

Traducción.

# Apuntes para una teoría performativa de la asamblea.

De Mauro Martín Adrián.

Cita:

De Mauro Martín Adrián (2017). *Apuntes para una teoría performativa de la asamblea*. Traducción.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/martindemauro/44>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pdgg/oTt>

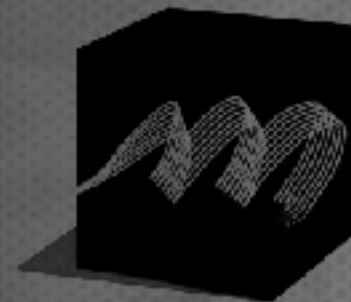
*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

Revista

# CajaMuda

ISSBN: 1853-3035

Año 2017 / Número 9



**COYUNTURA**

*Instante de peligro / instante de salvación*

**n/9**

# RevistaCajaMudaNúmero/9

ISSBN : 1853 - 3035 / Año 2017

## **COMITÉ EDITORIAL:**

Franca Maccioni

Hernán García

Javier Martínez Ramacciotti

Jeremías di Pietro

Martín de Mauro

## **DISEÑO**

*jerem*

<https://www.facebook.com/jeremfcb>

## **MAIL DE LA REVISTA**

[revistacajamuda@gmail.com](mailto:revistacajamuda@gmail.com)

## **PROXIMAS CONVOCATORIAS DISPONIBLES EN:**

**PAGINA DE FACEBOOK**

<https://www.facebook.com/revistacajamuda/>



# Apuntes para una teoría performativa de la asamblea

Notes toward a Performative Theory of Assembly

Harvard University Press, 2015

Judith Butler

Traducción:

**Martin De Mauro Rucousky**

(CIFYH, Conicet)

## *Introducción*

Desde la masiva aparición de personas en la plaza Tahrir en los meses de invierno de 2010, activistas y académicos mostraron un renovado interés por la forma y el afecto a las asambleas públicas. Este es un tema tan antiguo como oportuno. Grupos que inesperadamente actúan de manera conjunta en grandes cantidades pueden ser una fuente de esperanza como también de miedo y, como siempre existen buenos motivos para temer el accionar de las multitudes, también existen buenos argumentos para distinguir un potencial político en las asambleas impredecibles. En un sentido, las teorías de la democracia siempre han temido a la “multitud”, incluso cuando ésta afirma la importancia de expresar la voluntad popular, más aún en su expresión desorganizada. La literatura es vasta y, por lo general, se consideran autores tan diversos como Edmund Burke y Alexis de Tocqueville, quien se pregunta, bastante explícitamente, si la estructura democrática puede sobrevivir a las incontrolables expresiones de la soberanía popular o si las reglas de lo popular recaen en la tiranía de la mayoría. Este libro no considerará ni tampoco evaluará estos debates sobre teoría de la democracia, pero sí sugiere que el debate sobre las manifestaciones populares tiende a estar dominado por el miedo al caos o por una esperanza radical en el futuro, aunque a veces miedo y esperanza se encuentran implicados de modos complejos.

Señalo estas tensiones constantes en teoría de la democracia para resaltar, desde el comienzo, un cierto dilema entre la forma política de la democracia y el principio de la soberanía popular, puesto que no son idénticos. De hecho, es importante poder distinguirlos si queremos comprender el modo en que las expresiones populares ponen en tela de juicio una forma política específica, en particular aquella que se llama a sí misma democrática, incluso cuando la crítica de la forma cuestiona el contenido del reclamo. El principio es simple y bien conocido; no obstante, los presupuestos involucrados continúan siendo problemáticos. Podemos



desanimarnos de elegir la forma correcta de democracia y simplemente concederle su polisemia. Si las democracias están compuestas de todas esas formas políticas que se dicen a sí mismas democráticas o que, por lo general, son llamadas democráticas, entonces estamos adoptando un cierto abordaje nominalístico sobre el tema. Pero si el orden político que se dice democrático es puesto en crisis por una asamblea u orquestado por un colectivo que reivindica ser la voluntad popular, o en vistas de representar a la gente y ante la perspectiva de una democracia más real y sustantiva, entonces, se genera una batalla abierta por el significado de la democracia, una lucha que no siempre toma la forma de una deliberación. Sin conceder cuál asamblea es “realmente” democrática y cual no, podemos notar, desde el inicio, que la lucha por la “democracia” como término caracteriza diversas situaciones políticas. Cómo denominar a una lucha es un asunto de mucha importancia, puesto que a veces una agrupación es considerada antidemocrática, incluso

terrorista, y en otras ocasiones o en otros contextos, el mismo grupo es considerado como una iniciativa popular que trabaja por una democracia más inclusiva y sustantiva. Ese escenario puede cambiar fácilmente cuando las “alianzas estratégicas” requieren que un grupo sea considerado como terrorista y, en otras ocasiones, como “aliados democráticos”, en este sentido podemos ver que la “democracia” considerada como una denominación puede ser fácilmente tratada como un término estratégico-discursivo. Entonces, a parte de los nominalistas que piensan que las democracias son esas formas de gobierno llamadas democracias, estos son estrategias discursivos que creen en modelos de diálogo público, marketing y en la publicidad para decidir la cuestión de cuál estado y qué movimiento popular será o no será llamado democrático.

Por supuesto, es muy tentador decir que un movimiento democrático es aquel llamado por ese nombre, o uno que se autodenomina de ese modo, pero eso es ceder ante la democracia. Aunque la democracia implica

