

## COMUNIDAD POLÍTICA Y REVUELTA POPULAR\*

**GUILLERMO PEREYRA\*\***

**Resumen:** El objetivo del artículo es reflexionar sobre el concepto de revuelta popular para precisar su valor heurístico en relación con la comunidad política. Para ello se realiza un recorrido teórico de la idea de revuelta popular en algunos textos de Arendt, Rancière, Blanchot, Nancy, Agamben y Esposito. Propongo que la revuelta debe ser entendida en el marco de una ontología de la comunidad. Se concluye que la revuelta popular supone el rechazo de un orden de desigualdad sostenido en un desacuerdo y la exigencia de no perder la comunidad entendida como el lugar mismo de nuestra existencia.

PALABRAS CLAVE: COMUNIDAD, MUERTE, REVUELTA POPULAR, VIDA, VIOLENCIA

### *POLITICAL COMMUNITY AND POPULAR REVOLT*

**Abstract:** *The aim of this paper is to reflect on the concept of popular revolt in order to clarify its heuristic value in relation to political community. The essay traces a theoretical trajectory of the idea of popular revolt in some texts of Arendt, Rancière, Blanchot, Nancy, Agamben and Esposito. I propose that popular revolt must be understood in the context of an ontology of the community. I conclude that popular revolt presumes the rejection of an order on inequality sustained by a disagreement*

---

\* La realización de este artículo fue posible gracias a una beca posdoctoral de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), de la Universidad Nacional Autónoma de México.

\*\* Investigador posdoctoral en el área de filosofía y teoría política del Centro de Estudios Políticos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, guillermopereyra@yahoo.com.mx, guillermopereyra79@hotmail.com

*and the requirement of not to lose the community understood as the very place of our existence.*

KEY WORDS: COMMUNITY, DEAD, POPULAR REVOLT, LIFE, VIOLENCE

## INTRODUCCIÓN

**E**n los últimos años diversas revueltas populares y protestas masivas han sacudido el escenario internacional. Entre ellas, se pueden mencionar las manifestaciones contra la guerra de Irak (2004), las revueltas de los jóvenes de los suburbios parisinos que acabaron con varios sectores de la ciudad en llamas (2005), la masiva rebelión popular de Oaxaca (2006), las manifestaciones en Grecia contra las políticas de ajuste (2008-2011), las revueltas populares en Egipto, Túnez, Yemen y Libia (2011), las protestas del Movimiento 15-M en España, que rechazan la gestión de la crisis económica global, su impacto social y la clase política en general (2011), y los disturbios e incendios producidos en varias ciudades de Inglaterra (2011). Aunque cada una de estas protestas tiene su dinámica específica, en general expresan un gran desaliento y se movilizan por el impulso de un fuerte rechazo al sistema.

Con este escenario de fondo, el objetivo del artículo es reflexionar acerca del concepto de revuelta popular para precisar su valor heurístico en relación con la comunidad política. Para ello realizo un recorrido teórico de la idea de revuelta popular en algunos textos de Hannah Arendt, Jacques Rancière, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Propongo que el debate en torno al estatuto político de la revuelta popular debe situarse más allá de dos visiones extendidas de este fenómeno. La primera sostiene que la revuelta no tiene cabida en un proyecto emancipatorio, o incluso en la arena misma de la política, porque expresa invariablemente un cúmulo de ira, violencia y resentimiento que prima sobre la construcción de consensos políticos.<sup>1</sup> La segunda posición —no alejada de la primera— sostiene que la revuelta popular

---

<sup>1</sup> Esta tesis ha tenido muchos defensores, pero su vocero más reciente, a propósito de las revueltas de los jóvenes parisinos en 2005, es Peter Sloterdijk (2010: 244-256).

es un acto ajeno al deber de juego limpio de actores políticos que respetan las reglas de la democracia liberal procedimental. A contramano de estas interpretaciones, sostengo que el potencial político de la revuelta popular radica en el rechazo a un orden de desigualdad sostenido en un desacuerdo y la exigencia del cumplimiento de las obligaciones que estructuran la comunidad, todo ello a través de manifestaciones colectivas que verifican el ser-en-común o el estar-juntos de la política.

