la privada pertenecen el ámbito de la necesidad, la reproducción de la vida material, la sexualidad, la vida, la muerte y lo transitorio. Considera que esta debe servir de apoyo a la esfera pública de la acción y el pensamiento, pero desde su punto de vista la política se define por la acción, incluyendo aquí el sentido activo del habla. Lo verbal se convierte entonces en la acción del espacio deliberativo de la política, que tiene lugar en la escena pública. Quienes entran en la esfera pública lo hacen desde la privada, y por tanto puede decirse que la escena pública depende en un sentido fundamental de la reproducción de lo privado y de un pasaje claro que lleva de lo privado a lo público. En la antigua Grecia, a los que no hablaban griego, eran oriundos de otros lugares y su idioma no resultaba inteligible, se los consideraba bárbaros, lo que significa que la esfera pública no estaba concebida como un espacio plurilingüe y que además no se había impuesto la traducción como una obligación pública. Y sin embargo podemos observar que la eficacia de un acto verbal dependía de: a) una esfera privada estable y aislada que reprodujera al actor y portavoz masculino; y b) un lenguaje designado para la acción verbal, la acción que justamente caracteriza a la política, y que este lenguaje pudiese ser escuchado y comprendido porque así se ajustaba a las demandas del monolingüismo. La esfera pública, definida por un conjunto inteligible y eficaz de actos de habla, quedaba perpetuamente ensombrecida por los problemas derivados del trabajo no reconocido (el de las mujeres y los esclavos) y del plurilingüismo. Y ambos convergen justamente en la situación del esclavo, una persona que no puede ser reemplazada, que no ocupa ningún lugar en la política y cuya lengua no es considerada siquiera como tal.

Como es natural, Arendt entiende que el cuerpo es importante en cualquier concepción de la acción y que hasta las personas que participan en revoluciones o en rebeliones tienen que llevar a cabo acciones corporales para reivindicar sus derechos y crear algo nuevo.<sup>9</sup> Y no cabe duda de que el cuerpo tenía relevancia para el discurso público, si consideramos este como una forma

verbal de la acción. El cuerpo vuelve a aparecer como algo central en la visión de Arendt sobre la natalidad, que está ligada a su forma de concebir la estética y la política. Después de todo, la clase de acción que comprende el «dar a luz» no es la misma que la acción implicada en la revolución; pero están unidas por el hecho de que son dos formas de crear algo nuevo, algo que no tiene precedentes. Si hay sufrimiento en los actos de la resistencia política o, de hecho, en el propio alumbramiento, es un sufrimiento que tiene por objeto traer al mundo algo nuevo. Pero ¿qué hacemos con ese sufrimiento que pertenece a formas del trabajo que con mayor o menor celeridad destruyen el cuerpo del trabajador, o esas otras que no tienen ningún objetivo específico? Si restringimos la definición de la política a una posición activa, tanto física como verbal, que se despliega en una esfera pública claramente delimitada, entonces parece que no tenemos más opción que llamar «sufrimiento inútil» y trabajo no reconocido a lo que tiene lugar en el ámbito prepolítico: experiencias, y no acciones, que existen fuera de la política como tal. Pero como toda concepción de la política ha de tener en cuenta cuál es la operación de poder que delimita lo político respecto a lo prepolítico y cómo la distinción entre público y privado concede un valor diferencial a los diversos procesos de la vida, nos vemos obligados a rechazar la definición arendtiana de la política, aunque nos aporte elementos de gran valor. Para ser precisos deberíamos más bien decir que tomamos la distinción que ella plantea entre la vida del cuerpo y la vida del espíritu como un punto de partida para reflexionar sobre una política del cuerpo de carácter distinto. A fin de cuentas, Arendt no se limita a diferenciar el cuerpo y la mente en el sentido cartesiano, sino que únicamente afirma aquellas formas de pensamiento y acción corporeizadas que crean algo nuevo, que emprenden el acto en cuestión con eficacia performativa.

Las acciones que son performativas no pueden reducirse nunca a sus aplicaciones técnicas, y además se diferencian de las formas pasivas y transitorias de la experiencia. Por tanto siempre que hay sufrimiento o transitoriedad, ambos están ahí para ser transformados en la vida de la acción y del pensamiento, y esta acción y este pensamiento tienen que ser performativos en un

sentido ilocucionario, modelados en forma de un juicio estético, trayendo así algo nuevo al mundo. Esto significa que el cuerpo que únicamente se ocupa de los asuntos relativos a la supervivencia, de la reproducción de las condiciones materiales y la satisfacción de las necesidades elementales no es todavía el cuerpo *político*; lo privado es necesario, qué duda cabe, ya que el cuerpo político solo puede salir a la luz en el espacio público para actuar y pensar si está bien alimentado y bien cobijado, apoyado por un sinfín de actores prepolíticos cuyas acciones no son políticas. Si todo actor político asume que el ámbito privado opera como un apoyo, entonces la política definida en tanto que esfera pública depende en términos esenciales de lo privado, y esto quiere decir que lo privado no es lo contrario de lo público, sino que forma parte de su misma definición. Ese cuerpo bien alimentado habla abiertamente en la esfera pública; ese cuerpo que pasa las noches bajo techo y en compañía de otros emerge siempre más tarde para actuar en público. La esfera privada se convierte en el trasfondo mismo de la acción pública, pero ¿hay que presentarla por esa razón como prepolítica? ¿Acaso no tiene importancia que las relaciones de igualdad, dignidad o no violencia, por ejemplo, existan en ese trasfondo en sombras habitado por mujeres, niños, ancianos y esclavos? Si se rechaza una esfera de desigualdad para justificar y promover otra esfera de igualdad, entonces está claro que necesitamos una política que pueda nombrar y exponer esa misma contradicción así como la operación de rechazo sobre la que se sustenta. Si aceptamos la definición que Arendt propone de las esferas pública y privada, corremos el riesgo de ratificar ese rechazo.

¿Y qué es lo verdaderamente relevante en esta revisión de la diferencia de lo público y lo privado en la Grecia antigua que Arendt nos plantea? Pues bien, resulta que aquí la negación de la dependencia se convierte en la precondition del pensamiento autónomo y del sujeto político que actúa, y ello nos plantea la cuestión de cómo son ese pensamiento *autónomo* y esas acciones. Si coincidimos en la distinción entre lo público y lo privado que Arendt nos presenta, estaremos aceptando ese rechazo de la dependencia como condición previa de la política en lugar de asumir esos mecanismos de rechazo como objeto de nuestro propio

análisis crítico. De hecho es la crítica de esa dependencia no reconocida la que constituye el punto de partida de una nueva política del cuerpo, de una política que comienza por entender la dependencia e interdependencia de los humanos, o dicho de otro modo, que pueda dar cuenta de la relación entre precariedad y performatividad.

¿Y qué sucede si uno parte de la condición de dependencia y de las normas que facilitan su negación? ¿Qué diferencia supondría este punto de partida para la idea de la política e incluso para el papel de la performatividad dentro de la esfera política? ¿Se pueden separar las dimensiones agente y activa del discurso performativo con respecto de los demás ámbitos de la vida corpórea, incluidas la dependencia y la vulnerabilidad, de esos modos del cuerpo viviente que no pueden transformarse fácilmente, o en su integridad, en formas inequívocas de acción? Para ello no solo tendríamos que asumir la idea de que el discurso verbal es lo que distingue a los animales humanos de los no humanos, sino que además habría que afirmar esas dimensiones del habla que no siempre reflejan una intención consciente y deliberada. De hecho, como ha señalado Wittgenstein, a veces hablamos, pronunciamos palabras, y solo más tarde percibimos su vida. Mi habla no empieza en mi intención, aunque sin duda hay algo que podríamos llamar intención que toma forma cuando hablamos. Es más, la performatividad del animal humano se desarrolla a través de los gestos, de los movimientos al andar, de las formas que adopta la movilidad, el sonido y la imagen, así como otros medios expresivos que no pueden reducirse a las formas públicas del discurso verbal. Sin embargo, el ideal republicano va a dar paso a una visión más amplia de una democracia de los sentidos. Nuestra manera de reunirnos en las calles, de cantar y corear consignas, o incluso de quedarnos en silencio, puede formar parte (y de hecho lo hace) de la dimensión performativa de la política, en la cual aparece el habla como uno de los diversos actos del cuerpo. De manera que, cuando hablan, los cuerpos están sin duda actuando, pero el habla es solo una de las maneras en que el cuerpo actúa; y desde luego no es la única de la que el cuerpo dispone para actuar políticamente. Y cuando las manifestaciones públicas o las acciones políticas se plantean con el objetivo



de combatir el declive de ciertas formas de apoyo —la carencia de alimentos y de vivienda, el trabajo inseguro y no remunerado—, entonces lo que antes se concebía como el trasfondo de la política pasa a convertirse en su objeto explícito. Cuando las personas se congregan para manifestar su oposición a las condiciones de la precariedad que se les imponen, están actuando performativamente, dando forma corpórea a la idea arendtiana de la acción conjunta. Pero si en tales momentos se plantea la performatividad de la política es porque surge de las propias condiciones de precariedad y en la oposición política a esa precariedad. Cuando las poblaciones son abandonadas por los organismos económicos o políticos, entonces se considera que estas vidas no merecen recibir apoyo. Frente a tales medidas, la política de la performatividad de nuestros días insiste en la interdependencia de las criaturas vivas, así como en las obligaciones éticas y políticas que se derivan de toda norma que priva, o quiere privar, a una población de una vida vivible. La política de la performatividad es además una manera de expresar y representar el valor en el marco de un esquema biopolítico que amenaza con infravalorar a tales poblaciones.

Este debate, como es lógico, nos lleva a plantearnos una cuestión distinta, y es que cabe preguntarse si solo nos estamos refiriendo al cuerpo humano. Antes hemos mencionado que no se pueden entender los cuerpos sin aludir a los entornos, las máquinas y la organización social de la interdependencia sobre la que aquellos descansan, todo lo cual compone las condiciones de su permanencia y desarrollo. Por lo demás podemos preguntarnos si, aunque hayamos llegado a entender y enumerar las exigencias del cuerpo, luchamos solamente por que tales requerimientos corporales sean satisfechos. Como ya hemos visto, Arendt no compartía en modo alguno esta idea. ¿O acaso no luchamos también por que los cuerpos se desarrollen y las vidas sean vivibles? Creo haber dejado sentado que no podemos luchar por una buena vida, por una vida vivible, sin atender a las necesidades que permiten a un cuerpo persistir. Es preciso exigir que los cuerpos tengan lo necesario para sobrevivir, porque no cabe duda de que la supervivencia es una precondition de todas las demás reivindicaciones que se puedan plantear. Y sin embargo, esta exigencia

se revela insuficiente, ya que si sobrevivimos es justamente para vivir, y la vida, por mucho que necesite de la supervivencia, debe ser algo *más* que la supervivencia para que ella sea vivible. Uno puede sobrevivir sin ser capaz de vivir su propia vida. Y en algunos casos, no parece algo digno sobrevivir en tales condiciones. Por tanto, una de las exigencias que debe preponderar es justamente la demanda de una vida vivible, esto es, de una vida que pueda ser vivida.

¿Cómo se puede entonces pensar en una vida vivible sin proponer un ideal uniforme o unitario para tal vida? Como he indicado en los capítulos anteriores, creo que no se trata de averiguar qué es en realidad lo humano, o qué debería ser, ya que ha quedado bien claro que los humanos son animales también, y que su propia existencia corporal depende de sistemas de apoyo que son tanto humanos como no humanos. Por tanto, hasta cierto punto coincido con mi colega Donna Haraway al plantear que debemos pensar en la compleja relacionabilidad que constituye la vida del cuerpo, y al sugerir que no necesitamos ninguna otra forma ideal de lo humano; lo que tenemos que hacer más bien es comprender y atender ese complejo conjunto de relaciones sin las cuales no existimos en absoluto.<sup>10</sup>

Obviamente, hay condiciones bajo las cuales el tipo de dependencia y de relacionabilidad al que me refiero parece completamente insoportable. Y es que si un trabajador depende de un patrono que le está explotando, entonces su dependencia se presenta como el equivalente a su capacidad para ser explotado. Se podría concluir en tal caso que tenemos que acabar con todo tipo de dependencias, ya que la dependencia se presenta socialmente bajo la forma de la explotación. Y sin embargo sería un completo error identificar la forma contingente que la dependencia adopta bajo las condiciones de las relaciones laborales de explotación con el significado final o necesario de la dependencia. Aunque la dependencia siempre adopte una forma social, cualquiera que esta sea, es algo que puede transferirse a una forma u otra, y esto demuestra que no puede reducirse a una sola de ellas. De hecho, el eje central de mi argumentación es simplemente este: que ninguna criatura humana sobrevive o persiste sin depender de un entorno que la sustente, de unas modalidades de relacionabili-

dad social y de unas formas económicas que asumen y estructuran la interdependencia. Es cierto que la interdependencia conlleva vulnerabilidad, y en ocasiones se es justamente vulnerable a las formas del poder que amenazan o deprecian nuestra existencia. Y sin embargo, esto no quiere decir que podamos aprobar leyes contra la dependencia o contra la vulnerabilidad que sentimos ante las formas sociales. Es más, si fuéramos invulnerables a esas formas del poder que explotan o manipulan nuestro deseo de vivir, no podríamos entender por qué resulta tan difícil llevar una buena vida cuando se tiene una mala vida. Los humanos deseamos vivir, y hacerlo bien, en el marco de una organización social de la vida, de regímenes biopolíticos que a veces definen nuestras propias vidas como algo prescindible o desdeñable, o aún peor, que tratan de anular nuestras vidas. Si no podemos persistir sin ciertas formas sociales de la vida, y si las únicas a nuestra disposición son las que trabajan contra la posibilidad de nuestra existencia, nos hallamos en un trance difícil, si no imposible de solucionar.