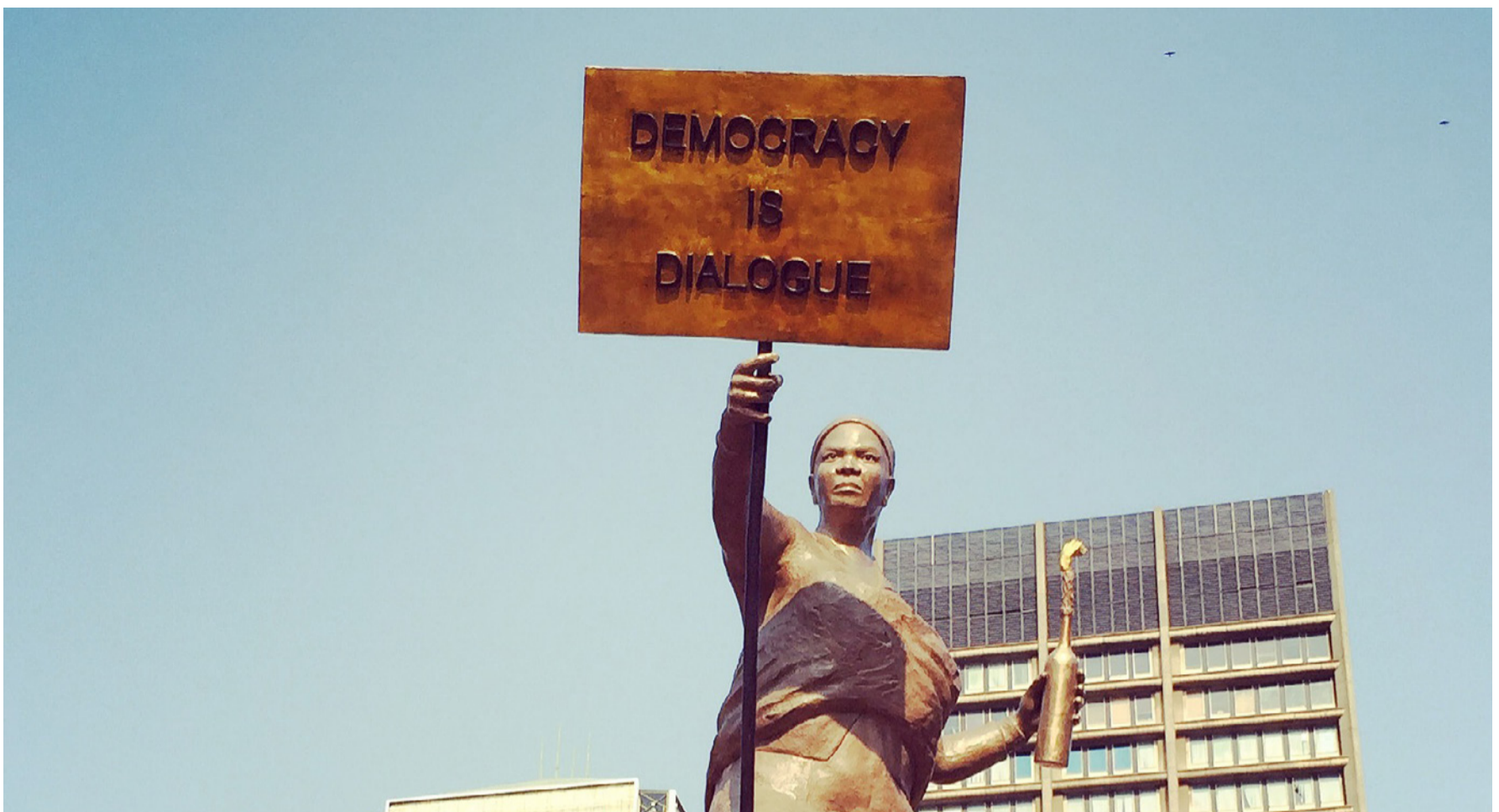
el poder de la autodeterminación, difícilmente de ahí se sigue que cualquier grupo que se auto-proclama como representativo puede reclamar con derecho ser “el pueblo”. En enero de 2015, Pegida (Patriotas europeos contra la islamización de Occidente), un partido abiertamente anti-migración en Alemania, declaró [“nosotros somos el pueblo”](#), una práctica de autonominación que busca precisamente [excluir inmigrantes musulmanes](#) de la operativa idea de nación (y lo hicieron al asociarse con una frase popularizada en 1989, invocando un sombrío significado de la “unificación” de Alemania). Angela Merkel respondió “el islam es parte de Alemania”, casi al mismo tiempo el líder de Pegida apareció vestido como Hitler para las fotografías, por lo que se vio obligado a renunciar. Una disputa de este tipo plantea gráficamente la cuestión ¿quién es realmente “el pueblo”? ¿Y qué operaciones de poder discursivo circunscriben “al pueblo” en determinadas circunstancias y para qué propósito?

“El pueblo” no es una población dada por hecho, antes bien se constituye por las líneas de demarcación que implícita o explícitamente establecemos. Como resultado, en cuanto necesitemos analizar al “pueblo” como posición inclusiva o como una población dada por hecho, sólo podremos señalar a las poblaciones excluidas a través de nuevas demarcaciones. La autoconstitución se vuelve especialmente problemática bajo estas condiciones. No todos los esfuerzos por establecer quién es “el pueblo” funcionan. Con frecuencia, la afirmación es una apuesta, una declaración de hegemonía. Entonces, cuando un grupo, una asamblea o un colectivo organizado se autodenomina “el pueblo” está construyendo un discurso y en cierto sentido haciendo presupuestos sobre quién está incluido y quién no, e involuntariamente se está refiriendo a una población que no es “el pueblo”. De hecho, cuando las luchas por decidir quién pertenece a “el pueblo” se ponen intensas, un grupo opone su propia versión sobre aquellos que están afuera, aquellos que se consideran una amenaza al “pueblo” o que se oponen a la versión planteada del “pueblo”. Como resultado tenemos: a) aquellos que buscan definir al pueblo -un grupo mucho más reducido que “el pueblo” que estxs buscan definir-, b) el pueblo definido -y delimitado- en el transcurso de esa apuesta discursiva, c) la gente que no es “el pueblo” y d) aquellos que intentan establecerse como el último grupo que es

parte del pueblo. Incluso cuando decimos “todo el mundo” en un esfuerzo por plantear un grupo inclusivo para todxs, todavía estamos haciendo presuposiciones implícitas sobre quién está incluido y difícilmente podemos superar lo que Chantal Mouffe y Ernesto Laclau acertadamente describieron como la “exclusión constitutiva” por la cual toda noción de inclusión es establecida<sup>1</sup>.

El cuerpo político se plantea como una unidad que nunca es posible. No obstante, ésta no tiene que ser una conclusión cínica. Aquellos que acuerdan con la *realpolitik* estiman que toda afirmación sobre “el pueblo” es siempre parcial, nosotros simplemente debemos aceptar la parcialidad como un hecho de la política. Nuestra posición, en efecto, se opone a aquellos que buscan exponer y contrastar esas formas de exclusión y que saben muy bien que la inclusión total es imposible, pero, para ello, justamente, la lucha se lleva a cabo. Las causas, al menos, son dos. Por un lado, muchas exclusiones se hacen sin saber que se están llevando a cabo, puesto que, a menudo, la exclusión está naturalizada, es tomada como una “estado de cosas” y no como un problema explícito. En segundo lugar, la inclusión no es la única aspiración de la política democrática, especialmente de una democracia radical. Por supuesto, es verdad que cualquier versión de un “pueblo” que repele algunas personas es excluyente y por lo tanto no representativa. Pero, también es verdad que cada determinación de “el pueblo” involucra un acto de demarcación que dibuja una línea, por lo general sobre la base de la nacionalidad o contra la formación de un estado-nación, y esa misma línea se transforma en un borde de contención. En otras palabras, no hay posibilidad de “el pueblo” sin un borde discursivo dibujado en algún lugar, ya sea que se trace sobre las líneas existentes del estado-nación o sobre comunidades raciales, lingüísticas o filiaciones políticas. De una u otra forma, el movimiento discursivo para establecer “el pueblo” es una disputa por el reconocimiento de cierto borde, ya sea que entendamos por ese borde a una nación o la delimitación de un tipo de personas que son “reconocibles” como el pueblo.

