La alianza de los cuerpos y la política de la calle*

Judith Butler

En los últimos meses, se han producido, una y otra vez, manifestaciones de masas en la calle, en la plaza, y aunque estas están, muy a menudo, motivadas por diferentes razones políticas, sucede algo que las hace parecerse; los cuerpos se juntan, se mueven y comunican, y reclaman un determinado espacio como espacio público. Ahora, sería más sencillo decir que estas manifestaciones o, de hecho, estos movimientos, se caracterizan por los cuerpos que se reúnen para hacer un reclamo en un espacio público, pero esa formulación supone que el espacio público está dado, que ya es y se reconoce como tal. Pasamos por alto un punto importante de las manifestaciones si no somos capaces de ver que el mismo carácter público del espacio está en disputa, e incluso que ese espacio es peleado cuando estas multitudes se reúnen. Así, aunque estos movimientos han dependido de la existencia previa de acera, calle y plaza, y con suficiente frecuencia se han reunido en las plazas, como Tahrir, cuya historia política es potente, es igualmente cierto que las acciones colectivas se apoderan del espacio, toman las aceras, llenan de vida y organizan la arquitectura. Aunque insistamos mucho en que deben existir condiciones materiales para la asamblea y el discurso públicos, también debemos preguntarnos cómo es que ambos reconfiguran la materialidad de ese espacio, y producen, o reproducen, el carácter público del entorno material. Y cuando las multitudes se mueven fuera de la plaza, a la calle que está a un lado o al callejón, a esos vecindarios en donde las calles aún no están pavimentadas, algo más ocurre. En ese momento, la política ya no se define como la actividad exclusiva de la esfera pública distinta de la privada; en su lugar, cruza esa línea una y otra vez,

* Conferencia celebrada en Venecia el 7 de septiembre de 2011, en el marco de la serie El estado de las cosas, organizado por la Oficina de Arte Contemporáneo de Noruega (OCA).

llamando la atención sobre la forma en la que la política ya se encuentra en el hogar, o en la calle, o en el vecindario, inclusive en los espacios virtuales que no están consolidados por la arquitectura de la plaza. Así que cuando pensamos en lo que significa formar una multitud, una multitud creciente, y lo que significa desplazarse por un espacio de una manera que niega la distinción entre público y privado, se ve de alguna manera que los cuerpos en su pluralidad reclaman a la gente, encuentran y producen audiencia a través del aprovechamiento y la reconfiguración de los entornos materiales. Al mismo tiempo, estos entornos materiales son parte de la acción, y actúan cuando se convierten en el apoyo para la misma. De esta forma, cuando los camiones o tanques de repente se convierten en plataformas para los oradores, el entorno material es reconfigurado y *refuncionalizado* activamente, haciendo alusión al término brechtiano. Es entonces cuando nuestras ideas de acción necesitan ser repensadas. En primer lugar, nadie puede exigir una movilización o congregación libre sin moverse y congregarse junto con otros. En segundo lugar, la plaza y la calle no sólo son el material de acción, sino que también son parte de cualquier teoría de acción pública y corporal que pudiéramos proponer. La acción humana depende de toda clase de apoyo, ya que siempre es una acción apoyada. Pero en el caso de las asambleas públicas, podemos ver con toda claridad no sólo que hay una lucha en torno a lo que será el espacio público, sino también una lucha por las formas básicas en que nos encontramos, como cuerpos, reconocidos por el mundo; una lucha contra la marginación, la desaparición y el abandono.

Por supuesto, esto produce un dilema. No podemos actuar sin apoyo y, además, tenemos que luchar por el apoyo que nos permita actuar. Está claro que era la idea romana de la plaza pública la que sirvió de base para la comprensión de los derechos de asamblea y libertad de expresión, y las formas deliberadas de la democracia participativa. Hannah Arendt sin duda tenía la república romana en mente cuando dijo que toda acción política requiere "un espacio de representación". Ella escribe, por ejemplo, que "la polis, propiamente hablando, no es la ciudad-Estado en su ubicación física, es la organización de la gente, ya que surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se encuentra entre las personas que viven juntas para este propósito, no importa dónde se encuentren". El *verdadero* espacio está entonces *entre la gente*. Esto significa que, mientras cualquier acción tenga lugar en un punto dado, se establece que ese espacio le pertenece a la alianza en sí. Para Arendt, esta alianza no está ligada a su ubicación. De hecho, la

alianza trae consigo su propia ubicación, y esta puede ser transitoria. Ella escribe: "acción y discurso crean un espacio entre los participantes que pueden encontrar una ubicación correcta en casi cualquier lugar y momento". Entonces, ¿cómo entendemos esta concepción altamente transitoria del espacio político? Mientras que Arendt sostiene que la política requiere de un espacio de presentación, también dice que ese espacio es precisamente lo que la política trae consigo: "es el espacio de presentación en el más amplio sentido de la palabra, es decir, aquel donde me presento ante otros de la misma manera en que otros se presentan ante mí, donde los hombres (sic) existen no sólo como cualquier otro ser vivo o inanimado, sino que se presentan de manera explícita". Algo de lo que dice aquí es claramente cierto. Espacio y lugar se crean a través de la acción plural. Sin embargo, esta visión sugiere que la acción, en su libertad y poder, tiene la facultad exclusiva para crear ubicación. Y ese punto de vista olvida o niega que la acción es apoyada siempre, y que, invariablemente, es corporal, inclusive en sus formas virtuales. Los materiales de apoyo para la acción no son sólo parte de esta, sino que también se lucha por ellos, especialmente en aquellos casos en donde la lucha es por comida, empleo, movilidad y acceso a las instituciones. Para repensar el espacio de presentación con el fin de entender el poder y efecto de las manifestaciones públicas de nuestro tiempo, tendríamos que comprender las dimensiones corporales de acción, lo que el cuerpo necesita y lo que puede hacer, sobre todo cuando hay que pensar en la alianza de los cuerpos, lo que los mantiene allí, sus condiciones de poder y perseverancia.

Esta tarde me gustaría pensar acerca de este espacio de presencia y preguntar cuál es el itinerario de viaje para movernos desde ese espacio presencial hasta la política contemporánea de la calle. Aunque digo esto, no puedo esperar reunir todas las formas de manifestación que hemos visto, algunas de las cuales son episódicas, otras forman parte de movimientos políticos y sociales que existen o son recurrentes, y algunas más son revolucionarias. Deseo pensar en qué podría reunir a estas congregaciones, estas manifestaciones públicas, durante el invierno de 2011 en contra de los regímenes tiránicos en el norte de África y Oriente Medio, y también contra la creciente situación precaria de los trabajadores en Europa y en el hemisferio sur, la lucha para la educación pública en EE.UU. y Europa, y la lucha para hacer de la calle un lugar seguro para las mujeres, las minorías sexuales y de género, incluyendo a las personas *trans*, cuya participación pública es con frecuencia castigada ilegal y legalmente con violencia. En muchas ocasiones,

el señalamiento que se hace es que se deben proteger las calles de los policías que tienen algún nexo criminal, específicamente cuando protegen algún tipo de organización delictiva, o cuando, por ejemplo, son ellos los que cometen crímenes en contra de las minorías sexuales y de género. La manifestación es una de las pocas formas en las que el poder puede ser superado, especialmente cuando esta se convierte en algo muy grande, movible y que no puede ser contenido por la fuerza policial, y, además, cuando cuenta con los recursos para regenerarse. Tal vez estos son momentos o pasajes anarquistas, cuando la legitimidad de un régimen es puesta en duda, pero no existe uno nuevo que ocupe su lugar. Es en este instante del intervalo el momento para la voluntad popular, no para la propia o la individual, sino para una que esté caracterizada por una alianza con el poder performativo de hacer un reclamo público que aún no está codificado en la ley, y que jamás lo estará. ¿Cómo entendemos esta acción en conjunto que abre el tiempo y el espacio exterior y que está en contra de la temporalidad y la arquitectura del régimen establecido, que reclama la materialidad, se apoya en las bases y las provoca con el fin de reelaborar sus funciones? Dicha acción reconfigura lo que será público y cuál será el papel de la política.