En otras palabras, como cuerpos, somos vulnerables a los demás y a las instituciones, y esta vulnerabilidad constituye uno de los aspectos de la modalidad social merced a la cual los cuerpos persisten. El hecho de que tú y yo seamos vulnerables nos implica en un problema político de mayor alcance que afecta a la igualdad y la desigualdad, ya que la vulnerabilidad se puede proyectar y negar (categorías psicológicas), pero también se la puede explotar y manipular (categorías sociales y económicas) en el curso de la producción y naturalización de las formas de desigualdad social. Y a esto es a lo que me refiero cuando señalo que la vulnerabilidad está distribuida de manera desigual.

No obstante, en términos normativos solo me propongo hacer un llamamiento en pro de una distribución igualitaria de la vulnerabilidad, pues se puede conseguir mucho si la forma social de la vulnerabilidad que se está distribuyendo es en sí misma una forma vivible. Dicho de otro modo, no queremos que todas las personas tengan una vida igualmente invivible. Aunque la igualdad sea una meta necesaria, esta resulta insuficiente si no sabemos cuál es la mejor manera de evaluar si la forma social de la vulnerabilidad que se ha distribuido es o no es justa. Por una

parte sostengo que la negación de la dependencia y, en concreto, de la forma social de la vulnerabilidad a que ha dado lugar, funciona a la hora de distinguir entre quienes son dependientes y quienes no lo son. Y esa distinción actúa en beneficio de la desigualdad, apuntalando formas de paternalismo o lanzando aquellas que necesitan de términos esencialistas. Por otra parte sugiero que solo a través de un concepto de interdependencia que ratifique la dependencia del cuerpo, las condiciones de la precariedad y el potencial para la performatividad se puede pensar un mundo social y político que trate de superar la precariedad para que se puedan tener unas vidas vivibles.

Desde mi punto de vista, la vulnerabilidad constituye uno de los aspectos ligados a la modalidad política del cuerpo, en la cual se nos presenta el cuerpo como algo indudablemente humano, pero entendiéndolo como algo propio del animal humano. Esto quiere decir que la vulnerabilidad frente a los demás, aunque se considere recíproca, marca una dimensión contractual de nuestras relaciones sociales. Y ello a su vez significa que, en cierto sentido, desafía a esa lógica instrumental conforme a la cual yo solo protegeré tu vulnerabilidad si tú proteges la mía (en donde la política se convierte en una cuestión de negociación, en la negociación de un trato, o en un cálculo de posibilidades). De hecho, la vulnerabilidad es una de las condiciones de la sociabilidad y de la vida política que no puede ser estipulada en términos contractuales y cuya negación y manipulación no es más que un intento de destruir o manejar la interdependencia social de la política. Como ha apuntado Jay Bernstein, no se puede asociar la vulnerabilidad única y exclusivamente con el hecho de ser herido. La sensibilidad respecto a lo que acaece es una función y un efecto de la vulnerabilidad, tanto si supone una apertura a la historia que nos han contado como si se trata de la receptividad a lo que otro cuerpo padece o ha padecido, aun cuando ya esté muerto. Como ya he señalado antes, los cuerpos siempre están en cierto sentido fuera de sí mismos, explorando o moviéndose por su entorno, extendidos y a veces desposeídos a través de los sentidos. Si podemos llegar a perdernos en otro, o si nuestras capacidades táctil, móvil, digital, visual, olfativa o auditiva nos trasladan más allá de nosotros mismos, es porque el cuerpo no está en su propio lugar y por-

que esta desposesión es lo que caracteriza los sentidos corporales de un modo más general. Si esta desposesión en la sociabilidad es considerada una función constitutiva de lo que significa vivir y persistir, ¿qué consecuencias tiene esto para la idea de la política?

Si volvemos a la cuestión que nos planteábamos al comienzo, cómo llevar una buena vida en medio de una mala vida, podemos replantear este interrogante a la luz de las condiciones sociales y políticas sin eliminar por ello su relevancia desde el punto de vista moral. Puede que la cuestión de cómo llevar una buena vida dependa del hecho de que se pueda efectivamente llevar una vida, así como de la percepción de tener una vida, de vivir una vida o, incluso, de la idea de estar vivo.

Siempre cabe la posibilidad de que uno responda de manera cínica, estableciendo en qué punto puede uno olvidarse precisamente de la moral y de su individualismo y dedicarse a la lucha por la justicia social. Si se sigue este camino, podríamos concluir que la moralidad tiene que ceder su lugar a la política en un sentido amplio, es decir, en tanto proyecto común encaminado a la realización de los ideales de justicia e igualdad de manera que sean universalizables. Lógicamente, para llegar a esta conclusión hay que sortear todavía un problema inquietante y perturbador, y es que aún existe ese *yo* que tiene que involucrarse de alguna manera, negociar y participar en un movimiento social y político de mayor alcance; y cuando este movimiento trata de desplazar o erradicar ese *yo* y el problema de su *vida*, entonces tiene lugar otra forma de eliminación, que no es otra que la absorción en una norma común y, por tanto, la destrucción del *yo* viviente. Pero la cuestión de cómo se puede llevar una buena vida, o cuál es la mejor manera de conducir nuestra vida, no puede desembocar en la eliminación o destrucción de este *yo* y de su *vida*. Y si lo hace, entonces la propia forma de responder a tal cuestión acaba con ella misma. Aunque no creo que se pueda plantear la cuestión de la moralidad fuera del contexto de la vida social y económica sin partir de algún presupuesto acerca de quiénes cuentan como sujetos de la vida, como sujetos vivientes, no me cabe duda de que la respuesta a la cuestión de cómo se puede llevar una buena vida nunca será correcta si conlleva la destrucción del sujeto de la vida.

Y sin embargo, si volvemos a plantearnos la idea de Adorno de que no es posible llevar una buena vida en medio de una mala vida, podemos observar que el término *vida* aparece dos veces, y que no es algo accidental. Si yo planteo la cuestión de cómo llevar una buena vida, entonces es que quiero recurrir a una *vida* que sería buena con independencia de que yo sea o no el que pueda estar llevándola; pero yo soy el único que necesita saberlo y por eso en cierto sentido es mi vida. En otras palabras, desde la perspectiva de la moralidad, la vida como tal está duplicada. Para cuando llego a la segunda parte de la frase de Adorno, y quiero saber cómo llevar una buena vida en medio de una mala vida, me veo confrontado con una idea de la vida que está organizada en términos sociales y políticos. Que esta organización social y política de la vida sea «mala» obedece al hecho de que no proporciona las condiciones necesarias para una vida vivible, porque la capacidad de llevar una existencia vivible está distribuida de manera desigual. Se podría simplemente desear una buena vida en medio de una mala vida y encontrar cada cual la mejor manera de hacerlo e ignorar las desigualdades sociales y económicas que provoca una organización específica de la vida, pero la cuestión no es tan sencilla. Al fin y al cabo, la vida que estoy viviendo, aun cuando sea claramente esta vida mía y no la de algún otro, está ya conectada con redes más amplias de la vida, y si no estuviera unida a tales estructuras, yo no podría vivir. De manera que mi vida depende de una vida que no es la mía, que es algo más que la vida de los otros, porque se trata de una organización social y económica de la vida que es mucho más amplia. Mi propia existencia, mi supervivencia, depende de este sentido de la vida más extenso, de un sentido de la vida que incluye la vida orgánica, los entornos que están vivos y nos sustentan, y las redes sociales que apoyan y ratifican la interdependencia. Todo ello constituye lo que soy, y esto significa que yo cedo algo de lo que me determina en términos distintivos como vida humana a fin de poder vivir, para ser humano en el amplio sentido de la palabra.

En la cuestión de cómo llevar una buena vida en medio de una mala vida está implícita la idea de que aún podemos pensar qué es una buena vida, que no se puede seguir planteando la cuestión

en términos estrictamente individuales. Si existe lo que podríamos llamar dos *vidas* —mi propia vida y la buena vida, entendida como una forma social de la vida—, entonces la vida de uno está implicada en la otra. Y esto significa que, cuando hablamos de las vidas sociales, nos estamos refiriendo a la manera en que lo social atraviesa lo individual, o a cómo se establece la forma social de la individualidad. Por otra parte, lo individual, aun cuando sea autorreferencial en un grado elevado, está aludiendo siempre a sí mismo a través de una forma mediadora, a través de los medios, y el propio lenguaje con el que se reconoce a sí mismo viene de otro lugar. Lo social condiciona y media este reconocimiento de mí mismo que yo realizo. Como ya sabemos por Hegel, el *yo* que llega a reconocerse a sí mismo, a reconocer su propia vida, se reconoce siempre como vida de *otro*. Si el *yo* y el *tú* son aquí ambiguos, es porque están ligados en otros sistemas de interdependencia, en lo que Hegel llama *Sittlichkeit*. Y esto significa que, aun cuando yo realice ese acto de reconocimiento de mí mismo, hay unas normas sociales que están operando en el curso de esta actuación, y cualquiera que estas sean no se desarrollan conmigo, aunque no puedo pensarme a mí mismo sin ellas.

Adorno comienza su *Probleme der Moralphilosophie* con la cuestión de cómo se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida, y termina afirmando que, para que esto sea posible, es preciso presentar resistencia a la mala vida. Como él mismo dice: «*Das Leben selbst eben so entstellt und verzerrt ist, dass im Grunde kein Mensch in ihm richtig zu leben, seine eigene menschliche Bestimmung zu realisieren vermag—ja, ich möchte fast so weit gehen: dass die Welt so eingerichtet ist, dass selbst noch die einfachste Forderung von Integrität und Anständigkeit eigentlich fast bei einem jeden Menschen überhaupt notwendig zu Protest führen muss*» («La vida misma está tan deformada, tan distorsionada, que nadie es capaz de vivir realmente la buena vida en esta vida, o de cumplir su destino como ser humano. Es más, casi me siento inclinado a decir que, tal como está organizado el mundo, hasta la más simple demanda de integridad y de decencia tiene que conducir necesariamente a la protesta de casi todas las personas»).<sup>11</sup> Resulta interesante que, llegado un punto, Adorno

afirme que se siente *casi* («fast») inclinado a decir lo que efectivamente dice. No está seguro de haber expresado algo correcto, pero sigue adelante pese a todo. Hace caso omiso de sus propias dudas y se mantiene en lo mismo. ¿Se puede decir simplemente que, en las condiciones de nuestra época, la búsqueda de una vida moral puede y debe culminar en la protesta? ¿Puede la resistencia quedar reducida a la protesta? Más aún, ¿es la protesta, tal como la concibe Adorno, la forma social que adopta en la actualidad la búsqueda de una buena vida? Más adelante sigue debatiendo esta misma idea, cuando apunta: «*Das einzige, was man vielleicht sagen kann, ist, dass das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstandes gegen die von dem fortgeschrittensten Bewusstsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens bestünde*» («Hoy en día, la única vida que podría calificarse de buena es la que adopta la forma de la resistencia a esas modalidades de la mala vida que han sido examinadas y estudiadas críticamente por las mentes más progresistas»).<sup>12</sup> En alemán, Adorno alude a una vida «falsa», que nosotros traducimos como una «mala vida»; es una diferencia importante, desde luego, ya que en términos morales la búsqueda de la buena vida puede ser también la de una vida verdadera, pero aun así es preciso explicar cuál es la relación entre ambas concepciones de la vida. Por lo visto, Adorno mismo señaló quiénes formaban ese selecto grupo de mentes progresistas y capaces de guiar la actividad crítica que se debe llevar a cabo. Resulta significativo que la práctica de la crítica se presente en esta última frase como sinónimo de *resistencia*. Y sin embargo, en la cita anterior podría dudarse de que Adorno haga esta clase de afirmaciones. Tanto la protesta como la resistencia son características de las luchas populares, de las acciones multitudinarias, y sin embargo Adorno las presenta en esta última frase como algo reservado a unos pocos. Él mismo vacila un instante cuando trata de aclarar sus observaciones meramente especulativas y plantea una afirmación levemente distinta acerca de esa reflexión: «*Dieser Widerstand gegen das, was die Welt aus uns gemacht hat, ist nun beileibe nicht bloss ein Unterschied gegen die äussere Welt [...] sondern dieser Widerstand müsste sich allerdings in uns selber gegen all das erweisen, worin wir dazu tendieren, mitzuspielen*» («Esta resistencia a



lo que el mundo ha hecho de nosotros no implica en modo alguno una oposición al mundo exterior sobre la base de lo que tenemos pleno derecho a resistirnos. [...] Es más, tenemos que activar nuestra capacidad de resistencia para no ceder a aquellas partes de nosotros mismos que tienen la tentación de entrar en juego».<sup>13</sup>

Podríamos replicar a Adorno apelando a la idea de la resistencia popular, de la crítica que adopta la forma de cuerpos congregados en las calles para expresar su oposición a los regímenes de poder de nuestra época. Pero es preciso entender también que la resistencia se puede concebir asimismo como una forma de «decir no» a la parte del yo que quiere participar (*mitzuspielen*) del *statu quo*. Esta se concibe como una forma de crítica reservada a los pocos elegidos que pueden llevarla a cabo y además como una resistencia a la parte del yo que desea unirse a lo que es incorrecto, una suerte de control interno frente a la complicidad. De este modo se limita la idea de la resistencia de tal manera que, al final, ni yo misma podría aceptarla. Desde mi punto de vista, estas afirmaciones de Adorno nos obligan a plantearnos otras cuestiones, por ejemplo, ¿qué parte del yo es rechazada y qué parte está siendo empoderada a través de la resistencia? Si me niego a aceptar una parte del yo que es cómplice de la mala vida, ¿significa eso que estoy haciendo de mi yo algo puro? ¿He intervenido de algún modo para cambiar la estructura de ese mundo social del que yo misma me he excluido, o me he aislado por completo? ¿Me he aliado con otros en un movimiento de resistencia y en una lucha por la transformación social?