Entonces, la inclusión no es la única finalidad de la democracia, en especial, de la democracia radical; son las políticas democráticas las que tienen que interesarse sobre quién cuenta como “el pueblo”, sobre cómo la delimitación se lleva a cabo para establecer quién es “el pueblo” y eso



se relega hacia el trasfondo, al margen, abandonando aquellas personas que no cuentan como “el pueblo”. El punto de la política democrática no es simplemente la ampliación igualitaria del reconocimiento para todas las personas, antes bien, se trata de la comprensión de que sólo cambiando la relación entre lo reconocible y lo irreconocible podemos a) comprender y perseguir la igualdad y b) hacer que “el pueblo” quede abierto a una mayor elaboración. Incluso cuando una forma de reconocimiento es ampliada a todas las personas, existe aún una premisa activa por la cual una vasta región de aquellos permanecen irreconocibles y esa diferencia de poder es reproducida cada vez que una forma de reconocimiento es ampliada. Paradójicamente, en tanto ciertas formas de reconocimiento son ampliadas, la región de lo irreconocible se mantiene y se expande en consecuencia. La conclusión es que esas formas explícitas e implícitas de inequidad a menudo son reproducidas por categorías fundamentales tales como inclusión y reconocimiento que tienen que ser abordadas como parte de una lucha temporalmente abierta y democrática. Lo mismo puede decirse sobre aquellas formas explícitas e implícitas de bordes políticos en disputa que son planteadas como algunos de los modos más elementales y presupuestos de referirse al pueblo, la población y la voluntad popular. En efecto, un mayor conocimiento sobre la exclusión

permanente nos fuerza a volver al proceso de nominación y renominación, a reestablecer aquello que entendemos por “el pueblo” y los distintos significados que le atribuye la gente cuando invoca ese término.

El problema de la demarcación introduce otra dimensión al asunto: no todas las acciones discursivas que intervienen dentro del reconocimiento y desreconocimiento de la gente son explícitas. En cierta medida, esta operación de poder es performativa. Es decir, estas acciones establecen ciertas distinciones políticas, incluyendo la inequidad y la exclusión, pero no siempre nombrándolas. Cuando decimos que la desigualdad es reproducida “efectivamente” cada vez que “el pueblo” es reconocido sólo parcialmente, o incluso cuando es “totalmente” reconocido dentro de los restrictivos parámetros nacionales, entonces estamos diciendo que la afirmación “el pueblo” hace algo más que nombrar a quienes son el pueblo. El acto de delimitación opera de acuerdo a formas performativas de poder que establecen un problema fundamental de la democracia aun cuando -o precisamente cuando- se aduce su término clave “el pueblo”.

Podemos detenernos aún más en este problema discursivo. Está la cuestión siempre abierta sobre si “el pueblo” son los mismos que aquellos que dicen expresar la “voluntad popular” y si eso actos de auto-nominación

califican como auto-determinaciones o incluso como expresiones válidas de la voluntad popular. El concepto de autodeterminación también está aquí en juego e implícitamente la idea misma de soberanía popular. Del mismo modo en que es importante esclarecer el léxico de la teoría democrática -especialmente a la luz de los debates recientes sobre cualquiera de las asambleas públicas y las manifestaciones que vimos en la Primavera Árabe, el Movimiento Occupy, o las protestas antiprecaridad- y también para preguntarse si tales movimientos pueden ser interpretados como verdaderos o como ejemplos prometedores de la voluntad popular o la voluntad del pueblo, la sugerencia de este texto es que tenemos que leer tales escenas no sólo en términos de la versión del pueblo que explícitamente quieren exponer, sino atendiendo a las relaciones de poder por las cuales éstas se logran<sup>2</sup>. Tales logros son invariablemente fugaces cuando se mantienen por fuera del parlamento. Y cuando tales movimientos y asambleas realizan nuevas figuras parlamentarias corren el riesgo de perder su cualidad de voluntad popular. Las asambleas populares se forman inesperadamente y se disuelven bajo situaciones voluntarias e involuntarias, y esta fugacidad está inextricablemente ligada, quiero sugerir, a su función “crítica”. Así como la expresión colectiva de la voluntad popular puede poner en entredicho la legitimidad de un gobierno que afirma representar al pueblo, también ésta puede perderse en formas de gobierno que ellas mismas respaldan e instituyen. Al mismo tiempo los gobiernos se sostienen y perecen en virtud de acciones por parte de las personas, es por ello que las acciones concertadas son fugaces, formadas por la falta de apoyo, socavando la legitimidad gubernamental, pero también constituyendo nuevas formas. Así como la voluntad popular persistirá en las formas que instituye, ésta también debe fallar en la pérdida misma de esas formas, si es que quiere retener el derecho a socavar cualquier forma política que presuntamente mantiene la legitimidad.

Entonces, ¿cómo pensamos las concentraciones críticas e igualmente fugaces? Un argumento importante que se sigue de ello es que la asamblea de cuerpos importa, y los significados políticos que se establecen en las manifestaciones no son sólo discursivos, ya sean

escritos o hablados. Las distintas acciones encarnadas<sup>3</sup> no se expresan, estrictamente hablando, ni discursivamente ni prediscursivamente. En otras palabras, la forma de la asamblea en si misma ya expresa antes que, y aparte de, cualquier demanda específica que realice. Concentraciones en silencio, incluidos velorios o funerales, a menudo expresan más que cualquier motivo escrito o hablado sobre lo que tratan. Estas formas de performatividad encarnada y plural son componentes importantes de cualquier comprensión de “el pueblo” incluso cuando estas partes son necesariamente una parcialidad. No todo el mundo puede aparecer en una forma corporal y muchos de aquellos que no pueden aparecer, quienes son restringidos de la aparición o quienes operan a través de redes digitales o virtuales, también son parte de “el pueblo”, definido precisamente por una falta de presencia corporal específica en el espacio público. Lo que nos compele a reconsiderar las modalidades restrictivas en que “el espacio público” ha sido acriticamente planteado por aquellos que presuponen un acceso total al derecho de aparición en una plataforma designada. Entonces, un segundo sentido de la actuación emerge aquí, a la luz de las formas corporales de acción y movilidad que expresan un exceso respecto de todo aquello que es dicho. Si consideramos por qué la libertad de asamblea es separable de la libertad de expresión, esto es precisamente porque el poder que la gente tiene de reunirse es en sí mismo una importante prerrogativa política, algo que es muy distinto del derecho a decir todo aquello que ellxs tengan para decir una vez que la gente se ha reunido. El encuentro expresa más allá de lo que se dice y ese modo de significación es una acción corporal concertada, una forma de performatividad plural.

