

ALAIN BADIOU • PIERRE BOURDIEU
JUDITH BUTLER • GEORGES DIDI-HUBERMAN
SADRI KHIARI • JACQUES RANCIÈRE

¿Qué es un pueblo?

Traducción de Cecilia González
y Fermín Rodríguez



ETERNA CADÈNCIA
EDITORIA

¿Qué es un pueblo? / Alain Badiou ... [et al.], - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia
Editora, 2014.

128 p.; 22x14 cm.

Traducido por: Cecilia González y Fermín Rodríguez
ISBN 978-987-712-035-6

1. Ensayo Filosófico. I. Badiou, Alain II. González,
Cecilia, trad. III. Rodríguez, Fermín, trad.
CDD 190

Título original: *Qu'est-ce qu'un peuple?*

© 2013, La Fabrique-Éditions

© 2014, Eterna Cadencia S.R.L

© 2014, Cecilia González, de la traducción

© 2014, Fermín Rodríguez, de la traducción de

"Nosotros, el pueblo", de Judith Butler

Primera edición: abril de 2014

Publicado por ETERNA CADENCIA EDITORA
Honduras 5582 (C1414BND) Buenos Aires
editorial@eternacadencia.com

www.eternacadencia.com

ISBN 978-987-712-035-6

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra
por cualquier medio o procedimiento, sea mecánico o electrónico,
sin la autorización por escrito de los titulares del copyright.

ÍNDICE

Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra "pueblo" <i>Alain Badiou</i>	9
¿Dijo usted "popular" ? <i>Pierre Bourdieu</i>	21
"Nosotros, el pueblo". Apuntes sobre la libertad de reunión <i>Judith Butler</i>	47
Volver sensible/ hacer sensible <i>Georges Didi-Huberman</i>	69
El pueblo y el tercer pueblo <i>Sadri Khiari</i>	101
El inhallable populismo <i>Jacques Rancière</i>	119

considerando todas las hablas producidas para todos los mercados por todas las categorías de productores, cada uno de los que piensan tener el derecho o el deber de hablar del “pueblo” puede encontrar un soporte objetivo para sus intereses o sus fantasmas.

“¿Dijo usted ‘popular’?”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 46, marzo de 1983, pp. 98-105; retomado en *Lenguaje y poder simbólico*, París, Seuil, 2001. Agradecemos a Jérôme Bourdieu por la autorización acordada para retomar este texto.

“NOSOTROS, EL PUEBLO”
APUNTES SOBRE LA LIBERTAD DE REUNIÓN

Judith Butler

Existen muchos ejemplos de personas que se agrupan, crean un modo de hablar como colectivo y demandan un cambio político o la disolución del gobierno. La Plaza Tahir se ha convertido en el emblema de esta reunión de cuerpos en la calle que primero exigió la disolución del régimen de Mubarak y que luego continuó, en diferentes configuraciones, hasta salir a la calle *en masse* a protestar contra diferentes medidas políticas del régimen de transición, contra el nombramiento de funcionarios involucrados en casos de tortura durante el régimen anterior, a oponerse al ritmo acelerado en que se dictó una nueva constitución y a protestar, más recientemente, contra la disolución de la corte judicial por decreto unilateral del Presidente. ¿Qué clase de “nosotros” es este que se reúne en la calle y que se afirma a sí mismo a veces por medio del discurso, de actos o de gestos, pero más a menudo al reunirse en el espacio público como aglutinamiento de cuerpos visibles, audibles, tangibles, expuestos, obstinados e interdependientes? Aunque a menudo pensamos que el acto de habla por el cual “nosotros, el pueblo” consolida su soberanía popular surge de dicha reunión, tal vez resulte más apropiado decir que

la asamblea ya está hablando y realizando la soberanía popular. El "nosotros" pronunciado en el lenguaje ya se encuentra realizado por el encuentro de cuerpos, por sus gestos y movimientos, por su vocalización y sus modos de actuar en común, para citar a Hannah Arendt.

El derecho a ejercer la libertad de reunión, a veces denominado libertad de asociación, se encuentra actualmente bien documentado por el derecho internacional.¹ La Organización Internacional del Trabajo explicita que los derechos de reunión (o derechos de asociación) están ligados a los derechos de negociación colectiva.² En algunos discursos sobre los derechos humanos, se lo describe como una forma fundamental de libertad, "la libertad de reunión" que cualquier gobierno está obligado a proteger sin ningún tipo de interferencia (el uso del poder policial y judicial de hacer arrestos o detenciones de manera indefinida, acosar, agredir o hacer desaparecer). Pero en aquellos casos en los que el poder protector del Estado resulta impugnado por dicha reunión o cuando un Estado específico ha violado los derechos a reunión de modo tal que su población ya no puede congregarse libremente sin la amenaza de interferencias estatales, estos derechos dejan de gozar de protección. De modo que la libertad de reunión es algo distinto que un derecho específico protegido por leyes nacionales o

¹ Naciones Unidas, "Declaración Universal de los Derechos Humanos" (1948) (artículos 20 y 23).