El punto de vista de Arendt está condenado por sus propias políticas de género, al basarse en una distinción del dominio entre lo público y lo privado que deja la esfera de la política para los hombres y las labores reproductivas para las mujeres. Si hay un cuerpo en la esfera pública es masculino, infundado y presuntamente libre de crear, pero no creado por sí mismo. Y el cuerpo en la esfera privada es femenino; envejece, es extraño, infantil y *prepolítico*. A pesar de que Arendt era, como sabemos por la importante labor de Adriana Cavarero, una filósofa nata, entendió esta capacidad de hacer algo tangible como función del discurso político y la acción. De hecho, cuando los ciudadanos varones entran en la plaza pública para debatir las cuestiones de justicia, venganza, guerra y emancipación, toman la iluminada plaza pública y la dan por sentado, haciendo de ella el anfiteatro de su discurso. Su discurso se convierte en la forma paradigmática de la acción, físicamente extraído del hogar, envuelto en oscuridad y reproducido en actividades que no involucran del todo a la acción pública. Los hombres dan el paso de la oscuridad privada a la luz pública y, una vez iluminados, hablan y su discurso cuestiona los principios de justicia, convirtiéndose en una forma de indagación crítica y de participación democrática. Para Arendt, al reconsiderar esta escena con modernidad política, el discurso se entiende como la forma física y lingüística de ejercer los

derechos. Corporal y lingüística. ¿Cómo podemos entender estos términos y su entrelazamiento aquí?

Para que la política tenga lugar, el cuerpo debe estar presente. Yo me presento con otros y ellos se presentan ante mí. No somos sólo un fenómeno visual, sino que nuestras voces deben ser registradas y por tanto, escuchadas, ya que lo que somos corporalmente es, de antemano, un forma de ser *para* el otro; presentarse en formas que no podemos distinguir, ser un cuerpo para otro de tal manera que no pueda reconocerme y, así, esté desposeído desde la perspectiva de nuestra propia construcción social. Debo presentarme ante otros de incontables maneras, y de esta forma mi cuerpo establece una perspectiva que no puedo habitar. Este es un punto importante, ya que no sólo se trata de que el cuerpo establezca mi perspectiva, sino que también es lo que la desplaza y la que hace de ese desplazamiento una necesidad. Esto ocurre con mayor claridad cuando pensamos en los cuerpos que actúan juntos. Un solo cuerpo no establece la presencia en el espacio, es la acción: el ejercicio performativo ocurre sólo *entre* cuerpos, en un espacio que constituye la brecha entre mi cuerpo y el de otros. Viéndolo de esta manera, políticamente mi cuerpo no actúa solo. De hecho, esa acción emerge del *entre*.

Para Arendt, el cuerpo no se localiza principalmente en el espacio, pero estando con otros, crea un nuevo. Y el que se crea está precisamente entre aquellos que actúan juntos. El espacio de encuentro no es para ella sólo arquitectónico: "el espacio de presentación se convierte en algo real", escribe, "donde sea que los hombres estén unidos de manera discursiva o de acción, y por lo tanto, es anterior y precede a toda constitución formal de la esfera pública y las diversas formas de gobierno, es decir, las diversas formas en las que el dominio público puede ser organizado". En otras palabras, este espacio de presentación no es sólo un lugar que pueda separarse de la acción plural que trae consigo. Y, sin embargo, si aceptamos esta visión, tenemos que entender cómo actúa la pluralidad que ya está constituida. ¿Cómo se forma la pluralidad y qué apoyos materiales son necesarios para dicha formación?, ¿quién entra en esta pluralidad y quién no, y cómo se deciden estas cuestiones?, ¿pueden todos o cualquiera actuar de tal manera que el espacio se produzca? Ella deja claro que *este espacio no siempre existe*, y reconoce que, en la polis clásica, el esclavo, el extranjero y el bárbaro eran excluidos de ese espacio, lo que significa que no podían formar parte de una pluralidad que lo hiciera real. Esto significa que parte de la población no estaba presente, no emergía en el lugar de encuentro, y es aquí en donde podemos ver que dicho espacio se encontraba dividido, consignado, que el

espacio de presencia era exactamente lo que se ha definido, en parte, por la exclusión. Esto es un problema, ya que significa que uno debe estar en el espacio para llevarlo a la vida, y esto significa que un poder opera antes que cualquier poder performativo de una pluralidad. Además, en su opinión, ser privado del espacio de presencia es ser privado de la realidad. En otras palabras, debemos presentarnos ante otros de maneras que nosotros mismos desconozcamos, debemos estar abiertos a una perspectiva establecida por el cuerpo que no sea la nuestra. Y si preguntamos, ¿en dónde nos presentamos?, o ¿en dónde estamos?, será allí, entre nosotros; en un espacio que existe porque somos más de uno, más de dos, plurales y encarnados. El cuerpo, definido en términos políticos, se organiza precisamente por una perspectiva que no es suya, y en ese sentido, en otro lugar y parar otro se convierte en un punto de partida.

Según esta representación del cuerpo en el espacio político, ¿cómo entendemos a aquellos que nunca son parte de una acción concreta, que se mantienen fuera de una pluralidad que actúa? ¿Cómo podemos describir la acción y situación de seres desagregados? ¿Qué lenguaje político podemos reservarnos para definir esa exclusión? ¿Son acaso los seres inanimados que *se dan* para la vida política, mínima o simple? ¿Seremos los indicados para señalar a los excluidos como irreales o inexistentes, muertos sociales, espectrales? ¿Son acaso estas formulaciones las que denotan una posición de extrema pobreza por la existencia de arreglos políticos, o es esta la pobreza que se revela por fuera de la esfera? En otras palabras, ¿se encuentran los pobres fuera de la política y el poder, o es que acaso viven de una indigencia de la misma? Es importante cómo respondemos a esas interrogantes, ya que si decimos que los pobres se encuentran fuera de la esfera política, reduciéndolos a seres *apolíticos*, entonces estamos aceptando que la manera dominante para establecer lo político va por buen camino. En cierto modo, esto viene de la posición de Arendt, que adopta el punto de vista interno de la polis griega de qué debería ser la política, quién se encuentra dentro de la plaza pública y quién debe permanecer en la esfera privada. Este punto de vista hace caso omiso y devalúa las formas de un organismo político que surgen precisamente en aquellos dominios considerados prepolíticos o extrapolíticos. Así que una de las razones por las cuales no podemos dejar que ese cuerpo político —que produce dichas exclusiones— sea el que provea la concepción de política en sí y establezca los parámetros de lo que cuenta como político es que, dentro del ámbito dado por la polis, aquellos que están por fuera de la

pluralidad son considerados irreales o inexistentes y, por lo tanto, están fuera de la política como tal.