Estamos tentadxs de decir, sobre la base de un viejo hábito, “pero si significan, es seguramente discursivo”, y quizás esto es cierto. Pero esta réplica, aun cuando es posible sostenerla, no nos permite considerar esa importante relación quiásmica entre formas de performatividad lingüística y formas de performatividad encarnada. Ambas se solapan; no son completamente distintas; sin embargo, no son idénticas entre sí. Como Shoshana Felman ha mostrado, los actos de habla están involucrados en las condiciones corporales de la vida<sup>4</sup>.





Hablar requiere una laringe o una prótesis tecnológica. Y frecuentemente lo que unx entiende que es el sentido de una expresión es muy diferente de aquello que pertenece al propósito del acto de habla en sí. Si la performatividad usualmente ha sido asociada con la performance individual, puede resultar importante reconsiderar aquellas formas de performatividad que sólo operan a través de formas coordinadas de acción, cuyas condiciones y propósitos son la reconstitución de formas plurales de agencia y prácticas sociales de resistencia. Así, este movimiento o esta quietud, este ocupar de mi cuerpo en el medio de la acción de otro, no es mi acción ni la tuya, pero es algo que ocurre por causa de la relación entre nosotros, generado por esa misma relación, donde se confunde el yo y el nosotros, al mismo tiempo que se busca preservar y diseminar el valor generativo de esa equivocación, un relación tan activa como deliberadamente sostenida, una colaboración que es distinta de aquella que emerge de la alucinación o la confusión.

LA TESIS ESPECÍFICA DE ESTE LIBRO es que actuar concertadamente puede ser una forma corporal de cuestionar las incipientes y poderosas nociones de lo político. El carácter corporal de este cuestionamiento trabaja en al menos dos sentidos: por un lado, las críticas

son realizadas por asambleas, huelgas, velatorios y la ocupación del espacio público; por otro lado, aquellos cuerpos son el objeto de muchas de las manifestaciones que toman a la precaridad<sup>5</sup> como una condición que los reúne. Después de todo, existe un indicador de la fuerza corporal que emerge con otros cuerpos en una zona visible para la cobertura mediática: es este cuerpo y estos cuerpos, que requieren trabajo, refugio, cobertura de salud y comida, así como también un sentido de futuro que no corresponde con el futuro de una deuda impagable; es este cuerpo, o estos cuerpos, o los cuerpos como estos cuerpos, que viven en condiciones de vida indignas, de infraestructuras venidas a menos y en condiciones de acelerada precaridad.

En algún sentido, mi propósito es enfatizar lo evidente bajo las condiciones en las cuales lo evidente está desapareciendo: hay modos de expresar y demostrar la precaridad que involucran tanto la acción corporal como formas de expresar la libertad que pertenecen propiamente a la asamblea pública. Algunas críticas han argumentado que los movimientos Occupy solo logran traer gente a las calles y facilitan la ocupación de espacios cuyo estatus público es disputado por la creciente privatización. Muchas veces esos espacios son objetos de disputa porque

son, literalmente, vendidos como propiedades a inversores privados (El parque *Gezi* en Estambul-Turquía). Pero en otros casos esos espacios son cerrados a las asambleas públicas en nombre de la “seguridad” o incluso del “bienestar público”. Los objetivos explícitos de esas asambleas varían: la oposición a gobiernos despóticos, regímenes securitarios, nacionalismo, militarismo, injusticias económicas, derechos de ciudadanía injustos, lxs sin estado, daños ecológicos, la intensificación de la injusticia económica y la aceleración de la precariedad. En ocasiones, una asamblea busca disputar explícitamente al capitalismo o al neoliberalismo, considerados como un nuevo desarrollo o una variante, o en Europa, las políticas de austeridad, o en Chile, o donde tenga lugar la potencial destrucción del sistema de educación universitaria<sup>6</sup>.

Por supuesto que hay distintas asambleas y diferentes alianzas, no creo que una asamblea pueda surgir sólo teniendo en cuenta las formas más recientes de protestas públicas y ocupación del espacio que se conectan, a grandes rasgos, a la historia y los principios de la asamblea pública. No todas son mutaciones de la multitud, pero tampoco están tan desconectadas como para poder entablar lazos entre ellas. Unx historiadorx social y legal debería hacer ese trabajo comparativo -espero que lo haga en continuidad y a la luz de las recientes asambleas-. Desde mi limitado y privilegiado punto de vista, solo quiero sugerir que cuando los cuerpos se reúnen en una asamblea callejera, en la plaza, o en otras formas de espacio público -incluyendo los espacios virtuales- están ejerciendo un derecho plural y performativo de aparición, un derecho que afirma y establece al cuerpo en el medio del campo político, y el cual, en su función expresiva y significativa, proporciona una demanda corporal en vistas de mejores condiciones económicas, políticas y sociales que no se vean afectadas por formas inducidas de precariedad.

En este tiempo en que las políticas neoliberales aumentan la estructuración de los servicios públicos y las instituciones, incluyendo escuelas y universidades, en tiempos en los cuales la gente está perdiendo sus hogares, sus pensiones y sus expectativas de trabajo en grandes escalas, debemos asumir nuevamente la idea de que algunas poblaciones son consideradas desechables<sup>7</sup>.

Existen trabajos ocasionales o no hay trabajo en absoluto, o las formas Post-fordistas de trabajo flexible que dependen de la sustitución y prescindencia de lxs trabajadorxs. Ese crecimiento es reforzado por las posturas dominantes en materia de seguros médicos y seguridad social, lo que nos sugiere que la racionalidad del mercado está decidiendo cuál sistema sanitario y cuáles vidas deben ser protegidas y cuáles no. Por supuesto que existen diferencias entre las políticas que explícitamente buscan la muerte de ciertas poblaciones y las políticas que producen condiciones de negligencia sistemática que efectivamente dejan a la gente morir. Foucault nos ayudó a articular esa distinción cuando nos habló sobre esas estrategias específicas de biopoder, la administración de la vida y la muerte en una modalidad que ya no requiere de unx soberanx que explícitamente decida o haga cumplir el asunto de quién debe vivir y quién debe morir. Así es cómo Achille Mbembe ha elaborado sobre esta distinción su conceptualización de “necropolítica”.