² La Organización Internacional del Trabajo deja bien claro que el derecho de libertad de asociación pacífica es central para la negociación colectiva y la participación y afiliación a organizaciones internacionales del trabajo. Ver Tajman y Curtis, *Freedom of Association: A User's Guide, Standards, Principles, and Procedures of the International Labour Organization*, Génova, International Labour Information, 2000, p. 6.

internacionales, incluidas las leyes de derechos humanos. De hecho, la libertad de reunión bien puede ser una precondición de la política misma.

¿Cómo pensamos entonces la libertad de reunión y la soberanía popular? Aunque se supone que los funcionarios electos representan la soberanía popular (o, más específicamente, la "voluntad popular") en virtud de haber sido elegidos por la mayoría de los habitantes, de ello no se deduce que la soberanía popular se agota en el proceso electoral o que las elecciones transfieran completamente la soberanía de los habitantes a sus representantes electos. El pueblo sigue separado de sus representantes, y puede continuar protestando contra las condiciones y resultados de las elecciones tanto como contra los actos de los funcionarios electos. Así, en ocasión del voto, la "soberanía popular" se traduce en poder electoral, pero la traducción nunca es completa. Una parte de la soberanía popular permanece intraducible desde el momento en que puede derribar un régimen tanto como elegirlo. En tanto la soberanía popular legítima formas de poder parlamentarias, retiene también el poder de deslegitimarlas. Si las formas de poder parlamentarias requirieren de la soberanía popular, seguramente también le temen, porque hay algo en la soberanía popular que se opone y excede cualquier forma parlamentaria instituida por ella. Hasta un régimen electoral puede ser interrumpido o desbordado por esa multitud de personas que hablan "en nombre del pueblo", reafirmando ese "nosotros" que, bajo las condiciones de un Estado democrático, es en última instancia lo que retiene el poder de legitimación. En otras palabras, las condiciones de un Estado democrático dependen finalmente de un ejercicio de la soberanía popular que ningún orden democrático logra contener del todo. Podría ser pensada como un poder extraparlamentario sin el cual ningún parlamento

puede funcionar, al mismo tiempo que representa una amenaza de disfunción o incluso disolución de todo parlamento. Podríamos llamarla una energía "anarquista" o un principio de revolución permanente en el interior de un orden democrático. En cualquier caso, depende de un conjunto de cuerpos aglutinados y aglutinantes, cuyas acciones los constituyen efectivamente como "el pueblo".

¡Por supuesto, nunca llega a ocurrir que la totalidad de las personas posibles para ser representadas por "el pueblo" aparezcan todas juntas a reclamar que son el pueblo! Así que "nosotros, el pueblo", como sabemos, tiene siempre un afuera constitutivo. No queda duda de que el "nosotros" no representa a la totalidad del pueblo de manera equitativa y completa; no puede hacerlo, por más inclusivo que quiera ser. De hecho, aquellos que se agrupan bajo el "nosotros" que se identifica con "el pueblo" no están representando al pueblo, pero proveen la base de legitimación de aquellos que van a representar al pueblo a través de elecciones. Las personas que constituyen el "nosotros" hacen algo más que representarse a sí mismas: se constituyen como pueblo, y este acto de auto-creación o auto-constitución no equivale a ningún tipo de representación. Algo no representativo y casi tautológico se vuelve entonces la base de las formas de gobierno democrático. La soberanía popular consiste entonces en un modo de instituir un pueblo por medio de un acto de auto-designación. Este acto de auto-designación y auto-constitución produce una reunión que se articula como "el pueblo". La soberanía popular es entonces una forma de auto-producción reflexiva separada del régimen representativo que legitima, y este trabajo de legitimación no es posible a menos que sea independiente de cualquier régimen particular. ¿En qué sentido la soberanía popular es entonces un ejercicio performativo?

Parecería entonces que "nosotros, el pueblo" es antes que nada un acto de habla auto-designante y auto-constituyente. Alguien dice "nosotros" junto con otro, o algún grupo lo dice al unísono, y cuando lo dicen, buscan constituirse en ese momento como "pueblo". Así, considerado como acto de habla, "nosotros, el pueblo" es una enunciación que busca dar lugar a la pluralidad social que nombra. No describe esta pluralidad, sino que produce la pluralidad social que enuncia. Parecería entonces que en la expresión "nosotros, el pueblo" está funcionando una forma lingüística de auto-génesis; parecería ser más bien un acto mágico o, por lo menos, un acto que nos obliga a creer en la naturaleza mágica del performativo.³ Por supuesto, "nosotros, el pueblo" es el comienzo de una larga declaración de necesidades y deseos, o de planes y demandas políticas. Es un preámbulo que prepara el camino para una serie específica de aserciones. Es una frase que nos deja listos para un reclamo político sustancial, y aun así, en este volumen, se nos pide detenernos un momento en esta forma de comenzar la frase y preguntar si se ha realizado o si se está realizando un reclamo político. Tal vez resulta imposible que todas las personas capaces de decir "nosotros, el pueblo" al mismo tiempo pronuncien la frase al unísono. Y si de cualquier manera un grupo reunido llegara a gritar "nosotros, el pueblo", como ocurre a veces en una manifestación del movimiento Occupy, es apenas por un instante, en el cual una simple persona habla al mismo tiempo que otra produciendo cierta sonoridad plural inintencionada que resulta de esa acción plural concertada, de ese acto de habla pronunciado en común.