El impulso de la noción de *nuda vida* de Giorgio Agamben se deriva de esta concepción de la polis en la filosofía política de Arendt y podría sugerir que corre el riesgo de esta problemática: si lo que buscamos es tomar la exclusión como un problema político o como parte de la política misma, entonces no basta con decir que, una vez excluidos, esos seres no tienen presencia ni son *reales* en términos políticos, no tienen convicción política o social alguna, y son segregados y reducidos a simplemente ser (formas excluyentes del campo de acción). No tiene que ocurrir nada metafísicamente extravagante si coincidimos en que una razón por la cual no se puede definir a la esfera política con la concepción clásica de la polis es que, si lo hacemos, nos estamos privando de tener y usar un lenguaje para ese tipo de organismo y resistencia que se concentra en la misma política de exclusión o, de hecho, va en contra de aquellos regímenes que mantienen a las personas desplazadas y sin derechos, en condiciones miserables. Pocas cosas podrían ser tan políticamente consecuentes.

Aunque Agamben utiliza a Foucault para articular una noción de la biopolítica, la tesis de la *nuda vida* se mantiene al margen de esa concepción. Como resultado, no podemos, con ese léxico, describir los medios y la acción empleados por los desplazados, los que protestan y los faltos de derechos, pues la vida despojada de derechos se encuentra dentro de la esfera de lo político y no está reducida a lo tangible, sino que, la mayoría de las veces, es indignante, iracunda, se levanta y resiste. Estar fuera de las estructuras políticas establecidas y legítimas es todavía estar saturado de relaciones de poder, y es esta saturación el punto de partida para la teoría de lo político que incluye las formas dominantes y subyugadas, los modos de inclusión y legitimación, así como también los de deslegitimazión y eliminación.

Por suerte, creo que Arendt no siempre sigue este modelo de *La condición humana*, razón por la cual, por ejemplo, a principios de 1960 vuelca su atención a la suerte de los refugiados y desplazados, y afirma, en ese contexto, el derecho a tener derechos. El derecho a tener derechos es aquel que no depende de ninguna organización política en particular para tener legitimidad. En sus palabras, este derecho es anterior y precede a cualquier institución política que pudiera codificar o tratar de garantizar el mismo y, al mismo tiempo, no tiene origen en ningún conjunto de leyes naturales. El derecho nace cuando se ejerce y cuando es ejercido por aquellos que actúan coor-

dinados, en alianza. Los que están excluidos de sistemas gubernamentales, que no pertenecen a la formación del Estado-nación o a cualquier formación contemporánea, pueden ser tachados de *irreales* por aquellos que buscan monopolizar los términos de realidad. Y, aun cuando la esfera pública ha sido definida por su exclusión, ellos actúan. Hayan sido abandonados a la precariedad o a la muerte por negligencia sistemática, la acción coordinada emerge de esos sitios. Y esto es lo que vemos, por poner un ejemplo, cuando trabajadores indocumentados se congregan en las calles sin el derecho legal de hacerlo; cuando las poblaciones reclaman la plaza pública que ha sido tomada por los militares; cuando los refugiados deciden levantarse y exigir techo, comida y derechos de movilidad; cuando las poblaciones se reúnen sin la protección de la ley, sin permiso a manifestarse, para derribar un régimen legal injusto o criminal, o para derrocar las medidas de austeridad que destruyen la posibilidad de empleo y educación para muchos.

De hecho, en las manifestaciones públicas que a menudo se derivan del duelo colectivo, especialmente en Siria en los últimos meses, donde una multitud de dolientes se convirtió en blanco de la destrucción militar, podemos ver cómo el espacio público existente es tomado por quienes no tienen ningún derecho para reunirse allí, y cuyas vidas están expuestas a la violencia y la muerte mientras sigan reuniéndose así. En efecto, es el derecho a manifestarse sin ningún tipo de intimidación y de amenazas de violencia el que es atacado sistemáticamente por el ejército, la policía o los mercenarios contratados tanto por el Estado como por los poderes corporativos. Atacar el cuerpo es atacar al derecho en sí, ya que es precisamente el cuerpo el que ejerce ese derecho en las calles. Aunque los cuerpos en la calle están expresando su oposición a la legitimidad del Estado, lo que hacen también —debido a la ocupación de ese espacio— es repetir esa ocupación y persistir en la misma, planteando un desafío en términos corporales, lo que significa que cuando el cuerpo *habla* políticamente no es sólo de manera oral o escrita. La persistencia del cuerpo cuestiona la legitimidad antes mencionada, y lo hace a tráves de la performatividad del cuerpo que sobrepasa al lenguaje, sin tener siquiera que encasillarse en el mismo. En otras palabras, no es que la acción corporal y la gesticulación deban ser traducidas a la lengua, sino que ambas se escuchen y signifiquen como movimiento y exigencia, y que no puedan prescindir una de la otra. Cuando la legitimidad del Estado se cuestiona precisamente por la forma de aparecer en público, el cuerpo en sí ejerce un derecho que no es derecho; es decir, ejerce un derecho que ha sido combatido y destruido de forma activa por la fuerza militar, y que, en

su resistencia a esa fuerza, articula su permanencia y el derecho a la misma. Este derecho no está codificado en ninguna parte. No se concede en otro lugar o por una legislación vigente, incluso cuando se apoya justo allí. El derecho a tener derechos no es una ley natural o una estipulación metafísica, sino la lucha del cuerpo en contra de la fuerza que busca monopolizar la legitimidad; una lucha que requiere la movilización de espacio y que no puede ocurrir sin un conjunto de apoyos materiales en movimiento.

Para ser clara: no me estoy refiriendo a un vitalismo o al derecho a la vida como tal. Más bien, estoy sugiriendo que las demandas políticas son hechas por los cuerpos que se presentan y actúan, que se resisten y que continúan bajo condicionamientos en los que ese solo hecho es tomado como un acto de deslegitimación del Estado. No es que los cuerpos sean tan sólo fuerzas vivientes mudas que se contraponen con las modalidades existentes de poder; más bien, son una modalidad de poder, de interpretaciones encarnadas, comprometida con la acción conjunta. Por un lado, son productivos y performativos. Por otro lado, actúan y persisten cuando son apoyados, ya sea por el ambiente, la nutrición, el trabajo y por los modos de sociabilidad y pertenencia. Y, cuando este apoyo se derrumba, se movilizan de otra manera, apoderándose de lo que tienen para reclamar que no puede existir una vida como tal sin el apoyo social e institucional, sin un flujo de empleo, sin redes de interdependencia y asistencia médica. Ellos luchan no sólo por la idea de la aprobación social o política, sino que su lucha adopta una forma social propia. Y así, en los casos más ideales, una alianza promueve el orden social que pretende alcanzar. Pero, cuando esto sucede, y vaya que sucede, tenemos que tener en cuenta dos advertencias importantes. La primera es que la alianza no puede reducirse a lo individual, ya que lo individual no actúa. La segunda es que la acción en alianza ocurre precisamente entre aquellos que participan, y este no es un espacio ideático o vacío de los ambientes materiales habitables y de la interdependencia entre los seres vivos; es el espacio de apoyo en sí. Llegaré a esta última idea hacia el final de mis observaciones de esta tarde. Pero regresemos a las manifestaciones, en su lógica y en sus instancias.