## REVUELTA POPULAR Y VIOLENCIA

La recuperación del *tesoro perdido* de la tradición revolucionaria es el principal propósito de Arendt en *Sobre la revolución*, y para ello propone una tesis que va en contra de la manera en que usualmente son comprendidos los procesos revolucionarios. De acuerdo con esto, la revolución no consiste en solucionar la miseria de los pobres, sino en poner en marcha una nueva constitución de la libertad. La posterioridad o la proyección política de la revolución la separa de su opuesto, la rebelión o la revuelta, que puede producir una liberación (la eliminación de los obstáculos de la acción), pero rara vez puede fundar la libertad (el ejercicio de la participación en el autogobierno colectivo). La liberación de la opresión no es suficiente para constituir la libertad, y una revolución sólo tiene lugar cuando la violencia es utilizada para dar lugar a un nuevo cuerpo político o a una forma completamente diferente de gobierno (Arendt, 2006: 58, 45).<sup>2</sup>

En las conferencias sobre Kant, Arendt subraya que “la rebelión aparece cuando es abolida la libertad de opinión” o el espacio público en general (2003a: 96). Una vez desatadas las rebeliones tampoco pueden recomponer el espacio público perdido.

Las palabras [...] “rebelión” y “revuelta” [...] nunca significaron liberación en el sentido implícito en la revolución y, mucho menos, apuntaban al establecimiento de una libertad nueva [...] no hay nada más inútil que la rebelión y la libera-

---

<sup>2</sup> Las siguientes referencias de este trabajo se indican sólo con el número de páginas.

ción, cuando no van seguidas de la constitución de la libertad recién conquistada. (p. 52, 190)

Siguiendo con el argumento, la revuelta rara vez ha significado un reto serio a la autoridad o ha invertido las relaciones de mando y obediencia (p. 54). El desafío que supone la rebelión es ambiguo: por un lado, se trata de una “amenaza siempre latente, aunque raramente realizada” (p. 44); por otro, los levantamientos populares generalmente despliegan una mayor dosis de violencia que la revolución, pero el gobierno puede sofocarlas más fácilmente a través del uso represivo de la fuerza (pp. 148, 62-64). Las rebeliones ocurren de tanto en tanto aunque su persistencia histórica atraviesa la experiencia premoderna, moderna y contemporánea; cuando ocurren las posibilidades de cambio son pocas, pero aun así el Estado ve en ellas una amenaza para la estabilidad del orden. Las revoluciones modernas, que ponen en escena el problema del origen, usualmente comenzaron con una rebelión que librada a sí misma no puede suscitar un cambio de régimen o por lo menos de gobierno. La violencia de la sublevación es un componente de la escena originaria de la revolución, pero no es el verdadero origen, si por ello se entiende la consonancia de inicio, novedad, libertad y pluralidad.

Arendt sostiene que las rebeliones suelen cuestionar la diferencia socioeconómica entre ricos y pobres en lugar de la división política entre oprimidos y opresores: la “fuerza rabiosa” que ese conflicto pone en marcha es “irresistible debido a que vive y se nutre de la necesidad misma de la vida biológica” (p. 148). Se trata de lo que en otro lugar Arendt llama la “rebelión contra las urgentes necesidades de la vida” (2003b: 240). Es la revuelta del hambre y de la necesidad, que busca politizar dos impolitizables: la vida en su dimensión biológica y las pasiones que anulan la distancia y la pluralidad del mundo común. Como es sabido, Arendt considera que las necesidades de conservación y desarrollo de la vida son extrañas a la política como espacio de mutuo reconocimiento de ciudadanos liberados de la necesidad. Las necesidades son ilimitadas, porque no tienen un inicio y un fin en tanto pertenecen a los mecanismos repetitivos de la vida, y homogéneas, porque no tienen matices que puedan apreciarse en una deliberación común. Las revueltas se repiten una y otra vez en la historia como un proceso que responde al ciclo de

los procesos vitales. Es la repetitividad de los procesos biológicos que no del nacimiento político de lo nuevo. Elementos como la rabia, el odio y la compasión por los que sufren, que suelen ser los motores de las revueltas, tampoco pueden ser compartidos en el espacio público porque son demasiado particulares, privados o personales. A ello se agrega que la revuelta expone a la muerte segura a los rebeldes, siempre inferiores en recursos y medios que las fuerzas del orden. La historia es casi siempre la misma: la revuelta quiere la felicidad, pero tarde o temprano se encuentra con la impotencia y la represión estatal. Es un disenso sin pluralidad (pues el revoltijo de las masas anónimas impide que los ciudadanos se distingan de sus pares por medio de la palabra y la acción) y una liberación sin libertad (porque puede romper las cadenas de la coerción, pero no construye un espacio público estable).