Estas cuestiones, como es natural, ya se las plantearon a Adorno en su momento; recuerdo que en 1979 tuvo lugar una manifestación en Heidelberg en la que algunos grupos de izquierda se enfrentaban a Adorno recriminándole su propia idea de la protesta, que consideraban demasiado limitada. Desde mi punto de vista, y puede que desde el de toda nuestra comunidad hoy en día, todavía podemos preguntarnos en qué sentido debe hacer la resistencia algo más que rechazar un modo de vida, por cuanto esta posición al final extrae la moral de la política a costa de la solidaridad, produciendo la misma crítica inteligente y moralmente pura que el modelo de la resistencia. Si esta va a poner en

marcha los mismos principios de la democracia por los que lucha, entonces ha de ser *plural* y debe estar *corporeizada*. La resistencia, además, va a traer aparejada la reunión en el espacio público de quienes no son dignos de duelo, señalando así su existencia y su reclamación de unas vidas vivibles, o dicho más claramente, su deseo de vivir una vida *antes* de la muerte.

De hecho, si resistir es dar lugar a un nuevo modo de vida, a una vida más vivible que se oponga a la distribución diferenciada de la precariedad, entonces los actos de la resistencia serán una forma de decir *no* a un modo de vida que al mismo tiempo dice *sí* a otro distinto. Para tal fin debemos reconsiderar las consecuencias performativas que tiene hoy en día la acción conjunta en el sentido defendido por Hannah Arendt. En mi opinión, la acción coordinada que caracteriza a la resistencia se encuentra a veces en los actos verbales del habla o en las luchas heroicas, pero también podemos verla en esos gestos del cuerpo que indican rechazo, silencio, movimiento e inmovilidad deliberada y que son rasgos característicos de todos esos movimientos que ponen en marcha los principios democráticos de la igualdad y los principios económicos de la interdependencia en una misma acción, en aquella por medio de la cual hacen un llamamiento a la adopción de un nuevo modo de vida que sea más radicalmente democrático y más interdependiente. Todo movimiento social es en sí mismo una forma social, y cuando clama por una nueva modalidad de la vida, por una vida vivible, entonces tiene que poner en marcha, en ese momento, los mismos principios que ese movimiento quiere hacer realidad. Esto significa que, cuando funciona, se está dando una actuación performativa de la democracia radical, pues solo en esos movimientos se puede articular lo que podría suponer llevar una buena vida en el sentido de vida vivible. Como ya he apuntado, la precariedad sería la condición contra la cual luchan buena parte de los nuevos movimientos sociales. Estos no buscan acabar con la interdependencia o la vulnerabilidad cuando luchan por combatir la precariedad; más bien lo que intentan es producir las condiciones bajo las cuales la interdependencia y la vulnerabilidad puedan experimentarse como algo vivible. Esto nos lleva a una política en la que la acción performativa adopta una forma plural y corporeizada, lla-

mando al mismo tiempo la atención sobre las condiciones en que los cuerpos sobreviven, persisten y se desarrollan en el marco de una democracia radical. Si voy a llevar una buena vida, será una vida en unión con otros, una vida que no es tal sin esos otros; pero no voy a perder el *yo* que soy; sea lo que sea este *yo*, se transformará merced a mi conexión con los demás, ya que mi dependencia del otro y mi capacidad de dependencia son algo necesario para vivir, y para vivir en buenas condiciones. Nuestra exposición compartida a la precariedad no es más que una de las bases de nuestra igualdad y de nuestras obligaciones recíprocas respecto a la producción de las condiciones de una vida vivible. Conscientes de la necesidad que tenemos unos de otros, reconocemos asimismo los principios básicos que dan forma a las condiciones sociales y democráticas de lo que aún puede llamarse «la buena vida». Estas son condiciones esenciales de la vida democrática, no solo porque forman parte de una crisis aún en marcha, sino porque, además, pertenecen a una forma de pensar y actuar que responde a las demandas de nuestra época.

# NOTAS

## INTRODUCCIÓN

1. Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1986 (versión cast.: *Hegemonía y estrategia socialista*, trad. de Ernesto Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006).

2. Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, Londres, Zed Books, 2012.

3. Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2003.

4. Wendy Brown, «Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy», *Theory and Event*, vol. 7, n.º 1, 2003, consultado el 20 de julio de 2014, <[muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/v007/7.1brown.html](http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v007/7.1brown.html)>.

5. El concepto de «vida prescindible» se ha planteado en algunos de los debates sobre la cuestión. Véanse Achille Mbembe, «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, n.º 1, 2003, págs. 11-40, y Beth Povinelli, *Economies of Abandonment*, Durham, NC, Duke University Press, 2011. Véase también la página web de la Universidad de Columbia: <<http://historie.sofviolence.com/specialseries/disposable-life/>>.

6. Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*, trad. ingl. David Macey, Nueva York, Picador, 2002; Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*, trad. ingl. Graham Burchell, Nueva York, Picador, 2009.

7. Isabell Lorey, *State of Insecurity: Government of the Precarious*, Londres, Verso, 2015.

8. Michel Feher, «Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital», *Public Culture*, vol. 21, n.º 1, 2009, págs. 21-41.

9. Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Durham, NC, Duke University Press, 2011.

10. *Ibíd.*

11. Sheldon S. Wolin, «Fugitive Democracy», *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 1, n.º 1, 1994, págs. 11-25.

12. Véase «Introducción: Vida precaria, vida digna de duelo», en mi libro *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2010.

## 1. POLÍTICA DE GÉNERO Y EL DERECHO A APARECER

1. Un ejemplo palmario del rechazo a las reivindicaciones políticas planteadas por una asamblea es el que tuvo lugar en Londres en 2011, así como el que se vivió en París en 2005. Véase «Paul Gilroy Speaks on the Riots», *Dream of Safety*, blog, 16 de agosto de 2011, <<http://dreamof.safety.blogspot.com/2011/08/paul-gilroy-speaks-on-riots-august-2011.html>>. Véanse también algunas de las informaciones publicadas recientemente sobre el personal militar enviado desde Israel y Bahrein para entrenar a las fuerzas policiales en la contención y dispersión de manifestantes. Max Blumenthal, «How Israeli Occupation Forces, Bahraini Monarchy Guards Trained U.S. Police for Coordinated Crackdown on “Occupy” Protests», *The Exiled*, 2 de diciembre de 2011, <<http://exiledonline.com/max-blumenthal-how-israeli-occupation-forces-bahraini-monarchy-guards-trained-u-s-police-for-coordinated-crackdown-on-occupy-protests/>>.

2. Jacques Derrida, «Signature Event Context», en *Limited Inc*, trad. ingl. de Samuel Weber y Jeffrey Mehlman, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1988; Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.

3. En sentido hegeliano, la lucha por el reconocimiento nunca supera del todo la lucha por la vida.

4. Véase mi libro *Marcos de guerra*, Barcelona, Paidós, 2010 (edición original: *Frames of War*, Londres, Verso, 2010).

5. Véanse Linda Zerilli, «The Arendtian Body» y Joan Cocks, «On Nationalism», en Bonnie Honig (comp.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn State University Press, 1995.

6. Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Penguin, 1963, pág. 114 (versión cast.: *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 2011, págs. 180-181).

7. *Ibíd.*

8. Zerilli, «Arendtian Body», págs. 178-179.

9. Véase Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley, University of California Press, 2007, pág. 28.

10. Puede encontrarse una exposición detallada de cómo los derechos de los cuerpos movilizadas son esenciales para la política democrática en Hagar Kotef, *Movement and the Ordering of Freedom: On Liberal Governances of Mobility*, Durham, NC, Duke University Press, 2015.

11. Hannah Arendt, «The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man», en *On Totalitarianism*, San Diego, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973, págs. 267-302 (versión cast.: «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre», *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998). Véase también Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Calcuta, Seagull Books, 2007 (versión cast.: *¿Quién le canta al Estado-nación?*, trad. de Fermín Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2009).

12. Joan W. Scott, *Politics of the Veil*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2010.

13. Véase <<http://baltimore.cbslocal.com/2011/04/22/video-shows-wo-man-being-beaten-at-baltimore-co-mcdonalds/>>.

14. *Queers* Palestinos por el Boicot, la Desinversión y las Sanciones, véase <<http://www.pqbds.com/>>.

15. Jorge E. Hardoy y David Satterthwaite, *Squatter Citizen: Life in the Urban Third World*, Londres, Earthscan, 1989.

16. Denise Riley, «Am I That Name?» *Feminism and the Category of Women in History*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1988.

17. Eve Kosofsky Sedgwick, «Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*», *GLQ*, vol. 1, n.º 1, 1993, págs. 1-16.

18. La parte final de este artículo procede de una conferencia que impartí en Alcalá de Henares, en julio de 2014, con el título «Rethinking Vulnerability and Resistance» [Repensar la vulnerabilidad y la resistencia], de la cual se han publicado algunos extractos en *Profession*, la revista digital de la Modern Language Association; véase <<https://profession.commons.mla.org/2014/03/19/vulnerability-and-resistance/>>, enero de 2014.

## 2. CUERPOS EN ALIANZA Y LA POLÍTICA DE LA CALLE

1. Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, NC, Duke University Press, 2007.

2. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pág. 198 (versión cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005, pág. 221).

3. *Ibíd.*

4. *Ibíd.*, pág. 199.

5. «La ética se plantea de qué somos capaces, qué es lo que podemos hacer. Por consiguiente volvemos a ese grito de Spinoza: ¿qué es lo que puede un cuerpo? Nunca sabemos por anticipado qué puede hacer un cuerpo. Nunca sabemos cómo está organizado y qué modos de existencia se desarrollan en alguien.» Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trad. ingl. Martin Joughin, Nueva York, Zone Books, 1992, págs. 217-234 (versión cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1999). El planteamiento aquí expuesto es distinto al de Deleuze en algunos aspectos, sobre todo en lo que respecta a la consideración de los cuerpos en su pluralidad, pero también al plantear cuáles son las condiciones conforme a las cuales un cuerpo puede hacer algo.

6. Adriana Cavarero, *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, trad. ingl. Paul A. Kottman, Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2005.

7. Arendt, *Human Condition*, *op. cit.*, pág. 199.

8. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. ingl. Daniel Heller-Roazen, Palo Alto, CA, Stanford University Press, 1998 (versión cast.: *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2013).

9. Su primer análisis del derecho de los refugiados a tener derechos lo realizó en 1943, cuando escribió «We, Refugees» en *The Menorah Journal*. Véase también el comentario de Giorgio Agamben sobre este artículo: <<http://round table.kein.org/node/399>>.

10. Zeynep Gambetti, «Occupy Gezi as Politics of the Body», en Umut Özkırmılı (comp.), *The Making of a Protest Movement in Turkey*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Pivot, 2014.

11. Hans Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. de J. Milton Cowan, Ithaca, NY, Spoken Language Services, 1994, 4.<sup>a</sup> ed., véase la voz *salima*.

12. Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and*

*Opposition in Globalizing California*, Berkeley, University of California Press, 2007.

### 3. VIDA PRECARIA Y LA ÉTICA DE LA COHABITACIÓN

1. Susan Sontag, «Looking at War: Photography's View of Devastation and Death», en *Regarding the Pain of Others*, Nueva York, Picador, 2003 (versión cast.: *Ante el dolor de los demás*, trad. de Aurelio Major, Madrid, Alfaguara, 2003).

2. Véase mi libro *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Nueva York, Columbia University Press, 2012, pág. 23; y también el artículo <<http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/>>. Véanse asimismo las observaciones de Lévinas acerca de las «hordas asiáticas» que amenazan los fundamentos éticos de la cultura judeocristiana en Emmanuel Lévinas, «Jewish Thought Today», en *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trad. ingl. Sean Hand, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, pág. 165 (versión cast.: *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, trad. de Juan Haidar, Madrid, Caparrós, 2004). Esta es una cuestión que desarrollo en extenso en mi libro *Giving an Account of Oneself*, Nueva York, Fordham University Press, 1995, págs. 90-96 (versión cast.: *Dar cuenta de sí mismo*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009).

3. Véase mi libro *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Nueva York, Columbia University Press, 2012.

4. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Schocken Books, 1963, págs. 277-278 (versión cast.: *Eichmann en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Debolsillo, 2006).

5. Véase la carta que Arendt envió a Karl Jaspers en 1961 en la que expresa su malestar con los judíos árabes: «Mi primera impresión. En principio, los jueces, lo mejor de los judíos alemanes. Detrás de ellos, los abogados de la acusación, galitzianos, pero al menos europeos. Todo está organizado por una fuerza de policía que me da escalofríos, solo hablan hebreo y tienen aspecto árabe. Hay entre ellos algunos tipos brutales. Acatarán cualquier orden. Y tras las puertas, una multitud oriental, como si estuvieran en Estambul o en un algún otro país medio asiático. Además, y ciertamente muy visibles en Jerusalén, están los judíos con caftán y gorro de piel, que hacen la vida imposible a todas las personas sensatas». Véase Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, ed. Lotte Kohler y Hans Saner, trad. ingl. Robert



y Rita Kimber, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1985, carta 285, 13 de abril 1961, pág. 435.

6. Meron Benvenisti, «The Binationalism Vogue», *Haaretz*, 30 de abril de 2009, <<http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/the-binationalism-vogue-1.275085>>.

#### 4. VULNERABILIDAD DEL CUERPO Y LA POLÍTICA DE COALICIONES

1. Una cosa es defender el derecho a reunirse en la calle de aquellos con los que uno disiente y otra bien distinta celebrar o unirse a esas manifestaciones. Aunque en este ensayo no se abordan las condiciones y los límites del derecho de reunión, me parece importante dejar sentado desde el comienzo que asumo el derecho a reunirse en la calle de toda clase de grupos, incluidos aquellos con los que no comparto nada. No me cabe duda de que el derecho de reunión tiene sus limitaciones, pero tengo la sensación de que estos límites se establecen más bien, al menos parcial y mínimamente, en el momento en que se demuestra con argumentos persuasivos que un grupo supone una amenaza manifiesta para el bienestar físico de otras personas que tienen el mismo y legítimo derecho al espacio público.