³ Ver J. Butler, "Performativity's Social Magic", en Richard Shusterman (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Londres, Basil Blackwell, 1999.

Pero admitamos que tales momentos de hablar literalmente al unísono, de manera simultánea y plural, y denominarnos como "el pueblo", ocurren raras veces. Después de todo, en los Estados Unidos, la declaración de "nosotros, el pueblo" es una cita, y la frase nunca está completamente libre de su citabilidad. La Declaración de la Independencia comienza con esa frase, que autoriza a los escritores a hablar en nombre del pueblo en general. Es una frase que establece una autoridad política al mismo tiempo que declara una forma de soberanía popular que no está ligada a ninguna autoridad política. La soberanía popular puede concederse (como asentimiento) y retirarse (como disenso o en una revolución), lo que significa que todo régimen depende de que le sea otorgada si espera que su legitimidad esté basada en otra cosa que en la coerción.

Sin embargo, el acto de habla, por más que sea puntual, se encuentra inserto en una cadena de citas, lo que significa que las condiciones temporales en las que se produce el acto de habla preceden y exceden la circunstancia puntual de su enunciación. Y sin embargo existe otra razón por la que el acto de habla, aunque ilocucionario, no está completamente fijado al momento de su enunciación: la pluralidad designada y producida por el enunciado no puede reunir a todos en el mismo lugar para hablar al mismo tiempo, de modo tal que es un fenómeno que se extiende tanto en el espacio como en el tiempo. El lugar y el momento en el que la soberanía popular —el poder de auto-legislarse del pueblo— es "declarada" o, más bien, "se declara", no es exactamente un instante, sino más bien una serie de actos de habla o, más bien, de realizaciones performativas. Podemos postular la escena de una asamblea pública en la que todos hablan con una única voz, pero sería una escena abstracta y escalofriante, invocando una especie de *Gleichschaltung*

que sugiere una manifestación fascista o una marcha militar. "Nosotros, el pueblo" no presupone o produce una unidad, sino que encuentra e instituye una serie de debates sobre quiénes son el pueblo y qué es lo que quieren.

Me imagino que no queremos personas hablando exactamente igual cuando se afirma la soberanía popular, o incluso "diciendo" las mismas palabras. (¿Qué lenguaje debería usarse para la idea de una expresión concertada plural? ¿Qué forma de hegemonía instituiría?). Y aun así, "nosotros, el pueblo" es una frase que tomamos como emblemática de un tipo de soberanía popular que asume que las personas pueden y deben actuar unidas para nombrarse y asociarse en una forma política plural. Esto no significa que estén de acuerdo entre sí, sino solo que comprenden que el proceso de auto-producción es un proceso colectivo o compartido. Cuando alguien intenta postular "nosotros, el pueblo", tratamos de ver quién lo dice, si tiene el derecho de decirlo o, si al decirlo, el acto de habla resulta feliz, juntando a las personas en el acto de enunciarlo. La frase no nos dice quién es el pueblo, pero marca la forma de auto-constitución en la que comienza a darse el debate sobre quiénes son y quiénes deberían ser.

Así, si seguimos a J.L. Austin, "nosotros, el pueblo" sería considerado un acto de habla ilocucionario que constituye su objeto (en sí) en el momento de su enunciación;⁴ y además, en tanto citacional, yo sugeriría que se constituye de hecho una y otra vez, siempre de manera parcial, a través de una secuencia o una serie de enunciaciones performativas que no siempre resultan ser una forma simultánea

⁴ J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, Lecture IX [Cómo hacer cosas con palabras, Buenos Aires, Paidós, 1990, Conferencia IX].