Una revolución que no articula el cambio con la estabilidad y el consentimiento con la pluralidad da lugar a la invasión permanente del *pathos* antipolítico de la rebelión en las instituciones que surgen de ella. La intromisión de la lógica de la revuelta dentro de la dinámica de las revoluciones tiene efectos más contraproducentes para el autogobierno que el estallido de la revuelta. Esto parece sostener Arendt en su análisis de las causas del fracaso de la Revolución francesa, en contraste con el éxito político de la Revolución estadounidense. Siguiendo a Arendt, el objetivo de esta última fue político y apuntó a la institución del gobierno libre (p. 91). Este proceso fue favorecido por la experiencia norteamericana de autogobierno previa a la revolución y la existencia de una pluralidad de cuerpos locales estables de gobierno. En cambio, la Revolución francesa procuró solucionar la *cuestión social*, esto es, asegurar la abundancia de los desposeídos en lugar de la libertad.

Si en *La condición humana* el análisis sobre la centralidad de las necesidades vitales en la modernidad se concentra en la figura del *homo laborans*, en *Sobre la revolución* la ocupación progresiva de la vida biológica en la escena de la Revolución francesa la llevaron a cabo los *sans-culottes*, los “desfavorecidos de la fortuna”, la “multitud de los pobres”, “el pueblo” y las “masas anónimas” (pp. 66, 79, 80, 81 y 148). Las necesidades de éstos “eran violentas” y “prepolíticas” y sólo podían ser satisfechas por una violencia “fuerte y expeditiva” (p. 121). La politización de la cuestión social dio origen a una “nueva república [que] nació sin vida;

hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital” (p. 79). La intromisión de la vida en la esfera pública es la muerte de la política, y esto explica que luego de la insurrección francesa hubo una exacerbación de la violencia, del odio y del resentimiento contra los hipócritas y los traidores de la causa revolucionaria (p. 132). La dimensión plural y apariencial de la política quedó anulada: la compasión con el dolor ajeno suprimió las diferencias entre los revolucionarios y la multitud sufriente. Se podría decir que una revolución sin libertad se asemeja a una revuelta permanente contra las ilimitadas cadenas de la necesidad y los traidores de la revolución. La revolución en revuelta permanente impidió constituir un cuerpo político estable.

En *Crisis de la república*, Arendt cuestiona el fenómeno de la revuelta en un marco histórico más acotado, definido por algunos sucesos de la década de 1960. El principal blanco de su crítica es el *humanismo izquierdista* de Jean Paul Sartre y Frantz Fanon que propone que la violencia de los *condenados de la tierra* es un factor de fundación y recreación colectiva de la humanidad. Sobre esta cuestión la autora repite argumentos ya esbozados:

La rareza de las rebeliones de esclavos y de las revueltas de los desheredados y oprimidos resulta notoria; en las pocas ocasiones en que se produjeron fue precisamente una “loca furia” la que convirtió todos los sueños en pesadillas. En ningún caso, por lo que yo sé, ha sido la fuerza de estos estallidos “volcánicos”, en palabra de Sartre, “igual a la presión ejercida sobre ellos”. (Arendt, 1999: 128)

Para Arendt cualquier tipo de violencia, sea la violencia de *los de abajo* o la violencia estatal organizada, fragmenta las opiniones concertadas e impide conformar un grupo de acción sólido. La violencia no es un factor político de cambio, sino un instrumento cuya eficacia no depende del número de personas que la utilicen. Lo verdaderamente político es el poder, que “surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” (Arendt, 2003b: 223). El poder es la capacidad humana de actuar concertadamente y no puede, por tanto, ser apropiado por un individuo (Arendt, 1999: 146; 2003b: 223-224). El poder y la libertad se requieren mutuamente y ambos se distinguen del

gobierno como dominio ejercido por medio de la violencia. Únicamente el poder puede contrarrestar al poder sin destruirlo (una opinión mayoritaria de la sociedad civil puede poner condiciones a las mayorías legislativas sin por ello anular el consenso), y sólo una mayor construcción de poder puede reforzar al poder ya existente (la acción política se consolida cuando más voces apoyan una determinada iniciativa). Leemos en *La condición humana*:

La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en términos materiales. Llamar a esto “resistencia pasiva” es una idea irónica, ya que se trata de una de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado, debido a que no se le puede hacer frente con la lucha, de la que resulta la derrota o la victoria, sino únicamente con la matanza masiva en la que incluso el vencedor sale derrotado, ya que nadie puede gobernar sobre muertos. (2003b: 223)

El final de la cita revela la desconfianza de Arendt hacia las rebeliones populares, incluso sobre aquellas que son impulsadas por el poder en lugar de la violencia. En la mayoría de ellas no se impone el poder, sino la violencia desorganizada de *los de abajo* o la dura represión de las fuerzas del orden. Una excepción a la regla fue el levantamiento popular húngaro de 1956, que Arendt apoyó por su carácter pacífico, la ausencia de una conducción centralizada y la institución de un sistema de consejos obreros vinculados con la tradición del autogobierno libre. En realidad, más que una revuelta popular, la experiencia húngara fue una “revolución espontánea” (Arendt, 1958: 8). Arendt también saludó con entusiasmo *las rebeliones en el Este y el Oeste* de la década de 1960 que protestaron contra las burocracias monopartidistas de Europa Oriental y las democracias representativas occidentales cooptadas por intereses partidarios. Ambas formas de protesta se inspiraron en la democracia participativa, que Arendt define como “lo mejor de la tradición revolucionaria” (1999: 129). Más allá de su entusiasmo con estos sucesos particulares, Arendt cuestionó las rebeliones estudiantiles mundiales y las luchas por la liberación del Tercer Mundo que tuvieron lugar en la misma década. Aunque no negó que las rebeliones de los estudiantes estu-

vieron impulsadas por “una sorprendente voluntad de acción” y una increíble “confianza en la posibilidad de cambios”, las capacidades de acción y cambio del movimiento estudiantil terminaron debilitadas por la imposición del “puro coraje”, el fanatismo y el vandalismo (Arendt, 1999: 122-123). Por otra parte, las rebeliones del Tercer Mundo se dejaron llevar por la “compasión o por una pasión por la justicia” (1999: 130), reeditando así la intención antipolítica de las revoluciones francesa y bolchevique de solucionar la *cuestión social*.

¿Qué lugar tiene el cambio político luego de constatar que el espíritu revolucionario ha sido extraviado y que las revueltas rara vez producen algo nuevo? Este dilema tiene una resolución implícita en el ensayo sobre la desobediencia civil (DC). Allí Arendt analiza el movimiento de los derechos civiles estadounidense de la década de 1970 que protestó contra los gobiernos que impedían mejorar los niveles de libertad e igualdad de la ciudadanía. Este movimiento sumó una gran cantidad de grupos minoritarios que violaban *ex profeso* la ley para protestar contra leyes, políticas u órdenes ejecutivas injustas. La DC surge cuando un número significativo de ciudadanos se convencen de que los canales normales de cambio ya no funcionan y que sus demandas no serán atendidas por un gobierno cuya constitucionalidad está gravemente en duda (Arendt, 1999: 82). Los desobedientes civiles son minorías organizadas que no actúan como una facción, sino sobre la base del derecho ciudadano de asociarse para manifestar un disentimiento básico contra la tiranía de la mayoría (pp. 101, 103-104). En virtud de ello, la violencia no moviliza la DC, sino un cúmulo de opiniones cuyo poder depende del número de quienes la apoyan (pp. 64-65). El poder del consentimiento que mueve la DC no está divorciado de las experiencias de autogobierno que cuestionaron los vicios de la representación política, como la Comuna de París, los *townships* estadounidenses y los consejos obreros que florecieron brevemente en Rusia, Alemania y Hungría en el siglo XX. La DC de la década de 1960 en Estados Unidos no se hundió en el caos de la revuelta porque reactivó el espíritu de las asociaciones voluntarias de la tradición estadounidense, que fueron fundamentales para remediar las fallas de las instituciones de gobierno (pp. 103, 108).