2. Véanse los escritos de Wendy Brown sobre la privatización de los bienes públicos, entre ellos «Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy», *Theory and Event*, vol. 7, n.º 1, 2003, consultado el 20 de julio de 2014, <[muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/v007/7.1brown.html](http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v007/7.1brown.html)>; y véase asimismo su análisis de la privatización en <<http://cupe3913.on.ca/wendy-brown-on-the-privatization-of-universities/>>.

3. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pág. 198 (versión cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005).

4. Zeynep Gambetti, «Occupy Gezi as Politics of the Body», en Umut Özkırmılı (comp.), *The Making of a Protest Movement in Turkey*, ed. Houndmills, Basingstoke, Palgrave Pivot, 2014.

5. Véase «Posture Maketh the Man», en *The Richness of Life: The Essential Stephen J. Gould*, ed. de Steven Rose, Nueva York, Norton, 2007, págs. 467-475.

6. Este es un aspecto señalado por Rosi Braidotti en su última obra, *The Posthuman*, Cambridge, Polity, 2013, y por Héléne Miallet en *Hawking Incorporated: Stephen Hawking and the Anthropology of the Knowing Subject*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

7. Véase la «Introducción: Vida precaria, vida digna de duelo», en mi

libro *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2010.

8. Véase la exposición de Donna Haraway sobre las relacionales complejas en *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991 (versión cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, trad. de Manuel Talens, Madrid, Cátedra, 1995) y en *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

9. Son muchas las feministas que han teorizado sobre la vulnerabilidad, pero solo algunos artículos recientes dan cuenta de las importantes implicaciones políticas que tiene este concepto. Véanse Martha A. Fineman, «The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition», *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 20, n.º 1, 2008; Anna Grear, «The Vulnerable Living Order: Human Rights and the Environment in a Critical and Philosophical Perspective», *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 2, n.º 1, 2011; Peadar Kirby, «Vulnerability and Globalization: Mediating Impacts on Society», *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 2, n.º 1, 2011; Martha A. Fineman y Anna Grear (comps.), *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Burlington, VT, Ashgate, 2013; y Katie E. Oliviero, «Sensational Nation and the Minutemen: Gendered Citizenship and Moral Vulnerabilities», *Signs: Journal of Women and Culture in Society*, vol. 32, n.º 3, 2011. Véanse también Bryan S. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2006; y Shani D'Cruze y Anupama Rao, *Violence, Vulnerability and Embodiment: Gender and History*, Oxford, Blackwell, 2005.

10. Pueden encontrarse reflexiones sobre la precariedad actual en Luc Boltanski y Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, trad. ingl. Gregory Elliott, Londres, Verso, 2007 (versión cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, trad. de Marisa Pérez, Alberto Riesco y Raúl Sánchez, Madrid, Akal, 2002).

11. El empleo táctico de la distinción entre lo vulnerable y lo invulnerable depende además de dónde se sitúe la permeabilidad entre ambos. Este es un lenguaje que adquirió importancia en Estados Unidos después del 11-S, al referirse a la permeabilidad de las fronteras nacionales y a la ansiedad que generaba el hecho de que alguien las traspasara contra nuestra voluntad, invadiendo los límites del cuerpo. En este lenguaje entran en juego las prohibiciones sexuales y las normas de género, es decir, el miedo a la violación, el acto del violador, por citar solo algunas de las formas en que se establecen las diferencias de géne-

ro a través de los problemas políticos planteados por la permeabilidad del cuerpo, una condición que puede ser manejada pero de la que no se puede escapar, ya que todos los cuerpos tienen orificios o pueden ser atravesados por algún instrumento. Y sin embargo, sigue siendo imposible que un género sea considerado permeable y otro no.

12. Albert Memmi, *Dependence: A Sketch for a Portrait of the Dependent*, trad. ingl. Philip A. Facey, Boston, Beacon Press, 1984 (versión original: *La dépendance: esquisse pour un portrait du dépendant*, París, Gallimard, 1979).

13. Véase Gilles Deleuze, «What Can a Body Do?», en *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trad. ingl. Martin Joughin, Nueva York, Zone Books, 1992 (versión cast.: «¿Qué es lo que puede un cuerpo?», en *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1999).

14. Véase Isabelle Stengers, *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*, trad. ingl. Michael Chase, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.

15. Aunque fueron una iniciativa pública valiente con su ocupación del espacio público, las Slut Walks también fueron criticadas por las mujeres negras porque no entendieron que el término *slut* («puta», «zorra») no puede ser asumido. Véase «An Open Letter from Black Women to the SlutWalk», *Black Women's Blueprint Blog*, 23 de septiembre de 2011, <<http://www.blackwomensblueprint.org/2011/09/23/an-open-letter-from-black-women-to-the-slutwalk/>>.

16. Bernice Johnson Reagon, «Coalition Politics: Turning the Century», en Barbara Smith (comp.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983, págs. 356-357.

## 5. «NOSOTROS, EL PUEBLO»: IDEAS SOBRE LA LIBERTAD DE REUNIÓN

1. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) ha dejado bien sentado que el derecho a la reunión pacífica desempeña un papel capital en la negociación colectiva y en la participación en asociaciones internacionales del trabajo. Véase David Tajgman y Karen Curtis, *Freedom of Association: A User's Guide—Standards, Principles, and Procedures of the International Labour Organization*, Ginebra, International Labour Office, 2000, pág. 6 (trad. cast.: *Guía práctica de la libertad sindical*, Ginebra, Organización Internacional del Trabajo, 2002). La Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por Naciones Unidas en 1948, reconoce el derecho de reunión en sus artículos 20 y 23.

Quizás tiene más importancia la Convención Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1976), que confirma el principio reconocido por la OIT y en su artículo 22 renombra el derecho designándolo como derecho de asociación y derecho a la organización; <<http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>>.

2. Este es el punto que tiende a desarrollar Giorgio Agamben en su exposición sobre la soberanía estatal. Véase su *State of Exception*, trad. Kevin Attell, Chicago, University of Chicago Press, 2005 (versión cast.: *Estado de excepción*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2010).

3. Aunque Arendt no aborda expresamente la libertad de reunión en su libro *On Revolution*, sigue el rastro de aquellos que, enfurecidos por el sufrimiento, salen a las calles durante la Revolución francesa y se convierten en multitudes guiadas en primera instancia por el ansia de venganza. *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1965, págs. 110-111 (versión cast.: *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 2011). Para Arendt, el objetivo de estos, su propia liberación del sufrimiento, no era el mismo que el de la libertad. La libertad implica actuar conjuntamente para producir algo nuevo y, desde el punto de vista político, se trataba de producir algo nuevo sobre la base de la igualdad. Según ella se trataba de convertir esa venganza en un «acto de fundación del nuevo cuerpo político» (en un movimiento que recuerda a Nietzsche cuando incitaba a los que practicaban la moral del esclavo a buscar fuentes de afirmación); *ibíd.* págs. 222-223. En su ensayo «Civil Disobedience», en *Crises of the Republic* (Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, págs. 49-102) desarrolla la idea de la «asociación voluntaria», que toma de Tocqueville (versión cast.: *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana Alonso, Madrid, Trotta, 2015). Resulta significativo que la única referencia a la *asamblea* que se encuentra en dicho escrito sea la de la «asamblea constituyente». Ha sido Jason Frank quien ha visto el «poder constituyente» en la libertad de reunión y asamblea, que en su opinión Arendt plantea de manera distinta en sus análisis de la Revolución americana y de la francesa. Jason Frank, *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*, Durham, NC, Duke University Press, 2010, págs. 62-66. Véase también Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2000, págs. 123-129 (trad. cast.: *El reluciente modernismo de Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1996).

4. John D. Inazu, *Liberty's Refuge, The Forgotten Freedom of Assembly*, New Haven, CT, Yale University Press, 2012. Inazu señala que la libertad de reunión y asamblea tiene que estar separada de la libertad de asocia-

ción y del derecho a la asociación expresiva: «Se pierde algo importante si no somos capaces de captar la conexión existente entre la formación de un grupo, su composición y existencia, y su expresión. Muchas expresiones colectivas solamente son inteligibles cuando se manifiestan contra las prácticas vividas que les han dado sentido», pág. 2.

5. Véase J. Kēhaulani Kauanui, *Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity*, Durham, NC, Duke University Press, 2008.

6. Frank, *Constituent Moments*, *op. cit.*

7. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005, págs. 65-128 (versión cast.: *La razón populista*, trad. de Soledad Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005).

8. Para la relación de esta idea con la noción de ensamblaje de Deleuze, véase Naomi Greyser, «Academic and Activist Assemblages: An Interview with Jasbir Puar», en *American Quarterly*, vol. 64, n.º 4, diciembre de 2012, págs. 841-843.

9. «El hombre que permaneció de pie» fue Erdem Gunduz, que desafió la prohibición de reunirse permaneciendo él solo en la plaza, pero acompañado por otros que también se quedaron solos allí, hasta que finalmente se formó una verdadera asamblea de individuos distintos, todos en pie y silenciosos, obedeciendo y al mismo tiempo desafiando la prohibición: <<https://www.youtube.com/watch?v=SldbnzQ3nfM>; Emma Sinclair-Webb, «The Turkish Protests—Still Standing», Human Rights Watch, 21 de junio de 2013, <<http://www.hrw.org/news/2013/06/21/turkish-protests-still-standing>>.

10. Véanse Banu Bargu, «Spectacles of Death: Dignity, Dissent, and Sacrifice in Turkey's Prisons», en Laleh Khalili y Jillian Schwedler (comps.), *Policing and Prisons in the Middle East: Formations of Coercion*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, págs. 241-261; y Banu Bargu, «Fasting unto Death: Necropolitical Resistance in Turkey's Prisons», versión manuscrita.

11. Angela Davis, *Are Prisons Obsolete?*, Nueva York, Seven Stories Press, 2003, y Angela Davis, *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*, Nueva York, Seven Stories Press, 2005 (versiones cast.: *¿Están obsoletas las prisiones?* y *Democracia de la abolición*, reunidos en el volumen *Democracia de la abolición*, trad. de Irene Fortea, Madrid, Trotta, 2016).

12. Frank, *Constituent Moments*, *op. cit.*, pág. 33.

13. Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx*, Londres, Allison and Busby, 1974 (versión cast.: *Teoría de las necesidades en Marx*, trad. de J. F. Yvars, Barcelona, Península, 1988).

14. Véase las críticas de Wendy Brown a la privatización: «Sacrificial Citizenship: Neoliberal Austerity Politics», <<http://globalization.gc.cuny.edu/events/sacrificial-citizenship-neoliberal-austerity-politics/>>; «The End of Educated Democracy», en Colleen Lie, Christopher Newfield y James Vernon (comps.), *The Humanities and the Crisis of the Public University*, número especial, *Representations*, vol. 116, n.º 1, otoño de 2011, págs. 19-41; «Neoliberalized Knowledge», *History of the Present*, vol. 1, n.º 1, mayo de 2011); y *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York, Zone Books, 2015.

15. Véase Mahatma Gandhi, *Selected Political Writings*, Indianápolis, IN, Hackett, 1996. Gandhi distingue la resistencia pasiva de la desobediencia civil de carácter no violento. Desde su punto de vista, la resistencia pasiva es una táctica que no está regida por principio alguno, mientras que la no violencia es una forma de acción que se rige por un principio y que quiere ser consecuente en cualquier circunstancia. Gandhi asocia la resistencia pasiva con el poder de los débiles; en cambio, la desobediencia civil no violenta requiere una «actividad intensa» y «fortaleza» (págs. 50-52).

16. M. K. Gandhi, *Non-violent Resistance, Satyagraha*, Mineola, NY, Dover Publications, 2001, pág. 2.

## 6. ¿SE PUEDE LLEVAR UNA BUENA VIDA EN MEDIO DE UNA MALA VIDA?

1. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trad. E. F. N. Jephcott, Londres, New Left Books, 1974, pág. 39 (versión cast.: *Mínima moralía*, trad. de Joaquín Chamorro, Madrid, Akal, 2013).

2. Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, págs. 34-35; Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, trad. ingl. Rodney Livingstone, Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2002, pág. 19, en adelante citado como *PMP*.

3. *Ibíd.*, pág. 205; *PMP*, pág. 138.

4. *Ibíd.*, pág. 262; *PMP*, pág. 176.

5. *Ibíd.*, pág. 250; *PMP*, pág. 169.

6. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.

7. En «El ejército judío: ¿el comienzo de una política judía?», publicado en *Aufbau* en 1941, Arendt escribe: «La voluntad de supervivencia judía es, al mismo tiempo, famosa e infame. Famosa porque se extiende durante un período relativamente largo en la historia de los pueblos

européos. Infame porque, durante los últimos doscientos años, ha amenazado con degenerar en algo totalmente negativo: la voluntad de supervivencia a cualquier precio». Recogido en *Jewish Writings*, ed. de Jerome Kohn y Ron H. Feldman, Nueva York, Schocken, 2007, pág. 137 (versión cast.: *Escritos judíos*, trad. de Eduardo Cañas, Miguel Cancel, R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona, Paidós, 2009, pág. 211). En 1946, cuando está saliendo a la luz todo el horror de los campos de concentración nazi y se debaten intensamente los resultados políticos del sionismo, Arendt vuelve a examinar la cuestión en un artículo titulado «El Estado judío: cincuenta años después. ¿Adónde ha llevado la política de Herzl?». Aquí escribe: «Lo que los supervivientes desean ahora por encima de todo es el derecho a morir con dignidad: en caso de ser atacados, con armas en las manos. Pasó, probablemente para siempre, aquella preocupación básica de los judíos durante siglos: sobrevivir a cualquier precio. En lugar de ello encontramos en los judíos un rasgo esencialmente nuevo: el deseo de dignidad a cualquier precio». Y a continuación añade: «Por muy positiva que pudiera ser esta nueva situación para un movimiento político judío sensato, encierra con todo un cierto peligro en el marco de las actitudes sionistas. La doctrina de Herzl, privada como está ahora de su original confianza en la utilidad del antisemitismo, solo puede dar aliento a gestos suicidas para cuyos fines el heroísmo natural de personas que se han acostumbrado a la muerte resulta fácil de explotar», pág. 386 (versión cast., págs. 482-483).