Y esto fue, para algunxs de nostrxs, lo que se vio ampliamente ejemplificado en el encuentro del Tea Party en los Estados Unidos en el cual el congresista Ron Paul sugirió que aquellos que tienen enfermedades graves y no pueden pagar un seguro de salud o que, como diría él, “eligen” no pagarlo, simplemente deberían morir. Un raptó de alegría se percibió sobre el público, de acuerdo a los reportajes publicados. Eso fue, supongo, el grito de júbilo o alegría que normalmente va acompañado con la guerra o las formas de fervor nacionalistas. Pero si este fue un episodio de alegría, debe haber sido impulsado por la creencia que dice que aquellos que no ganan lo suficiente o quienes no tienen un trabajo suficientemente estable no merecen la cobertura del seguro de salud, y ninguno de nosotros deberíamos ser responsables por este tipo de gente. La consecuencia era clara: aquellos que no pueden conseguir un trabajo con seguro de salud pertenecen a una población que merece morir y finalmente son responsables de su propia muerte.

Lo que resulta shockeante para muchas personas que todavía viven bajo el marco nominal de la democracia social es la presuposición de que los individuos deben cuidarse por sí mismos y no por otros, y que el sistema de salud no es un bien público, pero sí una mercancía. En el

mismo discurso, Ron Paul elogió el rol tradicional de la iglesia por la caridad y por el cuidado de lxs necesitadxs. Aunque algunas alternativas cristianas de izquierda han emergido en Europa y en otros lugares para asegurar que aquellxs abandonadxs por el estado de bienestar sean atendidos por la filantropía o prácticas comunitarias de cuidado, a menudo esas alternativas contribuyen o son complementarias al declive de los servicios públicos tales como el sistema de salud. En otras palabras, ellxs aceptan el nuevo rol de la ética y la práctica cristiana (y la hegemonía cristiana) que el mismo declive de los servicios sociales básicos provee. Algo similar ocurre en Palestina cuando las condiciones infraestructurales de la vida son constantemente destruidas por el bombardeo, el racionamiento del agua, la deforestación de los campos de olivo y el desmantelamiento de los sistemas de riego. Esta destrucción es paliada por organizaciones no gubernamentales que restauran rutas y refugios, pero la destrucción no acaba; las intervenciones de las ONGs presuponen que la destrucción va a continuar y entienden su tarea como reparadora y paliativa de aquellas condiciones en medio de los ataques destructivos. Un ritmo macabro se desarrolla entre la tarea de destrucción y la tarea de renovación o reconstrucción -con frecuencia también se abren mercados temporarios- y todo ello abona a la normalización de la ocupación. Por supuesto, esto no significa que no deberían esforzarse en reparar las casas y las calles, en proveer mejor irrigación y más agua, y replantar los campos de olivos, o que las ONGs no tengan un rol. Su rol es crucial. Y aunque aquellas tareas se propongan desde una oposición más intransigente a la ocupación que pudiera provocar su final, éstas corren el riesgo de convertirse en funcionales a la ocupación.

¿Qué hay de ese grito sádico de alegría que emerge en la reunión del Tea Party, trasladando esa idea de que aquellos que no pueden encontrar un modo de acceder al sistema de salud directamente padecerán enfermedades, o sufrirán accidentes y en consecuencia morirán? ¿Bajo qué condiciones económicas y políticas tales formas de alegría y crueldad pueden emerger y tales sentimientos ser reconocidos? ¿Queremos nombrar esto como “deseo de muerte”? Voy a comenzar con la presuposición de que algo ha ido muy mal, o que ha estado mal por un largo

tiempo, cuando la idea de la muerte de unx pobre o una persona desprotegida provoca la alegría de unx defensorx del republicano Tea Party. Una variante nacionalista del economicismo libertario ha eclipsado todo sentido común de responsabilidad social por una fría y más calculadora medida de ayuda y apoyo, lo que parece ser, una relación de mayor disfrute de la alegría en la crueldad.

Aunque “responsabilidad” es una palabra que a menudo se encuentra circulando entre aquellxs que defienden el neoliberalismo y las versiones renovadas del individualismo económico y político, voy a buscar revertir y renovar su significado en el contexto de un pensamiento sobre formas colectivas de asamblea. No es fácil defender una noción de ética, incluyendo nociones claves tales como libertad o responsabilidad, en vistas de su apropiación discursiva. Porque de acuerdo a aquellos que valoran el declive de los servicios sociales, cada quien es responsable de sí y ciertamente no de otros, y si la responsabilidad es primordialmente la responsabilidad de llegar a ser económicamente autosuficientes bajo condiciones que sobredeterminan toda perspectiva de auto-suficiencia, entonces nos enfrentamos a una contradicción que puede fácilmente conducir al absurdo: moralmente estamos presionados a convertirnos, precisamente, en un tipo de sujeto que está estructuralmente imposibilitado de realizar tal norma. La racionalidad neoliberal demanda auto-suficiencia como un ideal moral al mismo tiempo que las formas neoliberales de poder trabajan para destruir esa misma posibilidad en un nivel económico, definiendo a cada miembro de la población como potencialmente o de hecho como precarix, incluso utilizando la amenaza de la precaridad como eterno-presente para justificar su elevada regulación del espacio público y la desregulación de la expansión mercantil. El minuto uno le demuestra a unx mismx el ser incapaz de ajustarse a la norma de autosuficiencia (por ejemplo, cuando unx no puede pagar el seguro médico o tomar ventaja de la medicina privatizada) y unx llega a ser potencialmente desechable. Y, entonces, esta criatura desechable es abordada por una moralidad política que demanda responsabilidad individual o que opera sobre un modelo de privatización del “cuidado”.