La DC parece romper el círculo vicioso de las revoluciones modernas, donde la fundación de lo nuevo derivó en la disgregación del cuerpo



político en la lucha permanente contra los traidores de la causa revolucionaria (la Revolución francesa), su temprano hundimiento (la Comuna de París), o el anquilosamiento de valores absolutos e indiscutibles (la Revolución bolchevique). La DC combina el inicio de lo nuevo y la estabilidad institucional porque permite remover un estado de injusticia sin arruinar las instituciones de la libertad. A diferencia de la revuelta, no la impulsan las necesidades prepolíticas de la vida, sino la fuerza de las opiniones concertadas. En suma, esta institución política evita la homogenización revolucionaria de los impulsos de cambio (el Pueblo-Uno, la compasión por los sufrientes que anula la pluralidad de voces, etcétera) y la fragmentación de opiniones de la revuelta.

Aunque los ordenamientos jurídicos permiten darle continuidad al espíritu de novedad de las revoluciones y garantizan la vigencia de las libertades civiles, Arendt reconoce que las leyes pueden restringir la posibilidad del cambio, puesto que éste “es siempre el resultado de una acción extralegal” (1999: 87). Esto revela una tensión en su argumentación. Por un lado, sostiene que la política no puede preservarse fuera de las instituciones del derecho, que protegen la estabilidad institucional contra las iniciativas inciertas que van apareciendo en el mundo. Por otro lado, la ley pertenece al ámbito de los mecanismos de reproducción social que constriñen las capacidades de cambio de la acción política (Esposito, 2006: 145). La legitimidad de la DC deriva de la crítica política al carácter conservador del derecho que impide el nacimiento de lo nuevo. La dinámica conservadora del derecho se expresa en la criminalización de la DC que realizan los juristas, jueces y abogados, que la entienden como una forma de desobediencia criminal. En relación con esto, Arendt sostiene que mientras los desobedientes criminales actúan en secreto y en beneficio privado, los desobedientes civiles son grupos que se expresan públicamente, apelan al sentido público de justicia y demandan derechos iguales para ciudadanos iguales (1999: 105).

En *Sobre la revolución*, la conexión entre el origen revolucionario y la violencia insurreccional por momentos es rechazada y en otros es sostenida categóricamente: “los elementos de novedad, origen y violencia [...] aparecen íntimamente unidos a nuestro concepto de revolución” (Arendt, 2006: 62). En cambio, en *Crisis de la república* la violencia es excluida categóricamente de la escena originaria de la política. ¿Cómo arrancar

un nuevo suceso del tejido de la continuidad jurídica e histórica sin recurrir a la violencia? Este dilema se acentúa cuando leemos lo siguiente:

Una característica de la acción humana es la de que siempre inicia algo nuevo y esto no significa que siempre pueda comenzar *ab ovo*, crear *ex nihilo*. Para hallar espacio a la acción propia es necesario antes *eliminar o destruir* algo y hacer que las cosas experimenten un cambio. (Arendt, 1999: 13. Énfasis mío.)

Como puede verse, la destrucción, y no la violencia, puede dar nacimiento a lo nuevo, pero una destrucción sin violencia es un sinsentido. Arendt concibe la violencia como una confrontación de fuerzas materiales de dominio, pero su enfoque no está atento a la diversidad de las violencias, pues hay violencias represivas o reaccionarias y violencias débiles que buscan cambiar las cosas a partir de un chispazo de vida. “A nosotros entonces [escribe Walter Benjamín], como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado posee derecho” (2008: 306). Esa fuerza es *débil* y no *fuerte* porque es una “fuerza vulnerable” o una “fuerza sin poder” que hace irrumpir un “acontecimiento [que] excede la condición de dominio y la autoridad aceptada por convenio” (Derrida, 2005: 13). La débil fuerza mesiánica destruye la continuidad homogénea de la historia para que lo viviente emerja como rasgo libre. Maurice Blanchot asumió esta distinción al definir al Mayo francés como una violencia contenida que se opuso a la inmensa violencia que desplegó el Estado gaullista:

[...] la violencia reprochada a ciertas formas de este movimiento es la réplica a la inmensa violencia al abrigo de la cual se preserva la mayoría de las sociedades contemporáneas, y cuya barbarie policial no es sino su divulgación [...]

Este movimiento es un movimiento de ruptura radical, ciertamente violenta, pero de una violencia muy contenida y, en su finalidad, comunista, que pone en juego, por una contestación incesante, el poder y todas las formas del poder [...]