y plural de auto-designación. Como quizás podamos ver, “nosotros, el pueblo” es entonces una frase que realiza una crítica implícita de los poderes mágicos del acto enunciativo, del performativo ilocucionario. Pocas veces es enunciado como tal, y aún así es enunciado a través de otros actos. Y si imaginamos que un grupo debe primero reunirse en un lugar particular, una plaza pública o algún lugar equivalente para proclamar “nosotros, el pueblo”, *no reconocemos que el acto de reunirse y de volver a reunirse está ya realizando el trabajo de la frase*; en otras palabras, reunirse es ya una realización política performativa aun si es algo previo y se encuentra separado de cualquier acto de habla específico. Se desprende de tal noción que los cuerpos reunidos para afirmar su existencia plural están ya auto-designándose y ejercitando la soberanía popular, prestando o retirando su apoyo, declarando su independencia de los regímenes cuya legitimidad depende de ello. El performativo se encuentra así fuera del poder electoral al mismo tiempo que funciona como su legitimación. Realizados por cuerpos que se reúnen en un mismo espacio y tiempo, o a través de circuitos que conectan diversos espacios y tiempos, los performativos políticos no tienen que ser enunciados al unísono y ni siquiera en la misma lengua para constituirse como “un pueblo”. Y cuando se reúnen, o se dispersan para luego volver a reunirse, el performativo ya no es un “acto” puntual o una ocasión discreta de enunciación (aunque seguramente puede a veces tomar esa forma). De este modo, nos quedamos entonces con la siguiente pregunta: *¿el acto de hablar por el cual se declara “nosotros, el pueblo” no ocurre entonces en el lenguaje y resulta ser algo distinto que un acto singular?*

Propongo pensar la reunión de cuerpos como una realización performativa, y sugerir de este modo no solo que (a) la soberanía popular es un ejercicio performativo, sino

que (b) necesariamente incluye la *performance* de los cuerpos. En primer lugar, propongo tratar de entender la idea de soberanía popular que trata de afirmarse con “nosotros, el pueblo”. En la Declaración de la Independencia, como ha mostrado Derrida, existe ya una especie de obstáculo que tiene lugar a medida que la frase avanza.⁵ Si “nosotros, el pueblo” declara una serie de verdades como auto-evidentes”, nos hallamos entonces en un pequeño aprieto. Una declaración performativa busca producir verdades de este tipo, pero si son “auto-evidentes”, resultan ser el tipo de verdades que no necesitan ser producidas. O bien son performativamente inducidas o bien son auto-evidentes, pero producir algo que es auto-evidente parece paradójico. Podemos decir que creamos un conjunto de verdades o podemos decir que esas verdades se encuentran en alguna parte y que no las creamos. O podemos decir que el tipo de verdades en cuestión deben ser declaradas auto-evidentes para que esa auto-evidencia sea reconocida. En otras palabras, deben hacerse evidentes, lo que significa que no son auto-evidentes. Esta circularidad parece correr el riesgo de contradicción o de tautología, pero quizás las verdades se vuelven evidentes según el modo en que se las declara. En otras palabras, la *performance* de la verdad es el modo de hacer evidente esa verdad, puesto que la verdad en cuestión no está dada con antelación ni es estática,

⁵ Ver J. Derrida, “Declarations of Independence”, *New Political Science* 15, verano de 1986, pp. 3-19 [“Declaraciones de independencia”, en *Ortografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Madrid, Amorrortu, 2009]. Ver también M. Canovan, *The People, Cambridge, Polity*, 2005; E. Barber, *We, The People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, 2004; J. Frank, *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*, Durham, Duke University Press, 2010.

sino que resulta actualizada o ejercitada a través de un tipo de acción plural. Si lo que está en juego al proclamar la soberanía popular es la capacidad de acción plural, entonces no hay manera de "mostrar" esta verdad por fuera de la representación plural e invariablemente conflictiva que llamamos auto-constitución.

Si el sujeto plural se constituye en el curso de su acción performativa, entonces no está todavía constituido, lo que significa que, tenga la forma que tenga antes de su ejercicio performativo, la forma que toma al actuar o después de actuar no es la misma. El "nosotros" realiza cierta reunión. Al mismo tiempo, el "nosotros" solo se produce, aun cuando no ha sido pronunciado, cuando los cuerpos se reúnen en una configuración de espacio y tiempo particular. ¿Cómo entendemos entonces este movimiento de reunión, de condición duradera, que implica formas de dispersión ocasionales, periódicas o definitivas? No se trata de un acto, sino de una convergencia de acciones que difieren unas de otras, una forma de sociabilidad política irreducible a la conformidad. Incluso cuando una multitud de personas hablan todas juntas, deben estar lo suficientemente cerca para escuchar la voz de los demás, para adecuar la propia vocalización, alcanzar un grado suficiente de ritmo y armonía y lograr así una relación auditiva y corporal con aquellos con quienes se está realizando una acción significante o un acto de habla. Comenzamos a hablar *ya* y nos detenemos *ya*. Empezamos a movernos *ya*, o más o menos al mismo tiempo, aunque no como un organismo singular. Tratamos de detenernos todos a la vez, pero algunos siguen moviéndose, y otros se mueven y se detienen a su propio ritmo. Secuencia temporal y coordinación, proximidad física, rango auditivo, vocalización coordinada, constituyen las dimensiones esenciales de una

asamblea y una marcha, y están presupuestas por el acto de habla que enuncia "nosotros, el pueblo"; son los elementos complejos del *acontecimiento* de su enunciación.