8. Hannah Arendt, «The Answer of Socrates», en *The Life of the Mind*, vol. 1, Nueva York, Harcourt, 1977, págs. 168-178 (versión cast.: *La vida del espíritu*, trad. de Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2002).

9. Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken 1*, ed. Ursula Ludz, Múnich, Piper, 1994, págs. 44 y ss. (versión cast.: *Entre el pasado y el futuro*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 2016).

10. Sobre las relacionales complejas, véase Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991 (versión cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, trad. de Manuel Talens, Madrid, Cátedra, 1995); y *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

11. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., pág. 248; PMP, pág. 167.

12. *Ibíd.*, pág. 249; PMP, págs. 167-168.

13. *Ibíd.*; PMP, pág. 168.

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera dar las gracias ante todo al Bryn Mawr College por haberme acogido en 2010 para impartir las Mary Flexner Lectures, en especial a todos los profesores y alumnos que se implicaron de manera extraordinaria en el curso y a su antigua presidenta, Jane McAuliffe, que tuvo la gentileza de invitarme a impartir este seminario y cuyo magnífico personal hizo mi estancia más fácil y productiva. Quisiera asimismo transmitir mi agradecimiento a todos los que en Harvard University Press han aguardado pacientemente a que les entregara la versión final de mi manuscrito, así como también a la Andrew Mellon Foundation por el apoyo que me han brindado con el Distinguished Academic Achievement Award en el tiempo en que estuve impartiendo las clases de mi seminario, que luego convertí en capítulos con el fin de darles forma de libro. Este volumen es fruto de las conversaciones y proyectos conjuntos mantenidos con académicos y activistas afines, con los cuales he trabajado las cuestiones relativas a las asambleas políticas, la precariedad y la resistencia. Los capítulos 1, 2 y 4 son las clases que impartí en el Bryn Mawr College. Luego han aparecido en versiones modificadas cuando trabajé los textos para presentarlos en otros contextos.

Además quiero agradecer a mis interlocutores en la Universidad Boğaziçi las generosas críticas que hicieron al capítulo 5 del libro en el año 2013, pocos meses después de las manifestaciones del parque Gezi. Estoy igualmente en deuda con el público que asistió a la Watson Lecture en el Museo Nobel de Estocolmo en 2011, que dispensó una muy buena acogida a la primera versión de «La ética de la cohabitación», así como con el que asistió a la Bienal de Venecia, donde en 2010 presenté una primera versión de «Cuerpos en alianza y la política de la calle». El capítulo titulado «¿Se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida?» es el discurso que pronuncié en Frankfurt en septiembre de 2012 cuando se me concedió el premio Adorno.



Agradezco a Sarah Bracke y Aleksey Dubilet la inestimable ayuda que me han brindado con el manuscrito, tanto en el plano intelectual como en su edición. Doy también las gracias a Lindsay Waters por impulsar y acoger este libro en sus diversas fases, y a Amanda Peery por todo su apoyo. Como de costumbre, he contraído una maravillosa deuda de gratitud con mis interlocutores en este proceso, con todos aquellos que me son muy próximos, con aquellos a los que raras veces veo y con los que todavía tengo que conocer mejor. Agradezco a Wendy Brown, la persona más próxima a mí, por haberme apoyado y haber debatido conmigo este trabajo con una atención inmejorable y con la debida distancia. Quiero transmitir también mi agradecimiento a todas las personas que leyeron el libro, porque sus productivos debates y sus excepcionales preguntas me han resultado de una ayuda inestimable. Valga aquí mi agradecimiento para Michel Feher, Leticia Sabsay, Zeynep Gambetti, Michelle Ty, Amy Huber, Alex Chasin y para mis lectores anónimos, todos los cuales demostraron ser excelentes compañeros cuando empezaban a surgir las dudas y llegaba el tiempo de dispersarse en elucubraciones teóricas, llegaran tarde o temprano. El libro se lo dedico a Isaac Butler-Brown, que ya ha aprendido a mostrarse y a expresar sus opiniones.

## FUENTES

El **capítulo 2**, «Cuerpos en alianza y la política de la calle», es una versión ampliada del texto que apareció publicado en el volumen *Sensible Politics: The Visual Culture of Nongovernmental Activism*, compilado por Meg McLagan y Yates McKee (Nueva York, Zone Books, 2012, págs. 117-138).

El **capítulo 3**, «Vida precaria y la ética de la cohabitación», procede de la Watson Lecture que impartí en el Museo Nobel de Estocolmo en 2011, y en un principio se publicó, en una versión ligeramente distinta, en el *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 26, n.º 2, 2012, págs. 134-151.

El **capítulo 4**, «Vulnerabilidad del cuerpo y la política de coaliciones», se publicó primero con el título «Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics» en *Differences in Common: Gender, Vulnerability, Community*, compilado por Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra (Ámsterdam y Nueva York, Rodopi Publishing, 2014).

El **capítulo 6**, «¿Se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida?», se presentó primero en Frankfurt con motivo de la recepción del premio Adorno, que se me concedió en septiembre de 2012, y fue publicado en la revista *Radical Philosophy* (vol. 176, noviembre-diciembre de 2012).

# ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- acción  
condicionada, 69  
dependencia, apoyo y, 50, 76-77, 78, 140  
esfera pública y, 50-51  
formas plurales, 16  
igualdad y, 92  
individual, 57, 160  
motivos de la, 106  
*véanse también* actuar en concierto; aparición pública; ética; performatividad; representación
- acción plural corporeizada  
actos de habla y, 177  
asambleas y, 15  
buena vida y, 219  
calle y la, 154  
características, 166  
crítica moralmente pura frente a, 217  
derecho a aparecer y, 18, 32  
derechos y, 86-87  
esfera de aparición, 56, 64-65, 81-82, 92  
espacio público y, 75-82  
exclusión de la, 82-88  
individuos y, 160  
legitimidad del gobierno y, 191  
localización y, 77  
performatividad y, 56, 57  
política y, 183  
precariedad y, 23, 70  
solidaridad y, 154  
valor, 126-127  
*véanse también* alianzas; cuerpos y corporeización; derecho a aparecer; esfera de aparición; manifestaciones; performatividad; pueblo, el
- actuar en concierto  
Arendt sobre, 84, 152, 158, 209, 218, 229 n. 3  
caracterizado de una forma, 160  
condiciones para actuar y, 30  
cuerpos y, 100-101, 209, 218  
igualdad y, 92, 100, 124, 229 n. 3  
performatividad y, 209  
política y, 17, 135, 152, 154, 229 n. 3  
precariedad y, 155  
silencio, 160, 174, 230 n. 9  
vida buena y, 218-219  
*véase también* alianzas y coaliciones
- Adorno, Theodor, 30, 195, 196-197, 201, 214, 215-217  
afecto, teoría del, 22  
África, norte de, 79  
Agamben, Giorgio, 83-84  
agresión, 153  
aislamiento, 90, 127, 137, 154

- Alemania, 11  
 Alemania nazi, 116  
 alianzas y coaliciones  
   acción plural corporeizada y, 75-82  
   caracterización, 73  
   cohabitación y, 124  
   democráticas, 10-11  
   derecho a tener derechos y, 84, 140  
   derechos de género y, 74-75  
   división del trabajo y, 90  
   espacio de aparición y, 77  
   espacio político y, 78, 89  
   ética de cohabitación y, 124  
   exposición, 127  
   identidades y, 73  
   igualdad y, 93, 124  
   localización y, 77  
   precariedad y, 71-74, 124  
   Reagon sobre, 153  
   sociabilidad/socialidad y, 88  
   transnacionales, 162  
   vida vivible y, 123  
   voluntad del pueblo y, 79  
   vulnerabilidad y, 125-155  
   *véase también* actuar en concierto
- alumbramiento, 206  
 analfabetismo, 143-144  
 anarquistas, momentos, 79, 163, 165  
 animales, humanos y no humanos, 42-43, 133-136, 208, 210, 212  
 Ankara, Conferencia de, (Turquía), 58  
 antagonismos, 34, 103, 192  
 Antelme, Robert, 203  
 antisemitistas, 184  
 aparición, *véanse* aparición pública; espacio de aparición; esfera de aparición; campo visual  
 apariencia pública, 44, 47, 64-65, 86  
   *véanse también* derecho a aparecer; esfera de aparición; esfera pública; esferas privada/pública (Arendt)
- apoyo, *véase* dependencia y apoyo apropiación del discurso, 21  
   *véanse también* lenguaje; normas
- Arendt, Hannah  
 cuerpos y, 51-54, 81, 119-120, 135, 205-207  
 derecho de aparición y, 176  
 «desobediencia civil», 229 n. 3  
*Eichmann en Jerusalén*, 115-116  
 esfera privada frente a esfera pública y, 83-84  
 espacio de la política y, 205, 209, 231 n. 7  
 ética de cohabitación y, 113-119  
 ética y, 29  
*La condición humana*, 50, 51, 84, 120, 205  
 «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre», 54  
 libertad de género y, 65  
 libertad de reunión y, 163  
 libertad y, 229 n. 3  
 polis y, 82, 83  
 precariedad y, 120  
 proximidad y distancia y, 109  
 ser judío y, 119, 231 n. 7  
 sobre el poder, 92  
 sobre la igualdad, 58  
*Sobre la revolución*, 52  
 sobre la supervivencia, *véanse también* actuar en concierto; derecho a tener derechos; espacio de aparición
- Argentina, 85  
 Aristóteles, 196  
 Arizona, 147  
 armenio, genocidio, 59  
 asambleas  
   Arendt sobre, 229 n. 3  
   cuerpos y, 25, 30, 64

- Deleuze y, 230 n. 8  
 democracia y, 27, 136-137  
 dependencia e igualdad y, 138-139, 163  
 discapacidad y, 154  
 espacio público y, 76-77  
 ética y, 23  
 historia de las, 18  
 objetivos de las, 18, 25  
 performatividad y, 15, 17, 26, 176-180  
 precariedad y, 18, 23, 25, 27-28, 29  
 significación en exceso y, 16  
 soberanía popular y, 23  
 teoría democrática y, 9-11  
 violencia y, 192-193  
 voluntad popular y, 26, 159-160  
*véanse también* acción plural corporeizada; derecho de reunión; libertad de reunión; «Nosotros, el pueblo»; reuniones
- Atenas, 98  
 Austin, J. L., 34-35  
 autodefensa, 143, 190  
 autodeterminación, 11, 74, 164, 166, 171-173  
*véanse también* autosuficiencia; soberanía popular  
 autonomía personal, 22  
*véase también* responsabilidad  
 autoritarismo, 162  
 autosuficiencia, 21, 25, 32, 134  
*véase también* responsabilidad
- Bahréin, 94. 222 n. 1  
 Balibar, Etienne, 157, 167  
 Berkeley, 98  
 Berlant, Lauren, 22  
 biológico, lo, 90-91  
 biopoder, 19  
 biopolítica, 22, 50, 84, 198, 202, 209  
 «Black Lives Matter» («Las vidas de los negros importan»), movimiento, 24, 54  
 boicots, 190, 192  
 Bourdieu, Pierre, 35  
 Brown, Michael, 33  
 Buber, Martin, 118  
 buena vida  
 actuar en concierto y, 208-209, 218-219  
 capacidad de duelo y, 198-200  
 caracterización, 195-197  
 condiciones sociales/económicas y, 196  
 contextos históricos y, 195-196  
 dependencia y, 210-211  
 economía y, 213-214  
 en mala vida, 30, 214  
 esferas privada/pública y, 207-209  
 igualdad y, 196, 201, 213  
 precariedad y, 203  
 resistencia y, 215-219  
 supervivencia y, 203-205, 210  
 vulnerabilidad y, 211-212  
 yo y, 197, 200-202, 213-214  
*véanse también* ética; ética de cohabitación; vida vivible
- Buenos Aires, movimiento okupa, 63
- Cairo, El, 137  
 calle, la  
 acción plural corporeizada y, 154  
 como plataforma y como objetivo, 128-129, 137, 139  
 derecho a andar por, 140  
 derecho a la movilidad y, 130
- Cameron, David, 96  
 campo visual, 27, 89, 106  
 campos de concentración, 203  
 capacidad de duelo, 33-34, 99, 117, 121, 154, 198-201  
*véanse también* luto; vida prescindible  
 capitalismo, 94  
 Cavarero, Adriana, 80, 100

- censura, 96  
 Chile, 18, 79, 157, 162  
 cinismo, 12, 26, 202, 213  
 ciudadanía, 83, 117, 137, 172, 176  
 cohabitación, *véase* ética de cohabitación  
 colectivismo, 48  
 colonialismo, 118, 123, 149  
 comunes, los, 183  
 comunitarismo, 107  
 condiciones sociales y ética, 23, 33, 51, 123, 139, 196, 213, 219  
*véanse también* dependencia y apoyo  
 condiciones sustentadoras de la vida, 122  
 contextos históricos,  
   buena vida y, 195-196  
   cuerpos y, 181  
   reorganización, 89  
   resistencia no violenta y, 192-193  
   vulnerabilidad y, 149  
 contractualismo, 30, 105, 114, 212  
 contravigilancia, 97  
 Convención Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1976), 229  
 corporeización, *véanse* cuerpos y corporeización; acción plural corporeizada  
 crianza, estructuras de, 41  
 criminalización, 41, 59, 61-62, 69, 85, 186-187  
*véase también* prisioneros  
 crítica, 202, 208, 217  
 cuerpos y corporeización  
   acción plural y, 81  
   aparición, 81  
   apoyos infraestructurales y, 149-150  
   Arendt y, 51-54, 81, 119-120, 135, 205-207  
   asambleas y, 25, 30, 64  
   dependencia y apoyo y, 26, 78, 87, 88, 100-101  
   discurso público y, 91, 158  
   discurso y, 25-26, 51, 91, 176-177, 180-182, 208  
   disponibilidad de, 24  
   división del trabajo y, 90-91  
   en tanto animales, 133-136  
   en tanto medios y fin de la política, 130-131, 134  
   entorno/infraestructura y, 69-70  
   esferas privada/pública y, 51-53  
   ética y, 120, 224 n. 5  
   género y, 38, 45-46, 69-70  
   libertad y, 52-53  
   necesidades de los, 180-181  
   «Nosotros, el pueblo» y, 178-180, 187-188  
   performatividad y, 16, 18, 36, 54, 139, 208  
   política y, 134-135  
   precariedad y, 119-120, 183  
   reconocibilidad y, 44  
   resistencia no violenta y, 188-189  
   sentidos y, 151, 212  
   sujeto colectivo y, 64  
   tecnologías y, 97  
   vulnerabilidad y, 100, 150  
*véanse también* acción; acción plural corporeizada; dependencia y apoyo; derecho de aparición; género; persistencia de los cuerpos  
 cuidadores, 132-133  
 daño, 139, 145, 150, 185, 192  
 Davis, Angela, 176  
 Declaración de Independencia (de Estados Unidos), 179  
 defensibilidad, 24  
 Delbo, Charlotte, 204  
 Deleuze, Gilles, 73, 151, 224 n. 5  
 democracia  
   acción plural corporeizada y, 25-26, 218  
   agresión y, 192  
   alianzas y, 10