*Mañana, fue mayo: el poder infinito de destruir-construir.* (2006: 67-68, 105, 113. Énfasis en el original.)

La destrucción no reñida con el *pathos* político de la construcción y la novedad es aquella que no está guiada por un plan racional y no construye con trabajo un mundo más ordenado luego de la destrucción. Es la violencia que soporta el resplandor de lo vital y sacude el orden dado sin ser un instrumento de dominio. Parafraseando a Benjamin, la débil fuerza hace escombros de lo existente, no por el afán irresponsable de reducir todo a ruinas, sino para despejar el camino que se abre entre ellas. El “carácter destructivo” “sólo conoce un lema: abrir paso; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio” (Benjamin, 1978: 301. Traducción mía.). Esto último, después de todo, no difiere demasiado de la destrucción arendtiana, aunque a diferencia de ella tiende un puente que une y separa política y violencia.

## DEMOCRACIA Y RUIDO DE LA REVUELTA

Aún quedan otras cuestiones por explorar de la categoría de revuelta, más allá de su acérrimo rechazo y su equiparación con la violencia ilegítima, la incapacidad de inicio y la disgregación de la comunidad política en una miríada de egoísmos y particularismos. En este apartado sostendré que la propuesta de Jacques Rancière permite vislumbrar una articulación polémica entre comunidad política y revuelta popular.

Rancière es un crítico implacable de la concepción arendtiana de la política. En su opinión, Arendt postula una pureza de la política no contaminada por las necesidades de las masas, que como ya vimos las considera prepolíticas porque no pertenecen a la *praxis* que funda la igualdad entre los hombres. El elitismo de la propuesta arendtiana consiste en “reservar la política a aquellos con el ‘título’ para ejercerla” (Rancière, 2004: 7. Traducción mía.). Según Martin Jay, el elitismo de Arendt se expresa en la distinción que establece entre las demandas legítimas de los ciudadanos y los deseos ilimitados de las masas y los pobres (2000: 164-165). A partir de estas aseveraciones, es posible sostener que en la distinción que ella establece entre revuelta y desobediencia civil se encuentra implícita la diferencia entre voz y palabra (*phoné/logos*). En la concepción tradicional, la voz expresa las necesidades animales o

prepolíticas y la palabra comunica el buen vivir de los ciudadanos de la *polis*. En términos de régimen político esto se traduce en la distinción que Rousseau y Kant establecieron entre el autogobierno libre y la democracia como gobierno de las necesidades de las masas. La revuelta es en este esquema la caja de resonancia de los sufrimientos, la rabia o los miedos de las masas plebeyas. Éstas carecen del título necesario para ejercer la política porque son incapaces de convertir la voz que expresa el sufrimiento, la rabia y el miedo en un discurso político articulado. Al contrario, la desobediencia civil es el canal de expresión de la palabra del ciudadano, capaz de lenguaje y acción que habita el espacio público.

Rancière señala que desde los orígenes de la política en la antigua Grecia, la democracia ha cuestionado la relación de pura exterioridad entre *phoné* y *logos*. La subjetivación del *demos* o del pueblo da lugar a una comunidad de litigio donde la voz que expresa necesidades prepolíticas se mide en pie de igualdad con el discurso políticamente articulado. El *demos* es la *parte de los que no tienen parte*, una parte que sin dejar de serlo no tiene cabida en la cuenta de la comunidad ordenada. Rancière ilustra la parte de los que no tienen parte usando varias figuras: el *demos* ateniense, los pobres, los miembros del tercer estado, el proletariado, entre otros. No es que el pueblo no tenga capacidad de palabra, sino que su palabra no es considerada como tal por las partes del sistema en el balance de las opiniones y discusiones. El escándalo democrático se produce cuando la voz del *demos* “usurpa los privilegios del *logos* que hace reconocer lo justo y ordena su realización en la proporción comunitaria” (Rancière, 1996: 35).