Las manifestaciones masivas que hemos visto en los últimos meses no sólo producen un espacio de presencia, sino que también buscan apoderarse de los espacios establecidos y permeados por el poder existente, tratando de romper la relación entre el espacio público, la plaza pública, y el régimen actual. Por lo tanto, los límites de lo político están expuestos, y el vínculo entre el teatro de la legitimidad y el espacio público está cortado;

ese teatro ya no está cómodamente establecido en el espacio público, ya que ahora ese espacio se produce en medio de otra acción, una que desplaza al poder que pide legitimidad, precisamente, al ocupar dicho espacio. En otras palabras, los cuerpos en la calle se distribuyen en el espacio de presencia con el fin de luchar y negar las formas existentes de legitimidad política, y, así como a veces ocupan o llenan el espacio público, la historia material de esas estructuras también les funciona y se convierte en parte de la misma acción, y reescribe la historia en medio de sus artificios más sedimentados y concretos. Estos son actores subyugados y empoderados que buscan arrebatar la legitimidad de un aparato estatal existente que depende del espacio público de presencia para su teatro de autoconstitución. Al arrebatar ese poder, se crea un nuevo espacio, un nuevo *entre* de cuerpos, por así decirlo, que reclama un espacio determinado por medio de la acción de una nueva alianza, y dichos cuerpos son aprovechados y animados por esos espacios existentes en los mismos actos en los que su causa se reivindica y vuelve a adquirir significado.

Para que esto funcione, tiene que existir una lucha hegemónica por lo que llamamos el espacio de presencia. Esta interviene en la organización espacial del poder e incluye la distribución y restricción de lugares en donde y por los cuales cualquier población podría presentarse. Esto quiere decir que existe una restricción espacial en cuanto a cómo y dónde puede manifestarse el *deseo popular*. Esta visión de la restricción espacial y de la distribución de quien puede presentarse o, en efecto, de quien puede convertirse en un sujeto de presencia, sugiere una operación de poder que trabaja con ambos: ejecución y distribución. ¿Cómo es que dicha idea de poder y, como resultado, esa idea de política pueden reconciliarse con la propuesta de Arendt de que la política necesita no sólo entrar en un espacio de presencia, sino también una participación activa en la creación del mismo? Además, yo añadiría, requiere de un modo de acción en tanto se forme con base en esa historia y sus estructuras materiales.

Uno puede ver el funcionamiento de una performatividad fuerte en la obra de Arendt; actuando hacemos del espacio de la política una realidad, entendido este como el espacio de presencia. Se trata de un performativo divino asignado a la forma humana. Pero, como resultado, ella no puede dar cuenta de las formas en las que la arquitectura establecida y las topografías de poder actúan sobre nosotros y entran en nuestro campo de acción, a veces, excluyendo nuestra entrada a la esfera política o haciéndonos aparentemente *diferentes* dentro de esa esfera. Sin embargo, trabajando dentro de estas

dos formas de poder, debemos pensar los cuerpos de maneras que Arendt desconoce, y debemos pensar en tanto actúan sobre el espacio del mismo modo en el que *nosotres* actuamos en él, o incluso cuando nuestras acciones, que son consideradas plurales o colectivas, lo hacen real.

Si consideramos lo que se presentará, se deduce que nos presentamos frente a alguien y que esa presentación debe ser registrada por los sentidos, no sólo los nuestros, sino también los de alguien más o los de un grupo numeroso. En la posición de Arendt, se deduce que tanto para actuar como para hablar políticamente debemos presentarnos ante otros de alguna manera; es decir, la presencia siempre tiene que ser frente a alguien más, lo que significa que para que el cuerpo exista políticamente tiene que asumir una dimensión social; se comporta fuera de sí y frente a otros de manera que no hace ni ratifica el individualismo. Suponiendo que somos organismos vivos y encarnados en el momento de hablar y actuar, ese organismo asume una forma política y social en el espacio de presencia. Esto no quiere decir que negamos o superamos alguna condición biológica para asumir una social; al contrario, al ser cuerpos orgánicos requerimos un mundo social que sea sustentable. Y esto quiere decir que, como criaturas biológicas que buscan perdurar, somos dependientes de las relaciones sociales y de las instituciones que se encargan de las necesidades básicas: comida, vivienda, protección contra la violencia, por mencionar algunas. Ningún cuerpo monádico perdura por sí solo y, al perdurar, lo hace en el contexto de un conjunto sustentable de relaciones. Así que si nos acercamos a la cuestión de la biopolítica de este modo, podemos ver que el espacio de presencia no pertenece a una esfera política separada de una supervivencia y necesidad. Cuando la cuestión de la supervivencia, no sólo de individuos, sino de poblaciones enteras, está en juego, entonces el tema político tiene que ver con cómo y de qué manera una formación social y política atiende la demanda para satisfacer las necesidades básicas, como vivienda, alimentos y protección contra la violencia. Y la cuestión para una política crítica y la impugnación tiene que ver con cómo se distribuyen los bienes básicos, cómo se asigna la vida misma, y cómo la distribución desigual del valor y la miseria han sido instituidos por una guerra dirigida, así como también por las formas sistemáticas de explotación o negligencia que hacen que las poblaciones sean inestables y desechables.

En la posición de Arendt, se plantea una división del trabajo problemática, la cual debemos repensar en nuestra época. Al presentarnos, debemos ser vistos, lo que significa que nuestros cuerpos tienen que ser observados y nuestros sonidos vocalizados tienen que ser escuchados; el cuerpo requiere entrar en

el campo de lo visible y lo auditivo. Pero debemos preguntarnos por qué, de ser así, el cuerpo en sí está dividido en el que se presenta públicamente para hablar o actuar, y el otro, el sexual y trabajador, femenino, extranjero y mudo que regularmente se encuentra relegado a la esfera privada y prepolítica. Ese último cuerpo opera como una precondición de la presencia y se convierte en la ausencia estructural que gobierna y hace posible la esfera pública. Si somos organismos vivos que hablan y actúan, entonces estamos claramente relacionados con una vasta red de seres vivos. No sólo vivimos entre ellos, sino que nuestra persistencia como organismos vivos depende de esa matriz de relaciones sustentables e interdependientes. Sin embargo, si nuestro hablar y actuar nos separa de ese ámbito corporal (planteado con anterioridad por la cuestión de si nuestra capacidad de pensar políticamente depende de una especie de *physei* u otra), debemos preguntarnos cómo la dualidad entre la acción y el cuerpo puede ser preservada si y cuando la palabra *viva* y la obra *real*, ambas claramente políticas, presuponen la presencia y acción de un cuerpo humano viviente, uno que está sujeto a otros procesos de vida. Puede ser que dos sentidos del cuerpo estén presentes en Arendt —uno que se presenta en público y otro que está *secuestrado*, en privado—, y que el cuerpo público sea el que se dé a conocer como la figura del sujeto hablante, cuyo discurso es también acción. El cuerpo privado jamás aparece como tal, dado que está preocupado por la repetitiva tarea de reproducir las condiciones materiales de la vida. Este condiciona al cuerpo público, y, aunque son el mismo organismo, la bifurcación es crucial para mantener una distinción pública y privada. Posiblemente, esta sea el tipo de fantasía en la que cierta dimensión corporal pueda y deba permanecer fuera de vista. Sin embargo, ¿es otra la que se presenta públicamente? ¿Acaso no hay rastro de lo biológico? ¿Podríamos no discernir con Bruno Latour e Isabelle Stengers acerca de que negociar la esfera de presencia es algo biológico, dado que, no hay forma de conducir un ambiente o conseguir alimento sin estar corporalmente, y que no hay escape de la movilidad y la vulnerabilidad que implica presentarse ante el mundo? En otras palabras, ¿no será la presencia necesariamente un movimiento morfológico en donde el cuerpo se presenta, no sólo para articular o actuar, sino también para moverse, sufrir, encontrarse con otros cuerpos, negociar el ambiente del cual dependen? Sin duda, el cuerpo puede presentarse y significar de maneras que van en contra de su forma de hablar, o, inclusive mientras habla, ir en contra del paradigma. De hecho, ¿podríamos entender la acción, los gestos, el tacto, la quietud o el movimiento en conjunto si se encontraran reducidos a la vocalización del pensamiento mediante el discurso?