- asambleas corporales y, 136  
 asambleas y, 27-28  
 buena vida y, 219  
 performatividad y, 208  
 pueblo y, 170-171  
 radical, 184  
 soberanía popular frente a, 10  
 soberanía popular y, 165  
 solidaridad y, 188  
*véase también* pueblo, el  
 democracia radical, 12, 13, 184, 218-219  
*dépendance, La* (Memmi), 149  
 dependencia y apoyo  
   acción y, 50, 76, 78, 140  
   asambleas y, 138-139, 163  
   capacidad de duelo y, 199-200  
   caracterización, 153  
   cuerpos y corporeización y, 26, 78, 87, 88, 100-101  
   esferas privada/pública y, 50-51, 205-208  
   explotación y, 149, 210-211  
   lenguaje y, 84  
   negación, 50, 207-208, 212  
   normas de lo humano y, 48  
   persistencia de los cuerpos y, 26, 90, 200, 210-211  
   política y, 50-51, 122, 208-209  
   prisioneros y, 138  
   reconocibilidad y, 49  
   relaciones sociales y, 28  
   resistencia no violenta y, 189  
   resistencia y, 218  
   vida vivible y, 49-50, 72, 74, 89, 210-212, 218  
   yo y, 213-215  
*véanse también* alianzas; infraestructura; precariedad; solidaridad; vida vivible; vulnerabilidad  
 derecho a aparecer  
   acceso y, 15-16  
   acción individual y, 57  
   acción plural corporeizada y, 18, 32-33, 56-61  
   como marco de coalición, 34, 39, 45  
   cuerpos y, 36  
   dependencia y, 49-52  
   derecho a tener derechos y, 54-56, 63  
   excluidos y, 85  
   género y, 37-39, 45, 62, 65-70  
   igualdad y, 61  
   libertad/necesidad y, 52-54, 62, 65-66  
   medios y, 60-61  
   normas de lo humano y, 42-44  
   performatividad y, 34-35  
   precariedad y, 39-42, 63-64  
   reconocimiento y, 42-45  
   sujetos y, 44, 47-48  
   transexualidad y, 59-61  
   universalismo y, 56  
   vidas vivibles y, 31, 33  
   violencia y, 64-65  
*véanse también* aparición pública; derecho a tener derechos; género y normas de género; precariedad; reconocimiento; sujetos  
 derecho a tener derechos (Arendt), 54, 65, 84, 87  
 derechos  
   a andar por la calle, 140  
   a existir, 119  
   a la libre expresión, 29, 77  
   a la movilidad, 130  
   a la vida, 87  
   a persistir, 87  
   a ser protegidos del genocidio, 122  
   de reunión, 25, 77, 86, 140, 222 n. 1, 226 n. 1  
   eso no es un derecho, 87  
   neoliberalismo y, 94-95  
*véanse también* derecho a aparecer y otros derechos; libertad; libertad de reunión  
 derechos civiles, 190-191

- derechos humanos, 59, 74, 143, 145, 161, 186
- Derrida, Jacques, 34, 68, 167, 178
- desobediencia civil, 190-191, 231 n. 15
- desposeídos, los, 82, 84
- desviaciones, 67, 68
- dignidad, 92
- discapacidad, 66, 77, 115, 139, 163
- discursividad, 11, 12, 13, 14, 15, 36, 66, 202
- discursos dominantes, 44
- disturbios, 33
- diversidad, 73
- división del trabajo, 90-91  
*véanse también* esferas privada/pública (Arendt)
- duelo público, 200
- economía
- buena vida y, 195-196, 214
  - espacio público y, 175-176
  - ética y, 30
  - legitimidad del gobierno y, 162
  - necesidad y, 52
  - prescindibilidad de las poblaciones, 145
  - vulnerabilidad y, 149-150  
*véanse también* necesidad; neoliberalismo
- educación, 98, 157
- egoísmo, 111  
*véase también* yo (individuos)
- Eichmann, Adolf, 114, 115, 116
- Ejército de Estados Unidos, 24
- elección
- ética y, 29, 106, 112-113, 114
  - imposibilidad de elegir la cohabitación, 114-119, 123
  - radical, 68
  - solidaridad y, 154
- elecciones, 164, 170-171, 172, 173  
*véase también* representación
- elegido, pueblo, 119
- «En la colonia penitenciaria» (Kafka), 138
- encarcelamiento, 73, 97, 127, 129, 137, 138, 158, 161, 173-175, 186
- esclavo, trabajo, 51, 205, 207
- escribir para un público, 125
- esencias naturales, 67
- esfera de aparición
- acción plural corporeizada y, 81-83
  - cuerpos y, 91, 120
  - derecho a ser reconocido y, 47
  - exclusión y, 83
  - regulación de, 86  
*véanse también* calle, la; espacio de aparición (Arendt)
- esfera pública, *véase* esferas privada/pública (Arendt)
- esferas privada/pública (Arendt)
- Arendt sobre, 50-51, 82-83
  - Arendt y, 89-92
  - dependencia y apoyo y, 50-51, 205-208
  - exclusión y, 85-86
  - género y, 51-52, 80
  - igualdad y, 207
  - prisioneros y, 173-176, 186-187  
*véase también* espacio público
- espacio de aparición (Arendt)
- acción plural corporeizada y, 56, 64-65, 81-82, 92
  - alianza y, 77
  - derecho a tener derechos y, 64-65
  - igualdad y, 93
  - manifestaciones y, 78-80, 89
  - medios y, 95-98
  - «Nosotros, el pueblo» y, 158-159
  - política y, 78, 129
  - regulación del, 89
  - vulnerabilidad y, 91  
*véanse también* calle, la; esferas privada/pública (Arendt); esfera de aparición
- espacio de la política, 80, 83, 129



- véanse también* calle, la; espacio de aparición (Arendt); política
- espacio público
- acción plural corporeizada y, 75-81
  - asamblea y discurso y, 76
  - control estatal y, 175-176
  - manifestaciones y, 98
  - normas de género y, 41
  - «Nosotros, el pueblo» y, 157-158
  - poder y, 89
  - precariedad y, 21
  - prisioneros y, 186-187
  - privatización y, 175-176, 186-187
  - véanse también* aparición pública; esferas privada/pública (Arendt); espacio de la política; política
- espacios virtuales, 76
- España, 59, 138
- Estado
- asambleas y, 15
  - coerción y, 26
  - control del espacio público y, 175-176
  - espacio público y, 186
  - pueblo y, 168-169
  - soberanía del, 229 n. 2
  - soberanía popular y, 164, 166, 172
  - violencia y, 33, 40, 118, 145
  - vulnerabilidad de las mujeres y, 142
  - véanse también* biopolítica; guerra; legitimidad del Estado; militarismo y militarización; neoliberalismo; poblaciones apátridas/desplazadas; policía
- Estados Unidos
- educación y, 79
  - libertad de reunión y, 161-162
  - normas de visibilidad extrema y, 61
  - patologización y, 60
  - prisioneros y, 176
  - pueblo y, 177
  - transgénero y, 58
- ética
- asamblea y, 23
  - buena vida y, 196
  - condiciones sociales y económicas y, 30
  - condiciones sociales y, 30, 196-197, 202, 213, 217
  - contratos y, 104
  - cuerpos y, 120, 224 n. 5
  - ecológica, 115-116
  - elección y, 29, 106, 112-113, 114
  - precariedad y, 121
  - reconocibilidad y, 49
  - resistencia no violenta y, 192
  - sociabilidad y, 111
  - sufrimiento lejano, 104-105
  - vida vivible y, 209
  - véanse también* ética; ética cristiana; ética de cohabitación; moralidad; obligación; responsabilidad; vida buena
- ética cristiana, 20, 146
- ética de cohabitación
- igualdad y, 116-117, 122
  - medios de comunicación y, 104-107
  - no elección de la cohabitación y, 29-30, 103, 113-119, 123
  - precariedad y, 119-123
  - proximidad/distancia y, 103-104, 107-119, 124
- ética ecológica, 115-116
- Europa, 18, 20, 79, 119, 128, 147, 157
- exceso, significación en, 46, 104
- exclusión (el otro)
- de la pluralidad, 82-88
  - dependencia y, 111
  - derecho a tener derechos y, 84-85
  - esfera de lo político y, 83-84
  - esfera privada frente a la pública y, 82-83

- esfera pública y, 85-86  
 humanos y, 48-49  
 Lévinas y, 109-112  
 política y, 12-13, 82-84  
 proximidad y, 107  
 pueblo y, 11-14, 167-168  
*véanse también* capacidad de duelo; reconocimiento  
 exclusión constitutiva, 12  
 explotación, 149, 210-211  
 exposición  
   a la historia, 150  
   formas y propósitos, 127-128  
   inesperada, 149-150  
   política, 185-186, 187  
   vida precaria y, 112  
   vulnerabilidad y, 100, 141, 185-186  
*véase también* vulnerabilidad  
 «expresivo», 25, 29  
  
 fantasías, 36, 37, 168  
   normas de reconocimiento de género y, 43, 46  
*véase también* ideales  
 fascismo, 168, 184  
 federado, gobierno, 117  
 Felman, Shoshana, 16, 180  
 feminismo psicoanalítico, 147  
 feministas, teóricas, 51, 55, 58, 59, 142-144, 227 n. 9  
 Ferguson, Misuri, 33  
 fortaleza, 93, 152  
 Foucault, Michel, 19, 84  
 Francia, 55, 59, 74, 85  
 Frank, Jason, 166, 176, 229  
 Friedman, Milton, 162  
 funerales, 15, 199  
 futuro, el  
   alianzas y, 73, 79  
   dañado, 203  
   dependencia y apoyo y, 199, 207-208  
   pueblo y, 171  
   resistencia y, 218  
   sociabilidad y, 185  
   vida vivible y, 184  
*véanse también* ideales; persistencia de los cuerpos; supervivencia; vida buena  
  
 Gandhi, Mahatma, 190-191, 231 n. 15  
 género y normas de género  
   asignación de género y, 35-39  
   cuerpos y, 45-46  
   derecho a la aparición y, 62  
   ideales de, 67-68  
   igualdad y, 74-75, 93  
   lenguaje y, 43-44, 68, 69  
   leyes y, 46  
   normas y, 36-40, 45  
   performatividad y, 33-40, 66-70  
   permeabilidad y, 227-228 n. 11  
   plaza Tahrir y, 92-93  
   precariedad y, 33-34, 41  
   seguridad en la calle y, 79  
   vida vivible y, 46, 74  
*véanse también* alianzas; mujeres; vulnerabilidad  
*género en disputa, El* (Butler), 34  
 genocidio, 59, 114-118, 119, 120, 122  
 Gezi o plaza Taksim, parque (Estambul), 17, 175, 183, 186  
 Gilmore, Ruth, 54, 100  
 Greyser, Naomi, 230 n. 8  
 griegos, orígenes, 110  
 guerra, 50, 105, 122, 203  
*véase también* militarismo  
 Gunduz, Erdem, 230 n. 9  
  
 habla, actos de, y habla  
   actuación y, 166  
   apoyos del cuerpo y, 100  
   características, 35  
   cuerpos y, 16, 25-26, 51, 91, 176-177, 180-182, 208  
   «Nosotros, el pueblo» y, 15-16, 171, 177, 180

- públicos, 125  
*véanse también* discursividad; lenguaje; performatividad; silencio
- Haraway, Donna, 133, 134, 210
- Hawái, soberanía de, 164
- Hebrón, 140
- hegelianos, términos, 48, 108, 222 n. 3
- hegemonía, *véase* poder
- Heidegger, Martin, 116
- Heidelberg, manifestación de, 217
- Heller, Agnes, 181
- hemisferio sur, 79
- Hobbes, Thomas, 153
- «hombre que permaneció de pie», 230 n. 9
- hombres, vulnerabilidad y, 147
- homofobia, 58
- Honig, Bonnie, 54, 167, 178
- huelgas de hambre, 127, 137, 138, 190
- humanos y vida humana  
 buena vida y, 197  
 igualdad y, 92-93  
 naturaleza humana y, 48, 62  
 normas, 42-45, 49  
 reconocimiento y, 43  
 sentirse vivo y, 184  
 sociabilidad y, 48-49  
*véanse también* acción; cuerpos y corporeización; vida buena; vida vivible; yo (individuos)
- ideales, 37, 45, 46, 67, 119, 123, 126, 139, 183, 213  
*véase también* fantasías
- identidades, 63, 67, 71, 73, 75, 119  
*véanse también* género y normas de género; yo
- igualdad y desigualdad  
 acción plural corporeizada y, 218  
 actuar en concierto y, 92, 100, 124, 229 n. 3
- Arendt y, 117, 118
- asambleas y, 138-139
- buena vida y, 195-196, 201, 213
- cohabitación no elegida y, 116-117
- cohabitación y, 117, 121-122
- dependencia y, 49
- esferas privada/pública y, 207
- libertad de género y, 65
- libertad y, 124
- «Nosotros, el pueblo» y, 182
- política y, 57-58
- precariedad y, 219
- reconocimiento y, 13
- vida vivible y, 72, 74, 123, 211-212, 214
- vulnerabilidad y, 144
- Inazu, John, 163, 229 n. 4
- inclusión, 12, 13, 84, 167, 182  
*véase también* exclusión (el otro)
- independencia, *véanse* yo (individuos); responsabilidad
- Indignados (españoles), 138
- individualismo  
 actuaciones plurales frente a, 26
- Arendt sobre, 114
- biopolítica y, 198
- buena vida y, 196, 213, 214-215
- como algo distinto de sus redes de apoyo, 131
- derechos de género y, 71
- resistencia no violenta y, 189
- véanse también* contractualismo; responsabilidad; yo (individuos)
- infraestructura  
 como plataforma y como objetivo político, 128-130, 134
- cuerpos y, 149
- dependencia y, 28
- espacio de la política y, 129
- paternalismo y, 143
- precariedad y, 121-122
- solidaridad y, 29
- vulnerabilidad y, 139