El cuerpo siempre ha sido parte de este acontecimiento. Recordemos que el acto ilocucionario se caracteriza como un acto que produce efectos en ocasión de su enunciación. Esto no significa que la enunciación sea su propio acontecimiento, puesto que cualquier enunciación presupone una convergencia específica de campos espaciales, temporales y sensibles. De hecho, la ocasión en la cual se enuncia "nosotros, el pueblo" presupone una sociabilidad política corporeizada y plural. Incluso cuando creíamos, si es que alguna vez lo hicimos, que el acto de habla era *puramente* lingüístico, dependía de un modelo de vocalización que requería de la garganta y la boca, de la respiración, de un organismo físico comportándose de una determinada manera, un campo auditivo circunscrito, una zona de proximidad, de modo tal que los cuerpos estén lo suficientemente cerca para escuchar, ver o sentir de otra forma todo lo que cada uno estaba diciendo y haciendo para intentar hacer y decir algo juntos; hablar es un movimiento en sí mismo, y "movimiento" conlleva dos sentidos básicos: movilidad corporal y organización política.

¿Existe entonces algún acto de habla que produzca un "nosotros, el pueblo" que no sea un movimiento corporal y político de algún tipo? ¿Un acto de habla presupone, reúne y pone siempre en juego un cuerpo político? Por un lado, si tomamos la vocalización como modelo del acto de habla, suponemos entonces que el cuerpo es el órgano del habla, condición orgánica y vehículo del habla a la vez. No es que al hablar el cuerpo se transmute en puro pensamiento; más bien, quiere decir que es la condición orgánica de la verbalización. Así, si el habla es conceptualizada

restrictivamente como un acto de habla vocalizado, no existe el habla sin un órgano del habla, lo que quiere decir que no existe un acto de habla sin lo orgánico. ¿Pero qué hace la dimensión orgánica del habla con lo que se reclama en el habla o en nombre del habla? Si se asume que el habla refleja la conciencia y, en particular, la "intención" del hablante, entonces la intención es concebida como un momento cognitivo representado por el habla; a su vez, el habla es entendida como correspondencia con este contenido cognitivo previo. En *Le scandale du corps parlant*, Shoshana Felman deja bien claro que precisamente porque el habla es imposible sin lo orgánico, incluso un acto de habla que busque transmitir una intención puramente cognitiva no puede eludir el cuerpo orgánico. La más pura de las intenciones ideales en el habla es imposible sin su condición orgánica.

Así como no hay ningún acto de habla puramente lingüístico separado de los actos corporales, no existe ningún momento del pensamiento puramente conceptual que pueda escaparse de su condición orgánica. Y esto nos dice algo sobre lo que quiere decir "nosotros, el pueblo", ya que, escrito en un texto o pronunciado en la calle, designa una reunión en el mismo acto de designarse y constituirse. Actúa sobre sí mismo mientras está actuando, y según aparece o no en ocasión del enunciado, es un índice de esa condición de pluralidad corporal. Esa condición corporal, plural y dinámica, constituye una dimensión constitutiva del acontecimiento.

Y podemos agregar lo siguiente: lo "orgánico" no es más puro que la intención conceptual que busca transmitir, ya que siempre se encuentra organizado de alguna manera, sin pertenecer a tal o cual sustancia discreta, sino a un conjunto de relaciones, gestos y movimientos que definen su

sentido social. ¿Qué otra clase de acciones e inacciones corporales, gestos, movimientos y formas de coordinación y organización que condicionan y constituyen el acto de habla dejan entonces de entenderse restrictivamente como vocalización? Los sonidos no son sino una forma de significar en común: cantar, corear, declarar, golpear un bombo o una cacerola, martillar la pared de una prisión o una valla divisoria. ¿Cómo "hablan" todos estos actos en formas que señalan otro sentido de lo orgánico y lo político, un sentido que pueda ser entendido como una realización performativa de la asamblea misma?

La realización performativa de "nosotros, el pueblo" ocurre antes de cualquier vocalización particular de esa frase. La frase se corporiza antes de ser enunciada, e incluso cuando es enunciada, sigue estando corporizada. La frase no puede pensarse separada de su corporización. Y aunque "nosotros, el pueblo" sea ese acto, o esa serie de actos, por el cual algún tipo de asamblea se designa y se constituye en el espacio y el tiempo, también es anterior a cualquier demanda específica de justicia o de igualdad. Así, las demandas surgen solo después de que una asamblea se designa como pueblo, y esa auto-constitución es anterior a cualquier afirmación particular hecha en nombre del pueblo. "Nosotros, el pueblo" es una realización performativa sin demandas, aunque seguramente hace surgir demandas que dependen fundamentalmente del pueblo en su pluralidad en tanto institución corporizada y performativa.