De hecho, este acto de hablar en público, incluso dentro de esa división problemática de la mano de obra, *depende de* una dimensión de la vida del cuerpo dada, pasiva, opaca y, por lo tanto, excluida del ámbito político. Entonces, podemos preguntar, ¿qué regulación evita que el cuerpo determinado se derrame en el cuerpo activo? ¿Son distintos estos dos cuerpos y qué tipo de política se requiere para mantenerlos separados? ¿Acaso son dos dimensiones diferentes del mismo cuerpo, o serán, de hecho, el efecto de alguna regulación de las presentaciones corporales que se contraponen activamente debido a los nuevos movimientos sociales, las luchas en contra de la violencia sexual, a favor de libertad reproductiva, en contra de la miseria, en pro de la libertad de movilidad? Aquí podemos ver que algún tipo de regulación topográfica e inclusive arquitectónica del cuerpo ocurre en un nivel teórico. Cabe destacar que es precisamente esta operación de poder —ejecución y distribución de cómo y de qué manera el cuerpo debe presentarse— la que se encuentra excluida de la versión explícita de política de Arendt. De hecho, su versión depende de esa misma operación de poder que fracasa al no considerarse parte de la política en sí.

Así que acepto lo siguiente: la libertad no viene de ti o de mí; puede ocurrir y ocurre como una relación entre *nosotros*. Así que la cuestión no es encontrar la dignidad humana de cada individuo, sino más bien entender al humano como un ser social y relacional, cuya acción depende de la igualdad y articula los principios de la misma. De hecho, en su opinión, no hay ser humano si no existe la igualdad. Ningún humano es una isla. Y ningún humano puede ser humano sin actuar conjuntamente con otros y en condiciones de igualdad. Añado lo siguiente: el reclamo de igualdad no sólo es oral o escrito, sino que se gesta cuando los cuerpos se presentan juntos o, mejor dicho, cuando con su acción hacen del espacio de presencia algo real. Este espacio es una característica y efecto de la acción, y sólo funciona, según Arendt, cuando las relaciones de igualdad se mantienen.

Por supuesto, existen muchas razones para sospechar de los momentos idealizados, pero también hay razones para no fiarse de cualquier análisis que esté en contra de la idealización. Hay dos aspectos de las manifestaciones revolucionarias en Tahir que me gustaría resaltar. El primero tiene que ver con la manera en la que se estableció cierta sociabilidad dentro de la plaza; una división de labores que rompió la diferencia de género y que influyó en los turnos para hablar y limpiar las áreas en donde las personas comían y dormían, la cual implicó el establecimiento de horarios de trabajo para limpiar los inodoros y preservar el ambiente. En resumen, lo que algunos

podrían llamar *relaciones horizontales*, establecidas fácil y metódicamente entre los manifestantes y que en poco tiempo parecían de igualdad pues incluían una división equitativa de las labores entre los sexos, se convirtieron en una parte importante de la resistencia contra Mubarak y sus arraigadas jerarquías, incluidas las diferencias extraordinarias de riqueza entre los militares y patrocinadores corporativos de dicho régimen y la clase trabajadora. Así, la forma social de la resistencia comenzó a incorporar principios de igualdad que dictaron no sólo cómo y cuándo las personas actuaban para los medios de comunicación y en contra del régimen, sino también cómo las personas se preocupaban por sus cuarteles en la plaza, las camas de pavimento, los sanitarios y servicios médicos improvisados, los comedores y los lugares en donde las personas estaban expuestas a la violencia que venía de fuera. Estas acciones eran políticas por el simple hecho de estar rompiendo la distinción convencional entre el orden público y privado para establecer relaciones de igualdad. En este sentido, estaban incorporando los principios por los que peleaban en las calles a sus mismos principios de resistencia.

En segundo lugar, cuando se enfrentaron a ataques violentos y amenazas extremas, muchas personas corearon la palabra *silmiyya*, que viene de la raíz verbal *salima*, que quiere decir estar sano y salvo, ileso, seguro, intacto y protegido, pero también inofensivo, inocente, intachable, así como estar seguro, establecido y claramente demostrado. El término viene del sustantivo *silm*, que significa *paz*, pero también, indistinta y significativamente, *la religión del Islam*. Una variante del término es *Hubb as-slim*, que en árabe significa *pacifismo*. Comúnmente, el canto de *Silmiyya* aparece como una exhortación suave: *pacífico, pacífico*. Aunque la revolución fue, casi siempre, no violenta, no estuvo dictada por una oposición ejemplar hacia la violencia misma. En realidad, el canto colectivo fue una manera de alentar a las personas a resistir el arrastre mimético de la agresión militar y de las pandillas, al tener en mente un cambio radical y democrático como objetivo. Si se dejaban llevar por algún intercambio violento, eso significaría perder la paciencia necesaria para alcanzar la revolución. Lo que me interesa aquí es el canto, la manera en la que el lenguaje actuó no para incitar 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.

Por supuesto, la Plaza Tahrir es un lugar, y lo podemos localizar con bastante precisión en el mapa de El Cairo. Al mismo tiempo, nos encontramos con las preguntas formuladas a través de los medios de comunicación: ¿los

palestinos tendrán su plaza en Tahrir?, ¿en dónde se localiza la plaza de Tahrir en la India?, por mencionar algunas. Así que está localizada y es transferible; de hecho, parece ser transferible desde un principio, aunque nunca por completo. Por supuesto, no podemos pensar en una transferencia de los cuerpos en la plaza sin los medios de comunicación. En cierto modo, las imágenes de los medios en Túnez prepararon el camino para los eventos mediáticos en Tahir y, sucesivamente, para los de Yemen, Baréin, Siria y Libia, los cuales tomaron una trayectoria diferente o la siguen tomando. Como sabrán, muchas de las manifestaciones públicas de los últimos meses no han sido en contra de las dictaduras militares o los regímenes tiránicos. También se han suscitado en contra del monopolio capitalista, neoliberal, y por la represión de los derechos políticos, así como en nombre de los que no son considerados por las reformas neoliberales que buscan desmantelar las formas del socialismo y la democracia social, que erradican empleos, exponen a la población a la pobreza y carcomen el derecho básico a la educación pública.