- inmigración, 11, 74, 126  
*véase también* indocumentados
- instituciones  
 apoyo y, 78, 88  
 capacidad de duelo y, 199  
 género y, 36, 38-39, 69  
 lenguaje y, 69  
 no elección de la cohabitación,  
 115, 118  
 persistencia y, 26  
 precariedad y, 22, 29, 53  
 vulnerabilidad y, 142-143, 144,  
 145, 211  
*véanse también* condiciones so-  
 ciales; neoliberalismo; prision-  
 eros; religión
- intenciones, 104
- interdependencia, *véase* dependen-  
 cia y apoyo
- islam, 11, 93  
*véanse también* mujeres con velo  
 en Francia
- Israel, 40, 74, 109, 117, 118, 119,  
 222 n. 1
- judeocristiana, tradición, 110, 225  
 n. 1
- judío, ser, 109, 116-119, 225 n. 5
- justicia, 25, 26, 32, 53, 58, 80, 96,  
 126, 164, 201
- justicia social, 71, 75, 97, 185, 213
- Kafka, Franz, 138
- Kauanui, J. Kēhaulani, 164
- Kenia, 128
- Klein, Melanie, 153
- Kohn, Hans, 118
- kurdos, 59, 175
- Laclau, Ernesto, 12, 167
- laicismo, 59, 85, 113
- latinos, 147
- Latour, Bruno, 90
- legibilidad, 44
- legitimidad del Estado
- acción plural corporeizada y,  
 191
- asambleas y, 23, 26
- economía y, 162
- espacio público y, 88
- persistencia del cuerpo, 87
- protección del/frente al gobierno  
 y, 161-162
- resistencia no violenta y, 190
- soberanía popular y, 165, 173,  
 178
- voluntad popular y, 14-15
- lenguaje  
 asignación de género y, 66-69  
 desposeídos y el, 84  
 individualidad y, 215  
 irónico, 160  
 «necesidades» y, 181  
 normas de reconocimiento y, 43,  
 44
- resistencia feminista y, 143  
*véanse también* apropiación del  
 discurso; discursividad; habla,  
 actos de
- Levi, Primo, 204
- Lévinas, Emmanuel
- Arendt frente a, 113-114
- cuerpos y, 120
- cultura judeocristiana y, 225 n. 2
- ética y, 29-30, 106
- judeidad y, 119
- otro y, 109-111
- proximidad y distancia y, 109-  
 113
- sufrir a distancia, 105
- leyes y tribunales, 41, 47, 116, 143  
*véase también* policía
- liberalismo, 30, 114
- libertad  
 apoyos a la, 129-130  
 apropiación del discurso y, 21  
 cohabitación y, 34  
 cuerpos y, 52-53  
 género y, 62, 65-66  
 genocidio y, 114

- igualdad y, 58, 124  
 medios de comunicación y, 96-97  
 necesidad corporeizada y, 52-53  
*véase también* derechos  
 libertad de expresión, 16, 29, 77, 175, 189  
 libertad de reunión, 16, 63, 160-193  
   ciudadanía y, 137  
   coerción del Estado y, 26  
   expresión y, 29  
   libertad de asociación y, 229-230 n. 4  
   libertad de expresión y, 16  
   movilidad y, 163  
   negociación colectiva y, 228 n. 1  
   «Nosotros, el pueblo» y, 157-161, 177  
   performatividad y, 176-180  
   protección del/frente al gobierno y, 161, 162-163  
   pueblo y, 160-161, 167-176  
   soberanía estatal y, 166  
   soberanía popular y, 163-164, 173-174  
   *véanse también* asambleas; derecho de reunión; espacio público; «Nosotros, el pueblo»  
 libertarismo, 21  
 Libia, 94  
 límite disputado, 13  
 local, localidad y localización, 62, 77, 78, 89, 94, 95-97, 100, 103, 107-108, 136, 184  
   *véase también* proximidad/distancia  
 Londres, 98  
 luto, 86, 123, 199-200, 204  
   *véase también* capacidad de duelo  
 Magnes, Judah, 118  
 mala vida, 201  
 manifestaciones  
   contra la precariedad, 14  
   espacio de aparición y, 78-79, 89  
   espacio público y, 75-81, 98  
   formas, 78-79  
   funerales y, 199  
   identidades y, 63  
   policía y, 79  
   silenciosas, 15, 26, 158, 159, 160, 166, 171, 172, 174, 189, 218, 230 n. 9  
   vulnerabilidad y, 154  
   *véanse también* acción plural corporeizada; Occupy, movimiento, y otras manifestaciones  
   máquinas, 133-134, 209  
   *Marcos de guerra* (Butler), 28, 49  
   marxistas, análisis, 133  
   masculinidad, vulnerabilidad y, 37, 38, 58, 147  
 Mbembe, Achille, 19  
 médicos, beneficios, 41  
 medio ambiente, 49-50, 116, 120  
 medios de comunicación  
   cuerpos y, 96-97, 101  
   derecho a aparecer y, 60  
   derechos y, 96-97  
   edición (exclusión) y, 106, 167-168  
   espacio de aparición y, 89, 94-96  
   ética de cohabitación y, 105-107  
   legitimidad estatal y, 26  
   no violencia y, 193  
   prisioneros y, 173  
   proximidad y distancia y, 122-123  
   pueblo y, 17, 167-168, 169  
   reconocimiento de mí mismo y, 215  
   sufrir a distancia y, 122-123  
 Memmi, Albert, 149  
 mente y cuerpo, distinción entre, 51, 206  
   *véanse también* pensamientos  
 mercado, racionalidad de, 19

- Merkel, Angela, 11
- militarismo y militarización, 18, 24, 51, 58  
*véase también* guerra
- Minima moralia* (Adorno), 195
- modo de presentación, 45, 106
- momentos constituyentes, 166
- Montreal, 157
- moralidad
- biopolítica y, 198
  - buena vida y, 196-197
  - cinismo y, 202, 213
  - derechos civiles y, 190
  - supervivencia y, 203
  - véanse también* ética; obligación; vida buena
- mortalidad, 53-54, 100
- Mouffe, Chantal, 12
- móviles, teléfonos, 96, 154
- movilidad, 16, 74, 78, 88, 91, 130, 139, 208  
*véase también* discapacidad
- movilización, 71, 73, 76, 87, 126, 128-130, 134-135, 139, 140, 146, 158, 164, 183-186
- movimientos sociales, 52, 78, 91, 96, 144, 155, 218
- Mubarak, Hosni, 93, 96
- muerte social, 145, 202, 203
- mujeres, 79, 125, 141-144  
*véanse también* género; esferas privada/pública (Arendt)
- mujeres con velo en Francia, 55, 85, 86
- mujeres transexuales, 140, 143
- multitud, gobierno de la, 163
- multitudes en ebullición, 184
- musulmanas, mujeres, 55, 86
- musulmanes, inmigrantes, 11
- nacionalidad, 13, 66
- nacionalismo, 18, 19, 21, 58, 59, 110, 117-118, 167
- natalidad, 206
- natalidad, filósofa de la, 80
- necesidad, 52-54, 62, 65-66
- necropolítica, 19
- negociaciones colectivas, 228 n. 1
- neoliberalismo
- apoyos corporales y, 187-188
  - autosuficiencia y, 21
  - cuerpos y, 183
  - futuro y, 202-203
  - indocumentados y el, 47
  - negación de la vulnerabilidad y, 149
  - oposición al, 94
  - responsabilidad y, 21, 72, 145
  - vida vivible y, 94
- no humanos, *véase* humanos y vida humana
- nombres, 66, 69, 104, 122
- normas
- de extrema visibilidad, 61
  - de lo humano, 41-45, 48-49
  - de reconocimiento racial, 44, 47
  - ideales y, 45
  - yo y, 215
  - véanse también* género y normas de género; lenguaje; reconocimiento
- «Nosotros, el pueblo», 71, 157-193
- cohabitación no elegida y, 118-119
- como acto de habla, 15-16, 171, 177, 180
- cuerpos y, 178-180, 187-188
- legitimidad del gobierno y, 24
- libertad de reunión y, 157-161, 177
- reunión plural de los cuerpos y, 159-160
- son todavía el pueblo, 182
- yo y, 17, 58  
*véase también* pueblo, el
- «nuda vida», 48-49, 82, 83-84, 142, 166, 187
- obligación
- coexistencia y, 123-124

- derechos y, 75  
 desafiliación religiosa y, 85  
 género y, 37, 39  
 medios de comunicación y, 106-107  
 precariedad y, 121, 124, 219  
 proximidad y distancia y, 103, 105  
 vida vivible y, 209, 219  
*véanse también* ética; moralidad; normas; responsabilidad
- Occupy, movimiento  
 apoyo y, 138  
 cuerpos y, 183  
 identidades y, 63  
 «Nosotros, el pueblo» y, 177  
 persistencia de los cuerpos y, 158  
 privatización y, 17  
 pueblo y, 160  
 redes globales y, 162  
 voluntad del pueblo y, 14
- odio a las personas transgénero, 58
- okupas, movimientos de, 63, 85, 128
- ONG, 20, 146  
 «orgánico», 52, 136, 181-182
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), 228 n. 1
- Organización Internacional del Trabajo (OIT), 160, 228 n. 1
- Oriente Medio, 79
- otro, el, *véase* exclusión
- Países Bajos, 74
- Pakistán, 128
- Palestina y los palestinos, 20, 40, 74, 109-110, 117-119, 127, 140, 173
- parlamentarias, formas, 165
- pasiva, resistencia, 188, 231 n. 15
- paternalismo, 142-144, 146, 212
- patologización, 39, 41, 59, 60, 71, 73
- Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente (Pegida), 11
- Patterson, Orlando, 202
- Paul, Ron, 19-20
- Pegida *véase* Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente
- pensamientos, 180, 206  
*véase también* mente y distinción del cuerpo
- performatividad  
 actuar en concierto y, 209  
 asambleas y, 15, 17, 26, 176-180  
 características, 35  
 dependencia y, 207-208  
 de género, 39, 45, 62, 65, 66-70  
 de la política, 14, 15, 16, 18, 25-27, 34-35  
 género y, 33-40, 66-70  
 plural, 56, 57  
 precariedad y, 63-64  
 sufrimiento y, 206-207  
*véanse también* acción; actuación; cuerpos y corporeización; habla, actos de, y habla
- permeabilidad, 147, 227 n. 11
- persistencia de los cuerpos  
 condiciones, 99  
 cuerpos y, 87  
 dependencia y apoyo y, 26, 88, 90, 200, 210-211  
 dependencia y, 210-211  
 deslegitimación del Estado y, 87  
 interdependencia y, 90  
 «Nosotros, el pueblo» y, 182  
 política y, 99  
 reconocimiento y, 46  
*véanse también* capacidad de duelo; supervivencia
- personas, *véanse* humanos y vida humana; sujetos; yo (individuos)
- personas queer, 33, 38, 58-59, 61, 63, 79
- perspectivas, 81, 100, 109, 119, 125
- Pinochet, Augusto, 162
- Platón, 33  
 pluralidad

- acción y, 16
- aparición y, 64-65
- Arendt y, 119
- interdependencia y performatividad y, 152
- personas y, 115
- poblaciones apátridas/desplazadas, 119
- poblaciones indignas de ser lloradas, 33, 100
  - véanse también* luto; vida prescindible
- poder (hegemonía)
  - buena vida y, 196, 201, 211
  - cristiano, 20
  - derecho a aparecer y, 56
  - espacio público y, 88
  - performatividad y, 63
  - pueblo y, 12
  - regulación de la presencia de los cuerpos, 91
  - resistencia no violenta y, 231 n. 15
    - véase también* paternalismo
- policía
  - calle y la, 129
  - contravigilancia y, 97
  - esfera pública y, 186
  - libertad de reunión y, 176
  - manifestaciones y, 79
  - minorías de género y, 64
  - registro en móviles y, 154
  - violencia y, 41, 55, 61-62
    - véase también* prisioneros
- política
  - acción plural corporeizada y, 184
  - actuar en concierto, 17, 135, 152, 154, 229 n. 3
  - buena vida y, 213
  - cohabitación y, 115-116
  - condiciones sociales de la, 123
  - cuerpos plurales y, 81
  - cuerpos y, 120, 134-135
  - dependencia y apoyo y, 50-51, 208-209
  - dependencia y, 50-51, 122
  - desposeídos y la, 84
  - dominio legal y, 47
  - esferas privada/pública y, 75-76, 205-207
  - espacio de aparición y, 78, 129
  - exclusión y, 12, 83-84
  - igualdad y, 57-58
  - inclusión y, 12
  - libertad de asamblea y, 162-163
  - límites, 89
  - moralidad y, 213
  - mortalidad y, 53-54
  - necesidad económica y, 52-53
  - performatividad y, 208-209
  - precariedad y, 53, 99, 120-121, 145
  - vida vivible y, 135
  - vulnerabilidad y, 145-146, 147, 152, 185-186, 212
    - véase también* espacio de la política
- política identitaria, 34
- Portugal, 128
- posfeminismo, 143
- precariedad
  - acción plural performativa y, 23, 70
  - actuar en concierto y, 155
  - alianzas y, 71-74, 124
  - alta conciencia de, 73
  - asambleas y, 18, 23, 25, 27-28, 29
  - buena vida y, 203
  - características, 40-41, 63
  - condiciones de la acción y, 69-70
  - condiciones del actuar y, 30
  - cuerpos y, 119-120, 183
  - defensa del pueblo y, 24
  - desigualdad y, 28
  - distribución de la, 72
  - ética de cohabitación y, 119-123
  - exposición y, 112
  - género y, 33-34, 41
  - igualdad y, 218-219