En efecto, estamos en medio de una situación biopolítica en la cual distintas poblaciones son objeto de, la así llamada, “precarización”<sup>8</sup>. Por lo general es inducida y reproducida por instituciones gubernamentales y económicas que exponen a las poblaciones a la inseguridad y la desesperanza a través del tiempo. La precarización está articulada en instituciones de trabajo temporario y servicios sociales venidos a menos y en el desgaste generalizado de los restos activos de la democracia social en favor de las modalidades empresariales apoyadas por las feroces ideologías de la responsabilidad individual y la obligación de maximizar el valor mercantil de cada unx como la última aspiración en la vida<sup>9</sup>. Desde mi punto de vista, este importante proceso de precarización tiene que complementarse con un análisis de la precaridad en tanto cambio efectivo de la realidad psíquica, así como Lauren Berlant ha sugerido en su teoría del afecto<sup>10</sup>; la precarización implica también un aumento del sentido de sacrificio o del desecho que se encuentra distribuido diferencialmente por toda la sociedad. Cuanto más se cumple con la demanda de la “responsabilidad” en convertirse auto-suficiente, más se llega al aislamiento social y más precario unx se siente. Cuanto más estructuras de apoyo social desaparecen por motivos

económicos, mayor es el sentimiento de aislamiento que unx percibe por el aumento de ansiedad y “falla moral” lo que involucra un aumento de la ansiedad sobre el propio futuro y sobre aquellos que dependen de unx. Se impone un marco de responsabilidad individual en la persona que sufre ansiedad y se redefine la responsabilidad como la demanda por convertirse en empresario de sí bajo las condiciones que hacen a esa misma vocación imposible.

Entonces, una cuestión que aquí emerge es la siguiente: ¿qué función cumple la asamblea pública en el contexto de esta forma de “responsabilización” y qué formas de resistencia ética expresan y encarnan? Sobre y en contraste con los marcados sentidos individualistas de ansiedad y fracaso, la asamblea pública encarna una intuición que es esta condición social tanto compartida como injusta y, además, la asamblea establece una forma provisional y plural de coexistencia que constituye una ética diferenciada y socialmente alternativa a la “responsabilización”. Como espero sugerir, estas formas de asambleas pueden entenderse como versiones emergentes y provisionales de la soberanía popular. Éstas también pueden entenderse como recordatorios de cómo funciona la legitimación en la teoría y la práctica democrática. Esta reafirmación de la existencia plural no

es, en ningún sentido, un triunfo sobre todas las formas de precaridad, aunque se articula a través de su actuación una oposición a la precaridad inducida y sus modos de aceleración.

La fantasía de un individuo capaz de asumir la construcción del yo empresarial bajo condiciones de precaridad inducida, sino de destrucción, producen el increíble presupuesto de que la gente puede y debe actuar de modo autónomo bajo condiciones en que la vida se ha vuelto inviable. La tesis de este libro es que ningunxs de nosotrxs actuamos sin las condiciones para actuar, incluso muchas veces debemos actuar para asegurarnos y preservar esas mismas condiciones. La paradoja es obvia e incluso lo podemos ver cuando la precaria asamblea es una forma de acción que demanda las condiciones para actuar y vivir. ¿Qué condiciona tales acciones? ¿Y cómo la acción plural y corporal puede llegar a ser pensada dentro de tal situación histórica?

Antes que volvamos a estas cuestiones centrales, consideremos cómo este imperativo contradictorio opera incluso en otros dominios. Si consideramos la justificación para la militarización que se basa en la demanda del “pueblo” que pertenece a una nación que debe defenderse, nos encontramos con que sólo algunas de las personas son defendibles y esa es una distinción operativa que funciona entre lo defendible y lo indefendible, diferenciando a la gente del pueblo. La precaridad se muestra en el medio de este imperativo “hay que defender al pueblo”. La defensa militar requiere e instituye la precaridad no sólo entre sus objetivos bélicos sino también entre aquellxs incorporadxs. Al menos aquellxs conscriptos dentro del ejército de los EEUU se les promete competencia, entrenamiento y trabajo, pero a menudo son enviadxs a zonas de conflicto donde no hay un mandato claro y donde sus cuerpos pueden ser mutilados, su vida psíquica traumatizada y sus vidas destruidas. Por un lado, ellxs son considerados “indispensables” en la defensa de la nación. Por otro lado, ellxs son designadxs como una población “desechable”. Aún cuando en muchas ocasiones sus muertes son glorificadas, ellxs son desechables: personas a ser sacrificadas en nombre del pueblo<sup>11</sup>. Una contradicción muy operativa está aquí funcionando: el cuerpo que busca defender al país está física y psíquicamente destrozado

por el transcurrir mismo de su trabajo. En este sentido, en nombre de la defensa de la gente, la nación patea a algunxs de su gente al cordón de la cuneta. El cuerpo instrumentalizado con el propósito de “defensa” nunca es desechable en vistas de proveer esa “defensa”. Al dejarlxs indefensos en el transcurrir del “defender a la nación”, tal cuerpo es tan indispensable como desechable. El imperativo que ofrece “la defensa a la gente” requiere entonces la disposición y la indefensión de aquellos encargados de la defensa.

Por supuesto estamos en lo cierto al distinguir entre tipo de protestas, diferenciando los movimientos antimilitares de los movimientos por la precaridad, *Black Lives Matter* de las demandas por educación pública. Al mismo tiempo, la precaridad parece correr a través de los diferentes movimientos, ya sea la precaridad de aquellxs muertxs en guerra, aquellxs que carecen de infraestructura básica, aquellxs expuestxs a una violencia desproporcionada en las calles, o aquellxs que buscan obtener una educación al costo de créditos impagables. Muchas veces una concentración se da en nombre del cuerpo viviente, unx tiene derecho a la vida y la persistencia, incluso a prosperar. Al mismo tiempo, no importa de qué va la protesta, ésta es también, implícitamente, una demanda por la capacidad de reunión, de asamblea, y de hacerlo libremente sin el miedo a la violencia policial o a la censura política. Entonces, el cuerpo que atraviesa la lucha contra la precaridad y la persistencia está también en el corazón de muchas protestas, y asimismo este cuerpo está en evidencia, exhibiendo su valor y su libertad en la protesta misma, actuando por una forma encarnada del encuentro, una demanda por lo político.