Las escenas de la calle se vuelven políticamente potentes sólo y cuando contamos con una versión en vivo que sea visual y sonora, y, así, los medios de comunicación no se limitan a transmitir el suceso, sino que se convierten en parte del mismo y de la acción. De hecho, los medios de comunicación *son* la escena o el espacio en sus dimensiones visuales y sonoras extendidas y replicables. Una forma de plantear esto es simplemente que los medios de comunicación extienden el escenario visual y auditivo, y participan en la delimitación y el desplazamiento de la escena. Dicho de otra manera, los medios constituyen la escena en espacio y tiempo que incluye y excede la representación local. Sin embargo, esta seguramente es local, y aquellos que se encuentran en otra parte tienen la noción de tener acceso directo a través de las imágenes y sonidos que captan. Aunque es cierto, desconocen los procesos de edición, qué escena funciona y se transmite, y cuáles se quedan, indiscutiblemente, fuera del marco. Cuando la escena viaja, se encuentra aquí y allá, y, si no estuviera abarcando ambos lugares, o muchos lugares, no sería la escena que es. Su localidad no se niega por el hecho de que la escena puede comunicar más allá de sí, y de esta manera colocarse en los medios mundiales, pero también depende de esa mediación para asumirse como el evento que es. Esto significa que lo local debe cambiar en el exterior para así poder establecerse como tal, y esto quiere decir que sólo a través de cierta globalización mediática lo local puede establecerse, y que algo puede ocurrir en realidad. Por supuesto, muchas cosas pasan fuera del lente, y los medios pueden implementar la censura u oponerse a ella con facilidad. Existen

muchos eventos del lugar que no son ni grabados ni transmitidos, algunas veces por razones de peso. Pero, cuando el suceso logra viajar y consigue sumar y sostener la presión e indignación del mundo entero, lo cual incluye el poder de frenar mercados o quebrantar relaciones diplomáticas, entonces lo local debe establecerse una y otra vez en un circuito que exceda su condición espacial. Sin embargo, algo que no puede ni debe viajar de esa manera permanece estático, y la escena dejaría de serlo si no entendiéramos que existen personas en riesgo y el riesgo se encuentra precisamente en los cuerpos que se encuentran en la calle. Si de alguna manera son transportados, es seguro que también se encuentran estáticos en otro lugar, sosteniendo una cámara o un teléfono celular, cara a cara con la oposición, heridos, sin protección, persistentes, amotinados. Importa que esos cuerpos tengan teléfonos celulares para la transmisión de mensajes e imágenes; sin embargo, cuando son atacados, suele ser por la posesión de dichos aparatos. Puede ser un esfuerzo para destruir la cámara y a su dueño, o puede ser también un espectáculo de destrucción para los medios, un evento producido para advertir y amenazar, para frenar su coordinación mediática. ¿Es acaso la acción del cuerpo separable de la tecnología?, y ¿cómo la tecnología determina nuevas formas de acción política? Y cuando la violencia y la censura están dirigidas a esos cuerpos, ¿no están también dirigidas contra su acceso a los medios de comunicación para establecer un control hegemónico sobre qué imágenes deben transmitirse y cuáles no?

Por supuesto, los medios de comunicación dominantes tienen como dueños a los corporativos, los cuales ejercen su propia censura y provocación. Sin embargo, parece importante afirmar que la libertad de los medios para transmitir desde estos lugares es, en sí mismo, un ejercicio de libertad y, por lo tanto, un modo de ejercer los derechos, en especial cuando se trata de medios rebeldes, de la calle, que evaden a los censores, donde la activación de dichos instrumentos es parte de la acción corporal. Así que los medios de comunicación no sólo transmiten las manifestaciones políticas y sociales que reclaman libertad y justicia de diferentes maneras, sino que también ejercen una libertad que es parte de la lucha del movimiento. Con esto no quiero decir que todos los medios de comunicación se involucran en la lucha de la libertad política o justicia social (sabemos que no ocurre así). Por supuesto, es importante identificar qué medios de comunicación mundial hacen los reportajes y cómo. Mi punto es que, a veces, estos medios privados se globalizan cuando superan algún tipo de censura al transmitir las protestas y, por lo tanto, de alguna manera son parte de la protesta en sí.

Lo que hacen los cuerpos en las calles cuando se manifiestan está vinculado a lo que los dispositivos de comunicación y la tecnología hacen cuando *transmiten* lo que pasa en las calles. Estas acciones son diferentes, pero ambas requieren de la acción corporal. El ejercicio de la libertad está relacionado con el otro, lo que significa que ambos son formas de ejercer derechos y que, en conjunto, hacen del espacio de presentación algo real y aseguran su desplazamiento. Aunque algunos puedan apostar que el ejercicio de los derechos se lleva a cabo a expensas de los cuerpos en las calles, que Twitter y otras tecnologías virtuales le han quitado presencia a la esfera pública, yo no comparto esa idea. Los medios requieren de esos cuerpos en las calles para tener un evento, de la misma manera que las calles necesitan de los medios para convertirse en sucesos mundiales. Sin embargo, cuando los internautas o aquellos que sostienen las cámaras son apresados, deportados o torturados, el uso de la tecnología compromete al cuerpo. No es sólo la mano que escribe y envía, también peligra el cuerpo si lo escrito y enviado llega a rastrearse. En otras palabras, es muy difícil no ser localizado, en particular cuando esos medios pueden transmitirse mundialmente. Y esta coyuntura, de calle y medios de comunicación, constituye una versión contemporánea de la esfera pública. Entonces, los cuerpos que se encuentran en línea, en las redes, deben considerarse en ambos lugares, aquí y allá, ahora y entonces, en movimiento y estáticos, con consecuencias políticas seguidas por las modalidades de tiempo y espacio.

Tiene importancia que sean las plazas públicas las que estén a punto de desbordarse, que las personas coman y duerman allí, canten y se nieguen a ceder el espacio, como lo vimos en la Plaza Tahir y seguimos viendo cotidianamente. También importa que sean los edificios públicos destinados a la educación los que han sido ocupados en Atenas, Londres y Berkeley. En Berkeley, los edificios fueron tomados y se expidieron multas de allanamiento. En algunos casos, los estudiantes fueron acusados de destruir la propiedad privada. Pero estas acusaciones cuestionaron si en realidad la universidad es pública o no. El objetivo establecido de la protesta, al ocupar el edificio y recluirse en el mismo, era asegurarse una plataforma, una forma de contar con las condiciones materiales para poder aparecer en público. Acciones como esta no ocurren cuando las plataformas están disponibles. Por su parte, los estudiantes de la Universidad de Goldsmiths, en el Reino Unido, como forma de protesta, ocuparon edificios que deben, indiscutiblemente, pertenecer a la educación pública de hoy y del futuro. Esto no significa que se justifique la toma de edificios, pero debemos tener

en cuenta lo que está en juego aquí: el significado simbólico es que estos edificios pertenecen a la gente, a la educación pública. Es precisamente el acceso a la educación lo que está siendo carcomido por las cuotas, las colegiaturas y los recorte presupuestales. No nos debe sorprender que la forma de protesta sea a través de la ocupación de los edificios, un reclamo performativo por la educación pública que insiste en el acceso literal a los edificios y a dicha educación, justo en un momento en que, a nivel histórico, ese acceso se está denegando. En otras palabras, ninguna ley justifica estas acciones que se oponen a la institucionalización de formas injustas o excluyentes de poder. Entonces, ¿podemos decir que estas acciones son ejercicio de un derecho? Y, si lo son, ¿de qué tipo?