- judíos y, 119-124  
 manifestaciones contra la, 14  
 neoliberalismo y, 21, 145  
 performatividad de género y, 33, 40  
 performatividad y, 63-64, 207-208  
 política y, 53, 99, 120-121, 145  
 resistencia y, 87, 185, 218  
 responsabilización y, 22-23  
 solidaridad y, 29  
 vulnerabilidad y, 112-113  
*véanse también* alianzas; desposeídos; persistencia de los cuerpos; responsabilidad; supervivencia; vida prescindible
- prisioneros  
 ciudadanía y, 176  
 esfera pública y, 173-176, 186-187  
 exposición de los cuerpos y, 127, 142, 154  
 libertad de reunión y, 137  
 medios de comunicación y, 173  
 moralidad y, 203  
 no violencia y, 190  
 precariedad y, 203  
 pueblo y, 168-169  
*véase también* huelgas de hambre
- privatización, 17, 22, 129, 162, 175-176, 186-187
- Probleme der Moralphilosophie* (Adorno), 197, 215
- protestas, *véanse* huelgas de hambre; manifestaciones; resistencia; Tahrir, plaza, y Primavera Árabe y otras protestas
- proximidad/distancia  
 ética de cohabitación y, 103-104, 107-119, 124  
 reversibilidad y, 107-108, 123  
 sufrimiento y, 103-108, 122  
*véanse también* local, localidad y localización
- psicoanálisis, 133, 148
- Puar, Jasbir, 73
- pueblo, el  
 autodeterminación y, 173, 176  
 características, 167-171  
 «democracia» y, 10  
 exclusión y, 11-14, 167  
 libertad de reunión, 160-161, 167-176  
 medios de comunicación y, 17, 167-168, 169  
 militarización y, 23-24  
 performatividad y, 15, 178, 179  
 plaza Tahrir y, 158  
 representación y, 170-172  
 voluntad popular y, 14  
*véanse también* humanos y vida humana; «Nosotros el pueblo»; reconocimiento; soberanía popular; voluntad del pueblo
- Puerta del Sol, 183
- «queer», 67, 68, 74, 75
- Queers Palestinos por el Boicot, la Desinversión y las Sanciones, 61
- Rancière, Jacques, 167
- raza y racismo, 42-44, 48, 54, 56, 119, 126, 147, 176, 184
- Reagon, Bernice Johnson, 153
- realidad, 85
- reciprocidad, 111
- reconocimiento  
 completo frente a parcial, 45  
 cuerpos y, 44  
 «del yo», 215  
 dependencia y, 49  
 derecho a aparecer y, 42-45  
 esfera de aparición y, 47  
 exclusión y, 13  
 Hegel sobre el, 222 n. 3  
 nombres y, 204  
 normas de, 38, 45, 46, 47-48  
 performatividad y, 14  
 persistencia y, 46

- vida vivible y, 67  
*véanse también* identidades; normas  
 redes sociales, 26, 29, 40, 96, 149, 154, 214  
 redes virtuales, 15  
 reflexión, 21, 23, 29, 45, 48, 50, 60, 64, 73, 74, 78-80, 125-126, 141, 158, 192, 196, 200, 202, 216  
 refugiados, 84-86, 117, 127, 168, 174, 224 n. 9  
 regímenes de aparición, 82  
 regulación de la aparición de los cuerpos, 16-17, 90, 91  
 Reino Unido, 98  
 relacionabilidad, vulnerabilidad y, 132, 210-211  
 religión, 55-57, 63, 73, 85-86, 93, 110, 118  
 representación, 12, 170-172  
   representación frente a, 165-166  
   significación excesiva y, 16  
   voluntad popular y, 15  
*véanse también* acción; elecciones; performatividad  
 reproductivo, trabajo, 120  
 resistencia  
   a la guerra y la violencia, 105-106  
   a la mala vida, 215-217  
   acción plural corporeizada, 217-218  
   dependencia y, 218  
   formas feministas, 143-144  
   igualdad de género y, 92-93  
   no reconocimiento y, 44  
   no violenta, 188-193, 231 n. 15  
   precariedad/derecho a persistir y, 87, 217-218  
   protesta y, 215-217  
   reunión y, 30  
   vida vivible y, 217  
   vulnerabilidad y, 143, 154, 185  
 responsabilidad social, 21  
 responsabilización  
   alternativa asamblearia a la, 23  
   desigualdad, 31-32  
   individual frente a solidaridad, 29  
   neoliberalismo y, 21, 72, 145  
   precariedad y, 23  
   social, 20-22  
   sufrir a distancia y, 105  
*véanse también* ética; individualismo  
 reuniones  
   derecho a, 25  
   «nosotros» y, 159-160  
   significación excesiva y, 16  
*véase también* asambleas  
 revanchistas, concentraciones, 184  
 revolución (o revolucionario)  
   actuar en concierto y, 158  
   cuerpos y, 52  
   espacio de la política y, 83  
   exposición política y, 187  
   libertad de reunión y, 162-163, 165  
 Revolución americana, 117, 229 n. 3  
 Revolución francesa, 229 n. 3  
 revueltas, 33, 47  
 romaní, población (gitanos), 55, 128  
 salud, cuidado de la, 17, 19, 20, 160  
 Sedgwick, Eve Kosofsky, 35, 67, 68  
 seguridad social, 19  
 seguro de salud, 19, 20  
 self, *véase* yo (individuos)  
 sensibilidad, 106, 112, 113, 212  
*véase también* sufrimiento  
 sentidos, regulación de los, 151  
 servicios sociales y bienestar, 20, 21, 22, 28, 100  
 significación, exceso de, 15-16  
 silencio, 15, 25-26, 158, 159, 160, 166, 171, 172, 174, 189, 218  
*silmiyya*, canto de la, 93  
 sin papeles

- aparición y, 174  
daños y, 145  
derecho a tener derechos y, 54-55, 85  
derecho de reunión y, 83  
elecciones y, 172  
esfera pública y, 47  
exposición política y, 187  
manifestaciones y, 154
- Siria, 86, 94
- Slut Walks («Marchas de las Putas»), 140, 228 n. 15
- soberanía popular  
asambleas y, 23  
autodeterminación y, 15  
características, 164-165  
Declaración de Independencia y, 179  
«democracia» frente a, 10-11  
elecciones y, 165, 173  
Estado y, 164, 166, 172  
legitimidad del gobierno y, 165, 173, 178  
libertad de asamblea y, 173-174  
y Estados Unidos, 177-178  
*véanse también* voluntad del pueblo (voluntad popular)
- sociabilidad  
alianzas y, 88  
cuerpos y, 155  
ética y, 111  
exposición y, 108  
futuro y, 185  
normas de lo humano y, 48-49  
nuevas formas de, 118, 184  
plaza Tahrir y, 92  
política y, 179, 212-213  
precariedad y, 121  
vida vivible y, 123
- social, justicia, 71, 75, 97, 185, 213  
*véase también* justicia
- solidaridad  
acción conjunta y, 30  
democracia y, 188  
dependencia y, 29  
derechos de la mujer y, 141  
exigencia corporeizada de una vida vivible y, 154  
globalización y, 104  
no elección, 154  
prisioneros y, 186  
responsabilidad individual frente a, 29
- Sontag, Susan, 105
- Spinoza, Baruch, 151
- Stengers, Isabelle, 91  
subyugación, 28, 148
- Sudáfrica, 128
- sufrimiento, 28, 103-105, 107, 122, 124, 204, 206, 229 n. 3
- sujetos, 21, 27, 40, 42, 44, 45, 48, 56, 64, 73, 85, 139, 142, 168, 171, 185, 198, 213
- supervivencia, 135, 204, 207-211
- Tahrir, plaza, y Primavera Árabe, 9, 76, 92, 94, 98, 158, 171, 183
- Taksim, plaza o parque Gezi (Estambul), 17
- Tea Party, 19, 20-21
- tecnología, 27, 96-97, 131, 133, 149, 154, 184  
*véase también* medios «terroristas», 10, 190
- Tocqueville, Alexis de, conceptos de, 9
- trabajo, 18-20, 22, 28  
*véase también* división del trabajo
- transexual, activismo  
antimilitarismo y, 59-60  
derecho a aparecer y, 60  
exposición política y, 187  
seguridad en las calles y, 79
- transsexuales  
derecho a aparecer y, 85  
Estados Unidos y, 58  
mujeres turcas como, 143  
normas de reconocimiento y, 38  
Turquía y, 58-59

- violencia contra los, 40  
 transgénero, odio a las personas, 58  
 tribunales y leyes, 41, 47, 143  
*véase también* policía  
 Túnez, 94  
 Turquía, 58-59, 85, 143, 169, 173, 175, 186  
*véase también* Taksim, plaza, o parque Gezi (Estambul)
- unidad, 12, 58, 113, 117, 158, 169, 201  
 universalidad, 56, 117  
 universalismo, 55-56  
 utopismo, 167
- Venezuela, 128  
 vida invivible, 25, 28, 32-33, 46-47, 50, 60, 67, 74, 119-120, 123, 129, 135, 155, 184, 209-210, 214, 218-219  
*véase también* neoliberalismo  
 vida no humana, *véase* animales humanos y no humanos  
 vida prescindible  
 asambleas y, 26, 32, 154  
 autosuficiencia y, 21  
 biopolítica y, 198, 211  
 imprescindibles y, 24  
 normas de reconocimiento y, 47-48  
 política militar y económica y, 145-146  
 precariedad y, 18  
 responsabilidad individual y, 22-23  
 responsabilidad y, 31-32  
*véanse también* capacidad de duelo; precariedad  
 vida social, legitimidad de la, 99, 115, 121, 132, 202, 213  
 vida vivible  
 actuar en concierto y, 155  
 alianzas y, 123
- cohabitación no elegida y, 118  
 condiciones ambientales y, 121  
 condiciones sociales de la, 123  
 dependencia y apoyo y, 49-50, 72, 74, 89, 210-212, 218  
 derecho a aparecer y, 31, 33  
 futuro y, 184, 218  
 género y, 46, 74  
 guerra y, 49-50  
 ideales y, 210  
 igualdad y, 72, 74, 123, 211-212, 214  
 infraestructura y, 129  
 normas de reconocimiento y, 64  
 normas para reconocer, 64  
 obligación ética y, 117, 119  
 patologización y, 60  
 política y, 18, 25, 47, 135  
 reconocimiento y, 67  
 resistencia y, 217  
 sentirse vivo y, 184  
 supervivencia y, 135, 209, 210  
 surgimiento posterior y, 184  
 vida no vivible, 23, 39, 200, 203, 211  
 vulnerabilidad y, 152  
*véanse también* dependencia y apoyo; neoliberalismo; precariedad; vida buena
- vínculos de grupo, 40-41
- violencia  
 acciones individuales y, 57  
 asambleas y, 192-193  
 canto de la *silmıyya* y, 93  
 derecho a reunirse y, 86-87  
 desposeídos y, 84  
 documentación de actos violentos con móviles, 154  
 género y, 61-62  
 ideales y, 123  
 libertad y, 66  
 multitudes en ebullición y, 184  
 normas de género y, 64  
 policial, 41, 55, 61-62  
 precariedad y, 203

- protección del/frente al gobierno y, 161  
 transgénero y, 58-59  
 véase también resistencia no violenta  
 voluntad del pueblo (voluntad popular)  
   actuación y, 15  
   alianzas y, 79  
   asambleas y, 26, 159-160  
   democracia radical y, 184  
   elecciones y, 171  
   espacio público y, 89  
   pueblo y, 14  
   resistencia no violenta y, 190  
   *véase también* soberanía popular  
 vulnerabilidad  
   acción y, 141  
   coaliciones y, 125-155  
   corporeización y, 151  
   daños y, 150, 212  
   distribución desigual, 211  
   erradicación y, 145  
   espacio de aparición y, 91  
   exposición y, 100, 141, 185-186  
   fortaleza y, 152  
   igualdad/desigualdad y, 211-212  
   infraestructura y, 139  
   Lévinas y, 120  
   masculinidad y, 147  
   movilización, 141, 154  
   mujeres y, 125, 141, 142-144  
   negación de, 147-149  
   permeabilidad y, 227 n. 1  
   política y, 145-146, 147, 152, 185-186, 212  
   precariedad y, 112-113, 145-146  
   relacionabilidad y, 132-133  
   resistencia y, 143, 154, 185  
   sociabilidad y vida política, 212  
   teóricas feministas sobre la, 227 n. 9  
   *véanse también* dependencia y apoyo; exposición  
*We, the People of Europe?* (Balibar), 157  
 Wittgenstein, Ludwig, 208  
 Yemen, 94  
 yo (individuos)  
   acción plural y, 57, 160  
   buena vida y, 197, 200-202, 213-214  
   crítica y, 201  
   ética y, 113  
   hablar y actuar y, 90  
   «nosotros» y, 17, 58  
   regulación de los sentidos y, 151  
   relacionabilidad del, 73, 113  
   *véanse también* egoísmo; individualismo  
 Zerilli, Linda, 53