AFIRMAR QUE UN GRUPO DE PERSONAS aún existe, que ocupa el espacio y se obstina en vivir, es afirmar ya una acción expresiva, un acto político significativo y eso puede suceder silenciosamente en el transcurso de un encuentro tan impredecible como transitorio. Otro resultado “efectivo” de tales acciones plurales es que éstas vuelven evidente que la situación es compartida, confrontando con la moralidad individualista que se realiza como norma moral económica de la auto-suficiencia precisamente bajo condiciones en que la autosuficiencia está convirtiéndose en altamente irrealizable. Aparecer,

pararse, respirar, moverse, quedarse quietxs, hablar o hacer silencio son todos aspectos de una asamblea repentina, una forma imprevisible de política performativa que pone a la vida vivible en la primera fila de la política. Y esto parece estar ocurriendo antes de que ningún grupo exponga sus demandas o empiece a exponer un discurso político propio. Aún cuando se producen por fuera de los modos parlamentarios de intervención escrita y oral, la asamblea repentina produce un pedido de justicia. Pero para entender este “pedido”, tenemos que preguntarnos si es correcto que la verbalización sigue siendo la norma para pensar la dimensión expresiva de la acción política. Es por ello que tenemos que repensar el acto de habla en vistas a entender qué se hace y qué se hizo a través de ciertos tipos de actuaciones corporales: los cuerpos en asamblea “dicen” nosotrxs no somos desechables, aún cuando se queden en silencio. Esta posibilidad expresiva es parte de la performatividad plural y encarnada que tiene que entenderse como una característica de la dependencia y la resistencia. Lxs seres asamblearixs como estxs dependen de un conjunto de procesos vitales e institucionales, de condiciones infraestructurales con vistas a la persistencia y a la afirmación colectiva del derecho a las condiciones de su persistencia. Ese derecho es parte de un pedido más amplio de justicia, uno que bien puede articularse a través del silencio y el pararse colectivamente. Sin embargo, las palabras importantes existen para tal parada lo que tampoco agota la importancia política de la acción plural y corporal.

Por mucho que una asamblea exprese una forma de voluntad popular, incluso cuando reclaman “la”

voluntad popular, lo que implica la ineludible condición de legitimidad estatal, las asambleas también son organizadas por los estados con el mismo propósito de brillar y captar la atención antes que los medios de comunicación y el apoyo popular que ostensible disfrutan. En otras palabras, el efecto significante y expresivo de la asamblea, su efecto legitimante, puede funcionar precisamente a través de acciones organizadas y coordinadas por la cobertura mediática, reduciendo y enmarcando la circulación de lo “popular” como una estrategia de auto-legitimación estatal. Desde que no hay voluntad popular que ejercite su efecto de legitimación siendo demarcado o producido dentro de un marco, la lucha por la legitimación invariablemente se produce en el juego entre acciones públicas y las imágenes mediáticas, donde los espectáculos controlados por el estado se pelean con teléfonos celulares y redes sociales para cubrir un evento y su importancia. Filmar el accionar policial se ha convertido en una clave para exponer la coerción estatal bajo la cual la libertad de asamblea normalmente opera. Unx puede fácilmente llegar a una conclusión cínica: todo es un juego de imágenes. Pero quizás un punto mucho más importante está en juego aquí, a saber, ese “pueblo” no sólo es producido mediante reclamos verbalizables sino también por las condiciones de posibilidad de su aparición dentro del campo visual, por sus acciones y por ello como parte de una performance encarnada. Esas condiciones de aparición incluyen las condiciones infraestructurales de escenificación como así también los medios tecnológicos de captura y de transporte para concentrar una reunión conjunta, en un campo visual y sonoro. El sonido de lo que





ellxs hablan, o los signos gráficos de lo que es hablado, es una actividad tan importante de auto-constitución en la esfera pública (y la constitución de la esfera pública es una condición de la aparición) como cualquier otro medio. Si la gente se constituye a través de una compleja interacción performática de imagen, acústica y todas las variadas tecnologías involucradas en esa producción, entonces los “medios” no son sólo el reportaje de lo que el pueblo reclama ser, sino que, al mismo tiempo, los medios forman parte de la misma definición del pueblo. Esto no promueve simplemente la definición o la hace posible; es el punto mismo de la autoconstitución, el espacio para la disputa hegemónica sobre quiénes somos “nosotrxs”. Por supuesto que tenemos que estudiar aquellos episodios en los cuales el marco oficial es desmantelado por imágenes rivales o donde un solo conjunto de imágenes desencadena una división implacable en la sociedad, o donde un conjunto de personas reunidas en resistencia superan al marco por el cual se supone que su número debe ser reducido, o su reclamo es transformado en ruidos incivilizados. Tales encuentros no son lo mismo que la

democracia en sí. No podemos apuntar a un encuentro provisorio y fugaz y decir “esa es la democracia en acción”, y entender que todo lo que esperamos de la democracia está representado o llevado a cabo en ese momento. Los encuentros son necesariamente pasajeros, y la fugacidad se vincula con su función crítica. Unx bien podría decir “oh pero no duran demasiado” y relegarlos a un sentido de inutilidad; pero, ese sentido de pérdida es rebatido por la anticipación de lo que podría estar viniendo: “podrían ocurrir en cualquier momento!” Los encuentros como estos forman parte de una democracia incipiente o en tanto momentos “fugaces”<sup>12</sup>. Las manifestaciones contra la precaridad pueden ser una prueba de estos casos en cuestión.

CÓMO EMPECÉ A DILUCIDAR EN *Marcos de Guerra*, la precaridad no es simplemente una verdad existencial -cada unx de nosotrxs podemos ser objetos de la depravación, la injuria, el dolor, la debilidad o la muerte causados por eventos o procesos ajenos a nuestro control<sup>13</sup>. Todxs desconocemos y estamos expuestos a lo que pueda pasarnos, y nuestro desconocimiento es un

signo de que no podemos controlar todas las condiciones que constituyen nuestras vidas. Sin embargo, esa verdad invariable y generalizada puede ser, o más bien, es vivida diferencialmente, desde la exposición al daño en el trabajo, o la falta de protección y servicios sociales; claramente afecta más a lxs trabajadorxs y lxs desempleadxs que a otrxs.

Por un lado, todo el mundo depende de relaciones sociales e infraestructuras perdurables con vistas a mantener una vida vivible, es por ello que no se puede prescindir de esa dependencia. Por otro lado, aunque esa dependencia no es idéntica a una condición de subyugación, fácilmente puede convertirse en ello. La dependencia de los seres humanos en el sostenimiento y el apoyo a las redes infraestructurales de la vida demuestra que la organización de la estructura está íntimamente ligada a un sentido permanente de la vida individual: cómo se sostiene la vida y con qué grado de sufrimiento, viabilidad y esperanza.