El carácter corporizado del pueblo resulta ser muy importante para el tipo de demanda que se formula. Cuando, por ejemplo, la riqueza se encuentra acumulada entre el 2% de la población, y un número creciente de personas pierden

sus viviendas y sus puestos de trabajo, entonces la gente está claramente dividida a lo largo de líneas de clase, y el poder económico se distribuye de una forma radicalmente inequitativa. Cuando aquellos que se enfrentan con una perspectiva acelerada de precariedad salen a la calle y comienzan a protestar diciendo "nosotros, el pueblo", están afirmando que ellos, aquellos que están allí y hablan, se identifican como "el pueblo". Están trabajando en contra del olvido. La frase no implica que los que más ganan no sean "el pueblo", ni necesariamente implica un simple sentido de inclusión: "nosotros también somos el pueblo". Más bien, afirma una forma de igualdad frente a la desigualdad crecientemente, y no simplemente por enunciar la frase, sino por darle cuerpo a la igualdad de cualquier manera posible, realizando una reunión de personas sobre la base de la igualdad. Podría decirse que están afirmando la igualdad en medio de la desigualdad, lo cual resulta vano e inútil, ya que es un acto exclusivamente simbólico, y la verdadera igualdad económica continua siendo más elusiva para aquellos cuyas deudas son astronómicas y las perspectivas de empleo, nulas. Y aun así, parece que la corporización de la igualdad en la práctica de reunirse, la insistencia en la interdependencia, la base común compartida comienzan a introducir en el mundo una versión de la igualdad que está desapareciendo aceleradamente en otras zonas. El punto principal es no considerar al cuerpo como un mero instrumento para protestar políticamente, sino dejar que ese cuerpo, esa pluralidad de cuerpos, se vuelva la precondition de toda futura protesta política.

De este modo, en la política callejera que hemos tenido en estos últimos años, en el movimiento Occupy, en la plaza Tahir, en la Puerta del Sol, las necesidades básicas del cuerpo ocupan el centro de las movilizaciones políticas

-necesidades que, de hecho, se encuentran públicamente realizadas con anterioridad a cualquier tipo de demanda política-. Y podríamos seguramente hacer una lista de estas demandas: los cuerpos necesitan alimento y vivienda, protección contra daños y violencia, libertad de movimiento, de trabajo, de acceso a servicios de salud; los cuerpos necesitan la asistencia de otros cuerpos para sobrevivir. Es importante, por supuesto, la edad que estos cuerpos tienen, y si están en buenas condiciones físicas, ya que bajo cualquier forma de dependencia, los cuerpos requieren no solo de otra persona, sino de complejos sistemas sociales de asistencia humanos y técnicos.

En un mundo en el que la vida corporal de un número cada vez mayor de personas es cada vez más precaria, los cuerpos se juntan sobre el pavimento o sobre calles de tierra o a lo largo de muros que los separan de su tierra; esta reunión, que puede incluir participantes virtuales, supone un conjunto de posiciones interconectadas de una pluralidad de cuerpos. Y de esta manera, los cuerpos pertenecen al pavimento, el piso, a la arquitectura y la tecnología gracias a la cual viven. Así, no podemos hablar de cuerpos sin los ambientes, las máquinas y los complejos sistemas de interdependencia social que constituyen sus condiciones de asistencia; ningún cuerpo sobrevive, y mucho menos florece, sin estas condiciones. Este hecho, que es su condición de vida, se encuentra realizado, exhibido; surge del olvido al cual el cuerpo está cada vez más relegado. Y aunque parezca implicar diversos reclamos políticos, la producción del cuerpo plural a plena vista y en abierto desafío de aquellas formas de poder policial y económico que volverían a recluirlo, sienta las condiciones básicas de cualquier reclamo político ulterior. Si llegáramos a enumerar todas las necesidades del cuerpo, ¿lucharíamos solo para que esas necesidades sean

satisfechas? ¿O luchamos también por cuerpos que crezcan sanos y fuertes y por vidas más vivibles?

Tal vez sea posible distinguir entre la condición de la política y sus diferentes demandas. Arendt señala que para que pueda haber política debe existir un “espacio de aparición” para los actores. Pero lo que no imagina es que sería un espacio de aparición para las necesidades perdurables del cuerpo mismo. El cuerpo que aparece no actúa exclusivamente en términos verbales, sino que exhibe lo que se necesita para sobrevivir, trabajar y vivir. En las recientes asambleas públicas de aquellos que se llaman a sí mismos “el pueblo”, la atención estaba dirigida a las necesidades básicas de la supervivencia corporal, puesto que sobrevivir es seguramente una precondición de todos los demás reclamos que hacemos. Sobrevivir es una precondición de la política, no su fin. Sobrevivimos precisamente para vivir, y la vida, en tanto requiere sobrevivir, debe ser algo *más* que sobrevivir para que sea digna de ser vivida.⁶ Así, una demanda que se desprende de esta condición básica es precisamente por una vida digna de ser vivida, no tanto igual de digna para todos (donde la igualdad y la dignidad estén reconciliadas). ¿Cómo pensar entonces una vida digna de ser vivida sin plantear un ideal único o uniforme para esa vida? Según mi punto de vista, no se trata de encontrar lo que el ser humano realmente es o debería ser, ya que seguramente está claro que los humanos también son animales, y su existencia corporal depende de sistemas de asistencia