Modos de alianza y la función de la policía

Permítame compartir una anécdota para hacer de mi punto algo concreto. El año pasado me pidieron que visitara Turquía con motivo de la Conferencia Internacional en contra de la Homofobia y la Transfobia. Este era un evento particularmente especial en Ankara, capital de Turquía, en donde la gente transgénero es multada por aparecer en público o es golpeada, a veces por la misma policía, y en donde, en los últimos años, casi una vez al mes se asesina a una mujer transgénero. Si les ofrezco este ejemplo de Turquía, no es porque ahí sean *retrogradas*, cosa que el representante de la embajada de Dinamarca se apresuró a señalar y que desmentí con la misma rapidez. Les aseguro que hay asesinatos igualmente brutales en las afueras de Los Ángeles y Detroit, en Wyoming y Luisiana, o incluso en Nueva York. Es más bien porque lo que es asombroso de las alianzas en ese lugar es que muchas organizaciones feministas han trabajado con personas homosexuales, gays/lesbianas y transexuales, en contra de la violencia policial, y también en contra del militarismo, el nacionalismo y las formas de machismo que los sostienen. Así que, en la calle, después de la conferencia, las feministas se formaron con las *drag queens*, los *genderqueer* con los activistas defensores de derechos humanos y las lesbianas *lipstick* con sus amigos bisexuales y heterosexuales, y también participaron musulmanes y laicos. Cantaron: "no seremos soldados y no mataremos", para oponerse a la violencia policíaca en contra de las personas *trans* y para oponerse abiertamente a la violencia militar y al aumento del militarismo nacionalista. Era también para manifestarse en contra de la agresión militar hacia los kurdos, en memoria del genocidio armenio y en contra de las muchas formas en las que el Estado y los medios de comunicación nulifican la violencia.

Esta alianza fue convincente para mí por muchas razones, pero principalmente porque en muchos países del norte de Europa existen ahora serias divisiones entre defensores de derechos humanos, feministas, homosexuales, gays y lesbianas, movimientos antirracistas, movimientos de libertad de culto, así como movilizaciones antipobreza y antiguerra. En Lyon, Francia, el año pasado, una feminista consolidada escribió un libro sobre la *ilusión* de la transexualidad, y muchas de sus conferencias públicas fueron saboteadas por activistas *trans* y sus aliados *queer*. Ella se defendió diciendo que llamar *sicótica* a la transexualidad no era lo mismo que patologizarla. Es, decía, un término descriptivo, que no hace ningún juicio o prescripción. ¿Bajo qué condiciones llamar a una población sicótica por el estilo de vida que lleva no es patologizarla? La feminista se autonombró una materialista, una radical, pero se contrapuso con la comunidad transgénero para mantener ciertas normas de masculinidad y feminidad como prerrequisitos de una vida no sicótica. Estos son argumentos que fácilmente pueden ser rebatidos en Estambul o en Johannesburgo, y, sin embargo, son estas mismas feministas las que buscan recurrir a una forma de universalismo que harían de Francia y su feminismo francés el modelo del pensamiento progresista.

No todas las feministas francesas que se hacen llamar universalistas se oponen a los derechos públicos de las personas transgénero o contribuyen a su patologización. Sin embargo, si las calles están libres para las personas transgénero, no lo están para quienes, abiertamente, usan símbolos de sus respectivas religiones. Entonces no podemos más que intentar desentrañar a muchas de las feministas francesas universalistas que llaman a la policía para arrestar, detener, multar y a veces deportar a mujeres que llevan puesto el *nicab* o la *burka* en la esfera pública francesa. ¿Qué tipo de política es la que requiere de la función policial del Estado para monitorear y restringir a las mujeres de las minorías religiosas en la esfera pública? ¿Por qué las mismas universalistas (Elisabeth Badinter) apoyan de forma abierta los derechos de las personas transexuales a aparecer en público con libertad, mientras restringen ese mismo derecho a las mujeres que llevan puesta ropa religiosa que ofende la sensibilidad de los más acérrimos laicistas? Si el derecho de presentarse debe ser defendido *universalmente*, no es capaz de soportar una contradicción tan obvia e insostenible.[1]

[1] Posiblemente existen modalidades de violencia que tenemos que considerar con el fin de entender la función policial que opera aquí. Después de todo, aquellos que insisten en que el

Caminar en las calles sin la interferencia de la policía es algo más que congregarse en masa. Y, sin embargo, cuando una persona transgénero camina por allí, el derecho que se ejerce de manera corporal no le pertenece a ese único individuo. Existe un grupo, si no es que una alianza, caminando también, sean vistos o no. Podríamos llamar *performativos* al ejercicio de género y el reclamo político encarnado de igualdad, a ser protegidos de la violencia y a poder moverse en y dentro de la categoría social de espacio público. Caminar es decir que en este espacio también caminan las personas transgénero, que sin importar la ropa que lleven puesta, su género o religión, en este espacio pueden moverse sin amenazas de violencia. Pero esta performatividad se aplica con amplitud a las condiciones con las que cualquiera emergemos como organismos corporales en el mundo.

género debe aparecer siempre de una forma u otra, con un atuendo u otro, que buscan ya sea criminalizar o patologizar a aquellos que viven el género o su sexualidad de maneras no normativas, son los mismos que actúan como la policía en el espacio de presencia, sean o no parte de alguna fuerza policial. Como sabemos, es a veces la fuerza policíaca del Estado la que violenta a las minorías sexuales y de género, y a veces es la policía la que fracasa al investigar y condenar como un hecho criminal el asesinato de mujeres transgénero, o no logra prevenir la violencia en contra de los miembros transgénero de la población. Si las minorías sexuales o de género son criminalizadas o patologizadas por cómo se presentan, por cómo hacen un reclamo público, por el lenguaje con el que ellos mismos se entienden, por las maneras en las que expresan el amor o el deseo, por con quién deciden aliarse o mantenerse cerca, por con quién establecen relaciones sexuales, o por cómo ejercen su libertad corporal, qué atuendos deciden usar y cuáles no; entonces esos actos de criminalización son violentos en sí mismos y, en ese sentido, son injustos y son un delito. En términos de Arendt, podemos decir que el ser excluidos del espacio de presentación y de una plurarlidad que hace de ese espacio algo real, es ser privado del derecho a los derechos. La acción pública y plural es el ejercicio del derecho a un lugar y a ser parte de él, a pertenecer. Y este ejercicio es el medio por el cual se presupone que el espacio de presencia es traído a la realidad.

Permítanme volver a la noción de género con la que empecé, tanto para recurrir a Arendt como para oponerme a ella. Desde mi punto de vista, el género es un ejercicio de libertad, pero esto no quiere decir que todo lo que lo constituye ha sido elegido libremente, sino que todo aquello que se considera no-libre puede y debe reclamarse y ejercerse de alguna manera. Con esta formulación, he tomado cierta distancia de la de Arendt. A este ejercicio de libertad se le debe dar el mismo tratamiento que a cualquier otro que se encuentre bajo la ley. Y políticamente, debemos hacer un llamado a la expansión de nuestras concepciones de igualdad para incluir esta forma de libertad encarnada. Entonces, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que la sexualidad o el género son un ejercicio de la libertad? Repito: no quiero decir que *todes* elegimos nuestro género o nuestra sexualidad. Estamos, sin duda, formados por la cultura y el lenguaje, por la historia, por las luchas sociales en las que participamos, por fuerzas psicológicas e históricas que interactúan, por cierto, con situaciones biológicas que tienen su propia historia y eficacia.