En otras palabras, ninguna persona sufre por falta de vivienda sin que exista una falla social en organizar la vivienda en el sentido de que sea accesible para cada quien y para todas las personas. Y ninguna persona sufre el desempleo sin que exista un sistema o una economía política que fracasa en la salvaguarda frente a esa posibilidad. Esto significa que en algunas de nuestras experiencias de mayor vulnerabilidad social y política a la deprivación, lo que se revela no es sólo nuestra precariedad en tanto personas individuales -aunque también podría revelarse-, sino también las fallas e inequidades de instituciones socioeconómicas y políticas. Es nuestra vulnerabilidad individual a la precariedad que es socialmente inducida, cada Yo potencialmente ve cómo su sentido único de la ansiedad y el fracaso se encuentra totalmente implicado en un mundo social más amplio. Esto inaugura una posibilidad de desmontaje de la forma individualista y exasperante de responsabilidad en favor de un *ethos* de la solidaridad que llegue a sostener la dependencia mutua, la dependencia en infraestructuras de trabajo y redes sociales y que abran los caminos a formas de improvisación en el contexto de una elaboración colectiva y de formas institucionales que abordan la precariedad inducida.

Los capítulos de este libro buscan, en primera instancia, entender el significado o la función expresiva de formas de improvisación de la asamblea pública, pero también interrogar qué cuenta como “público” y quién puede ser “el pueblo”. Por “expresivo” no quiero referirme e insinuar algún sentido establecido que asume que la gente se expresa a través de formas de reunión pública o que solamente la libertad de expresión es considerada una “libertad expresiva”. También esto último es libertad de asamblea: algún asunto de importancia política se realiza y se expresa. Esta indagación está situada dentro de un momento histórico en el cual surge la pregunta: ¿cómo se realiza la precariedad y cómo se la resiste en las imprevisibles asambleas? En la medida en que las formas de interdependencia se destacan en tales asambleas, éstas proveen una oportunidad para demostrar el carácter corporal de la acción y la expresión social, o lo que debemos entender como performatividad encarnada y plural. Una concepción ética de la relacionalidad humana atraviesa el análisis político a través de estas páginas y se destaca más aún a partir de la discusión con Hanna Arendt sobre cohabitación y la proposición levinasiana de una demanda ética que en algún sentido es anterior a la formación del sujeto que elige, y es por ello que precede toda convención liberal sobre nociones de contrato.

El primer capítulo hace foco en la formas de asamblea que presuponen modos de pertenencia y espacios específicos para las manifestaciones políticas, mientras que el último capítulo se pregunta sobre las formas de obligación ética que se mantiene sobre aquellxs que no compartimos un sentido de pertenencia geográfico o lingüístico. Por último, considero la formulación adorniana de que no es posible tener una buena vida en una mala vida en ese contexto sugiero que una “vida” siempre tiene que conducir a una vida social, involucrándonos en un contexto social, económico y en un mundo de redes e infraestructuras que exceden nuestra perspectiva y situacionalidad, de la interrogación ética de la primera persona. Por este motivo, sostengo que las cuestiones éticas están invariablemente implicadas en modos sociales y económicos, aunque éstas tampoco se reducen a esas inquietudes. En efecto, la misma concepción de acción humana como ampliamente condicionada implica



que cuando nos preguntamos por la base de la ética y la política, cómo debo yo actuar, implícitamente nos estamos refiriendo a las condiciones del mundo que hacen ese acto posible, o cómo se incrementa en condiciones de precaridad lo que sobredetermina las condiciones de la acción. ¿Qué significa actuar conjuntamente cuando las condiciones para actuar están destruidas o han desaparecido? Tal impasse puede convertirse en la condición paradójica de una forma de solidaridad social del duelo y de la alegría, una concentración realizada por cuerpos bajo coerción o en el nombre de la coerción, donde la concentración en sí misma significa persistencia y resistencia.

## Notas

1- *Chantal Mouffe and Ernesto Laclau, Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1986).

Versión castellana: *Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, Hegemonía y estrategia socialista*. (Madrid: S.XXI, 1987)

2- [\*Hamid Dabashi, The Arab Spring. The End of Postcolonialism\*](#) (London: zed books, 2012)

3- El término «encarnar» es el equivalente al vocablo inglés *to embody*, que bien podría traducirse por ‘encarnar, corporizar, incorporar’ o bien por ‘representar’ o ‘personificar’. A su vez *embodiment* significa ‘encarnación, incorporación’ y de nuevo ‘personificación’. Hemos elegido traducir el término por «encarnado» respecto de la dimensión corporal de la asamblea para así distinguirlo del uso que hace Butler de *bodily* que traducimos por corporal (N. del t.)

4- *Shoshana Felman, The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003). Véase al respecto, el mismo análisis de Butler sobre la noción de quiasmo en *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge, 1997. Versión castellana: *Lenguaje, poder e Identidad*. Madrid: Síntesis. 2004

5- Butler hace una distinción entre *precarity* traducida como precaridad, i.e., la condición políticamente inducida mediante la cual se produce una distribución diferencial de la exposición al daño. Es decir, se trata de una gestión política de la vida que asigna distintos grados de vulnerabilidad social y protección política. Y la condición de vulnerabilidad común y de interdependencia fundamental que, por definición nos expone a los otros, es denominada *precariousness* y se traduce como precariedad (N. del t.)

6- [Wendy Brown, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", Theory and Event, N°1 \(2003\), accessed July 20, 2014. \[muse.jhu.edu/journals/theory\\\_and\\\_event/v007/7.1brown.html\]\(http://muse.jhu.edu/journals/theory\_and\_event/v007/7.1brown.html\)](#)

7- La noción de “vidas desechables” ha emergido en un número de debates teóricos recientes. Véase Achille Mbembe, *Necropolítica* España: Editorial Melusina, 2011. “Necropolítica, una revisión crítica”. En *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. México: Museo de Arte Contemporáneo, UNAM(2012) y Beth Povinelli, *Economies of Abandonment* (Durham, NC: DukeUniversityPress, 2011). Véase también la página de la universidad de Columbia: <https://historiesofviolence.com/specialseries/disposable-life/>.

8- *Isabell Lorey, State of Insecurity: Government of the Precarious* (London: Verso, 2015). Versión castellana: *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.

9- [“Michel Feher, “Self-Appreciation; or, The Aspiration of Human Capital”, Public Culture 21, N° 1 \(2009\): 21-41.](#)

10- *Laurent Berlant, Cruel Optimism* (Durham, NC: Duke University Press, 2011). Al respecto conviene revisar el volumen *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Cecilia Macón & Mariela Solana (Eds), (Buenos Aires: Ed. Título, 2015). (N.del t.)

11- Ibid

12-Sheldon S Wolin, “Fugitive Democracy”, *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 1, N° 1 (1994):11-25

13- Véase mi “Introduction: Precarious Life, Grievable Life” in *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London: verso, 2009). Versión Castellana: “Introducción: Vida precaria, vida digna de duelo” en *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010. Trad. Bernardo Moreno Carrillo