⁶ Ver J. Butler, “Introduction: Precarious Life, Grievable Life”, en *Frames of War: When is Life Grievable?*, Londres, Verso, 2009 [“Introducción: Vida precaria, vida digna de duelo”, en *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010].

que son tanto humanos como no humanos. Así, en cierta medida, sigo a mi colega Donna Haraway cuando piensa en las complejas relaciones que constituyen la vida corporal, y sugerir que no necesitamos más formas ideales de lo humano, sino más bien formas más complejas de entender esa serie de relaciones e interdependencias corporales sin las cuales no podríamos existir.⁷

El cuerpo no es solo una entidad discreta con límites fijos, sino una serie de relaciones con la comida, la vivienda, la sexualidad, la apariencia, la movilidad, la audibilidad y la visualidad. Y esto está incorporado o desincorporado de un conjunto de relaciones sociales y formas institucionales que determinan en parte si una vida corporal va a persistir. Un cuerpo no existe sin otro, y la “diada” que implica el marco del yo y el Otro no puede hacerle justicia a la pluralidad de cuerpos que constituyen el pueblo. ¿Cómo entrenemos, finalmente, este pueblo corporeizado cuya vulnerabilidad y agencia está condicionada por su medio ambiente, tecnología, sociabilidad y acceso al poder?

Aunque hay quienes dirán que un conjunto de cuerpos activos reunidos en la calle constituye una poderosa multitud insurgente, que constituye en sí un acontecimiento o una acción democrática radical, solo puedo coincidir en parte con este punto de vista. Cuando el pueblo rompe con el poder establecido, realiza la voluntad popular, aunque para darlo por seguro, tendríamos que saber quién está rompiendo, dónde, y quiénes no lo hacen, y donde están. Después de todo, existen toda clase de multitudes

⁷ Ver las observaciones de Donna Haraway sobre relaciones complejas en *Simians, Cyborgs, and Women*, Nueva York, Routledge, 1991; y *The Companion Species Manifesto*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

emergentes a las que no querría apoyar (aun si no discutido su derecho de reunirse), que incluirían congregaciones fascistas o racistas y formas violentas de movimientos de masa antiparlamentarios. Estoy menos preocupada por la vitalidad de las multitudes insurgentes o por cualquier fuerza vital en estado naciente o de promesa que corresponda a su acción colectiva, que por plegarme a una lucha por establecer condiciones de vida dignas más sustentables frente a la creciente precariedad. La meta final de la política no es simplemente salir juntos en tropel a la calle (aunque esto pueda ser un momento esencial de intensidad afectiva dentro de una lucha más amplia contra la precariedad) para constituir un nuevo sentido del "pueblo", aun si en ocasiones, con el propósito de un cambio democrático radical —al que suscribo—, es importante movilizarse por medio de formas que atraigan y alteren la atención del mundo buscando una posibilidad más duradera de vida digna para todos.

Después de todo, algo tiene que mantener a dicho grupo unido, alguna demanda, algún sentimiento de injusticia y de indignidad, algún indicio compartido de una posibilidad de cambio, y ese cambio tiene que estar impulsado, mínimamente, por una resistencia a desigualdades existentes y en expansión, a condiciones crecientes de precariedad para muchas poblaciones a nivel local y global, a formas de control autoritarias y de seguridad que buscan suprimir procesos democráticos y movimientos de masas. Por un lado, hay cuerpos que se juntan en la calle u *online* o a través de alguna otra red de solidaridad menos visible, especialmente en las prisiones, cuyos reclamos políticos se realizan por medio de formas de solidaridad que pueden o no aparecer directamente en el espacio público; por otro lado, hay movilizaciones que surgen en lo público, que protestan por medio del lenguaje, acciones, gestos y movimientos,

entrelazando los brazos, negándose a moverse, creando modos corporales de obstrucción de la policía y de las autoridades del Estado. Un movimiento dado puede entrar y salir del espacio de mucha exposición; depende de sus estrategias y de las amenazas policiales y militares que debe enfrentar. Sin embargo, en cada uno de estos casos, podemos decir que los cuerpos crean redes de resistencia juntos, recordando que los cuerpos no solo son agentes activos de resistencia, sino que, fundamentalmente, necesitan asistencia y protección. Igualmente, no solo necesitan protección, sino que también son capaces de resistencia. Pensar la política en este sentido es pensar a través de este predicamento plural de demanda y necesidad de protección de la vulnerabilidad corporal y de esta movilización de una pluralidad de cuerpos en las prácticas de resistencia.