Por último, ¿cómo entendemos este cuerpo? ¿Es distintivamente un cuerpo humano, un cuerpo atravesado por el género? Y ¿es finalmente posible distinguir entre el dominio del cuerpo que se tiene y aquel que se hace? ¿Si le otorgamos a cada quien el poder de hacer del cuerpo un significante político, ¿entonces estamos asumiendo que, al convertirnos en política, el cuerpo se diferencia de su propia animalidad y de dicha esfera? En otras palabras, ¿cómo pensamos en esta idea de ejercer la libertad y los derechos dentro del espacio de presencia que nos lleva más allá del antropocentrismo? De nuevo creo que la concepción del cuerpo vivo es la clave. Después de todo, la vida que vale la pena preservar, aun cuando se considere exclusivamente humana, está conectada a la vida no humana es aspectos esenciales; esto viene de la idea del animal humano. Por tanto, si pensamos bien, y nuestro pensamiento nos compromete con la preservación de la vida de alguna manera, entonces lo que se preservará tendrá una forma corpórea. Por consiguiente, esto significa que la vida del cuerpo, su hambre, su necesidad de refugio y protección contra la violencia, se convertiría en la principal cuestión de la política. De hecho, los rasgos más distintivos o aquellos que no escogemos no existen porque sí, nos los dan la historia y el lenguaje, en vectores de poder que no eligimos. Igualmente cierto es que una propiedad determinada del cuerpo o un conjunto de características definidas dependen de la continua permanencia del mismo. Esas categorías

De hecho, podemos considerar que lo que deseamos y cómo lo deseamos está ya configurado; son características indelebles e irreversibles de lo que somos. Pero, independientemente de si entendemos nuestro sexo o nuestra sexualidad como algo elegido o determinado, cada quien tiene derecho a reclamar ese género y esa sexualidad. Y la diferencia se hace al poderlos exigir. Cuando el ejercicio de derecho es presentarnos como el género que ya somos —incluso si sentimos que no tenemos otra opción— estamos, incluso en ese momento, ejerciendo cierta libertad, pero también estamos haciendo algo más.

Cuando se ejerce el derecho de ser quien ya se es, y se reivindica una categoría social con el propósito de describir ese modo de ser, entonces se está haciendo a la libertad parte de esa categoría social, al cambiar discursivamente la misma ontología en cuestión. No es posible separar los géneros que decimos ser y las sexualidades que asumimos por el derecho que cualquiera tiene de insertar esas realidades en público o en privado, o en los diferentes umbrales que existen entre ambos, libremente, claro está, sin amenaza de violencia. Cuando, hace tiempo, alguien dijo que el género era performativo, quiso decir que es una forma de promulgación, que significa que no se es el primer género y que después se decide cómo y cuándo lo promulgará. La promulgación es parte de su misma ontología, es una forma de repensar el modo ontológico del género, así que importa cómo y cuándo y qué consecuencias tiene esa promulgación cuando ocurre, porque todo lo anterior cambia el género que se *es*.

sociales que nunca elegimos atraviesan este cuerpo, que se nos da en algunos aspectos más que en otros, y el género, por ejemplo, nombra tanto esa travesía tanto como la trayectoria de sus transformaciones. En este sentido, los aspectos urgentes, cruciales para la política y que no son opcionales incluyen el hambre, la necesidad de vivienda, atención médica, y protección contra la violencia, ya sea natural o impuesta por el ser humano. No podemos dar por sentado el espacio cerrado y bien distribuido de la polis, en donde todas las necesidades materiales eran cubiertas en otros lugares por seres cuya raza, género o condición los descalificaba en términos de reconocimiento público. Más bien, no solamente debemos concentrarnos en colocar las urgencias materiales del cuerpo en las plazas, sino que también en hacer de esas necesidades algo central en las exigencias políticas.

A mi parecer, una ontología social diferente debería empezar por suponer que existe una condición de pobreza compartida que sitúa nuestra vida política. Asimismo, algunos de nosotros, como Ruthie Gilmore ha dejado claro, somos propensos de manera desproporcionada, y más que otros, a lesiones y a una muerte temprana, y las diferencias raciales pueden identificarse de forma precisa si observamos las estadísticas de mortandad infantil. En resumen, esto quiere decir que la pobreza se distribuye de manera desigual y que la vida de alguien no está igualmente considerada como algo que valorar o lamentar. Si, como ha argumentado Adriana Cavarero, nuestros cuerpos expuestos en el espacio público nos constituyen de manera fundamental y establecen nuestro pensamiento como algo encarnado y social, vulnerable y pasional, entonces nuestro pensamiento no llega a ninguna parte sin esa interdependencia corporal y entrelazamiento. El cuerpo se constituye a través de perspectivas que no puede habitar; alguien más ve nuestro rostro de una manera que desconocemos. Aunque estamos presentes, de alguna manera nos encontramos en otra parte, en una sociabilidad que nos excede. Esto determina nuestra exhibición y precariedad, y cómo dependemos de las instituciones políticas y sociales para continuar.

Después de todo, en El Cairo, no sólo era que las personas se congregaran en la plaza; estaban allí, dormían allí, entregaban comida y medicinas, se reunían, cantaban y hablaban. ¿Podemos distinguir esas vocalizaciones del cuerpo de esas otras expresiones de la necesidad material y la urgencia? Estaban, después de todo, durmiendo y comiendo en la plaza pública, construyendo sanitarios y distintos sistemas para optimizar el espacio, no sólo negándose a desocupar el espacio —se negaban a ir a casa— y no ejerciendo un dominio público con fines personales —actuaban conjuntamente en

condiciones de igualdad—, sino que también se mantenían como cuerpos persistentes con necesidades, deseos y exigencias. Estaban con Arendt y en contra de Arendt, sin duda. Estos cuerpos, que organizaban sus necesidades básicas en público, también le pedían al mundo que registrara lo que ocurría allí, para que el apoyo fuera conocido y de ese modo se participara de la acción revolucionaria misma. Los cuerpos actuaban en conjunto, pero también dormían en el espacio público, y en estas dos modalidades eran tanto vulnerables como demandantes, pues organizaban tanto política como espacialmente las necesidades elementales del cuerpo. De esta manera, se convirtieron en imágenes que se proyectaron a todo el que las quisiera ver, pidiéndonos aceptación y respuesta para así reclutar a los medios de comunicación que se negaban a que el evento pasara desapercibido o a perder la cobertura del mismo. Dormir en el pavimento no era sólo una forma de hacer una protesta pública o cuestionar la legitimidad del Estado, era claramente una forma de poner el cuerpo en la mira, con su insistencia, obstinación y precariedad, superando la distinción entre público y privado para el momento de la revolución. En otras palabras, fue sólo cuando esas necesidades, que se suponen privadas, emergieron día y noche en la plaza, convirtiéndose en discurso e imagen para los medios de comunicación, que fue posible extender el espacio y el tiempo del evento con tal tenacidad para derrumbar al régimen. Después de todo, las cámaras nunca se detuvieron, los cuerpos estaban aquí y allá, nunca dejaron de hablar, ni siquiera mientras dormían, y fue por eso que no los pudieron silenciar, secuestrar o negar; la revolución ocurrió porque todos se negaron a irse a sus casas, se aferraron al pavimento, actuaron en conjunto ●

Traducción: Romina Martínez Dávila

Copyright of Debate Feminista is the property of Metis Productos Culturas SA de CV and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.