Cuando tales movimientos se ponen en marcha, se proveen de una protección *provisional* que facilita el reclamo más extendido de formas de protección *duraderas* que hagan de la vida algo digno de ser vivido. La demanda es realizada y formulada a la vez, ejemplificada y comunicada. Los cuerpos se juntan precisamente para mostrar que son cuerpos, y para hacer que se sepa políticamente lo que quiere decir persistir en este mundo como cuerpo, qué necesidades deben satisfacerse para que los cuerpos sobrevivan, y qué condiciones definen la vida del cuerpo, que, en última instancia, es la única vida que tenemos digna de ser vivida.

No es entonces como sujetos dotados de derechos abstractos que tomamos exclusivamente o primariamente las calles. Si gozamos del derecho de libertad de reunión, de constituirnos como pueblo, entonces lo ponemos en práctica en nuestras prácticas corporales. Bien puede afirmarse, pero la "declaración" está ya en la reunión, significada

por cuerpos plurales juntándose, antes de que alguien diga algo. Salimos a la calle porque necesitamos caminar o movernos por ellas, necesitamos la calle para estructurarnos de modo tal que, estemos o no sentados en una silla, podamos movernos por ellas, y podemos cruzar ese espacio sin obstrucciones, acoso, detenciones sumarias, miedo a que nos pase algo o a morir. Si estamos en las calles, es porque somos cuerpos que requieren de una protección infraestructural para nuestra existencia continua y para vivir una vida digna. Sin lugar a dudas, la movilidad es en sí un derecho del cuerpo, pero también una precondition para el ejercicio de otros derechos, incluyendo el derecho de reunión. Reunirse es a la vez la condición de cualquier reclamo posible, al mismo tiempo que es un derecho específico que la asamblea reclama. Esta circularidad es menos una contradicción que una condición fundante de una pluralidad política, de un pueblo.

Si el cuerpo fuera por definición activo –siempre constituyente, nunca constituido–, entonces no habría necesidad de luchar por condiciones que le permitan al cuerpo su libre actividad en nombre de la justicia social y económica. Una lucha así presupone que los cuerpos están afectados y son afectables. La condición de vulnerabilidad corporal sale a la luz en esas asambleas públicas y coaliciones que buscan oponerse a la precariedad acelerada. Por lo que se vuelve aún más imperioso entender la relación entre vulnerabilidad y esas formas de actividad que señalan nuestra supervivencia y nuestro vigor tanto como nuestra resistencia política. De hecho, aún en el momento de manifestación activa en la calle, somos vulnerables, expuestos a algún tipo de daño. Esto es especialmente verdad para aquellos que se manifiestan en la calle sin permiso, que se oponen a la policía o a los militares o a otras

fuerzas de seguridad sin armas, que se encuentran transgenerizados en ambientes transfóbicos, que se encuentran indocumentados en países que buscan criminalizar a aquellos que aspiran a acceder al derecho a la ciudadanía. Aun- que sin dudas uno pueda ser despojado de protección, uno no queda reducido a una “vida desnuda”. Por el contrario, ser despojado de protección es una forma de exposición política, concretamente vulnerable, incluso frágil, y al mismo tiempo potencial y activamente desafiante, incluso revolucionaria. Los cuerpos que se agrupan se designan y se inventan como “nosotros, el pueblo”, tomando como blanco esas formas de abstracción que volverían a condenar a las necesidades corporales al olvido. Mostrarse es a la vez estar expuesto y ser desafiante, lo que quiere decir que estamos moldeados precisamente en esa disyunción, y que al moldearnos, exponemos los cuerpos por los que reclamamos. Hacemos esto por el otro y con el otro, sin que presuponga necesariamente armonía o amor. Como un modo de crear un nuevo cuerpo político.

¿PUEBLOS REPRESENTABLES, PUEBLOS IMAGINARIOS?

La representación del pueblo se topa con una doble dificultad, si no con una doble aporía, que proviene de nuestra imposibilidad para subsumir cada uno de los dos términos, *representación* y *pueblo*, en la unidad de un concepto. Hannah Arendt decía que nunca llegaremos a pensar la dimensión política mientras nos obstinemos en pensar en *el hombre*, porque la política se interesa justamente por algo distinto, que son *los hombres*, cuya multiplicidad se modula siempre de distinta manera, ya sea conflicto o comunidad.¹ De la misma manera tendremos que decir, y vigorosamente, que nunca conseguiremos pensar la dimensión estética –o el mundo de lo “sensible” frente al que reaccionamos a cada instante– mientras hablemos de la *representación* o de la *imagen*: solo hay *imágenes*, imágenes cuya propia multiplicidad, ya sea conflicto o connivencia, resiste a toda síntesis.

¹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique? (1950-1959)*, París, Seuil, 1995 (2001), pp. 39-43 [¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós, 1997].