La propuesta de Rancière se basa en la tensión que existe entre *política* y *policía*. La policía es el orden de visibilidades y enunciados que determina quién cuenta y quién no en el reparto de las cosas y de la palabra. Es la ley de la contabilización de las partes de una sociedad que separa a quienes pueden y deben hablar de quienes no tienen la capacidad de hacerlo. En otras palabras, la policía es un orden de desigualdad que naturaliza las subordinaciones entre los hombres. Por el contrario, la política es la actividad polémica que interrumpe la continuidad del orden policial a través de un desacuerdo sobre la constitución de la comunidad de habla. El antagonismo entre las partes y la parte de los que no tienen parte, no es una confrontación de ideas e intereses entre interlo-

cutores constituidos, sino un desacuerdo sobre la escena de habla que crea nuevos sujetos políticos que no son inscribibles dentro del orden policial (Rancière, 1996: 10, 52, 75). La política es un proceso democrático-emancipatorio que involucra cuatro momentos: 1) la desclasificación del orden desigualitario vigente (cuestionamiento del principio que ordena el campo de lo visible/enunciable); 2) la verificación de la igualdad parlante; 3) la exposición política del daño de los incontados; y 4) la modificación del campo de experiencia a partir de nuevas inscripciones de la igualdad democrática. Uno de los ejemplos que usa Rancière es la consigna “Somos todos judíos alemanes” (1996: 80), que inundó las calles de París en mayo de 1968, luego de la deportación de un joven activista judío alemán. Esto permitió la emergencia de un sujeto político democrático basado en la conmensurabilidad de daños y la construcción de un universal polémico. Quienes afirmaban “somos todos judíos alemanes” no eran judíos alemanes, sino franceses que estaban en desacuerdo con la definición y la defensa que hacían las autoridades francesas del orden social, y lo hicieron identificándose con el nombre universal del daño, el judío alemán.

Según Rancière, la policía usualmente responde al desacuerdo calificándolo como:

[...] un levantamiento de la miseria y la ira que instaura una relación de fuerzas carente de sentido [...] La argumentación, para uso de la tercera persona de la opinión pública, sitúa en primer lugar el escenario del desacuerdo, o sea la calificación misma de la relación entre partes: ruido de la revuelta o palabra que expone la distorsión. (1996: 37, 73)

La policía realiza este gesto porque —como ya vimos— del espacio de necesidad sólo pueden emerger gemidos que expresan placer, dolor o ira, pero no discursos políticos conmensurables. Esto forma parte de una práctica de estigmatización y despolitización que realiza la policía, basada en la idea de que las masas son incapaces de configurar una comunidad política. Esto no significa que todo litigio sea codificado como revuelta o que la revuelta sea una simple etiqueta retórica del orden policial carente de realidad operativa. Sucede que esta calificación ofrece beneficios a los titulares del poder, porque cuando se desata la revuelta “basta con

esperar que se termine o rogar a la autoridad que lo haga cesar” (Rancière, 1996: 72). Mantengamos esta idea: las fuerzas del orden llaman ruido de la revuelta a lo que en realidad es una comunidad política litigiosa. La acción política que toma las calles y logra producir un desacuerdo es violenta y no violenta al mismo tiempo. Por una parte, la violencia es interna a la política, porque la fuerza de la relación igualitaria desgarrar lo homogéneo o junta polémicamente lo que no tiene relación. No es la violencia que disuelve o fragmenta las relaciones en el espacio público, sino que, al contrario, crea efectos de relación entre sujetos que el orden de desigualdad exige mantener estrictamente separados. La violencia es constitutiva de la comunidad, pues el desacuerdo precede ontológicamente a las distintas economías de la violencia del régimen policial. Por otra parte, la violencia exterior a la política es la relación de fuerzas carente de sentido (Rancière, 1996: 37, 72), que incluye tanto la violencia popular que no logra inscribir polémicamente la igualdad como la imposición reaccionaria de las fuerzas del orden. Esta última, que no soporta la fuerza de la igualdad parlante, se expresa en la represión, la censura, la aniquilación, el genocidio, etcétera.

Estamos en el ápice de la diferencia entre Arendt y Rancière. Si Arendt entiende la revuelta como una expresión de la necesidad biológica incapaz de preservar el espacio público, para Rancière es el nombre con que la policía cataloga un desacuerdo que en realidad potencia la igualdad política a partir de la politización de un daño de los incontados. El desacuerdo junta el ruido de la revuelta con la palabra igualitaria que expone la distorsión produciendo un cambio democrático. Rancière no entiende la revuelta como lo opuesto de la política, sino como lo que debe ser reforzado por un desacuerdo político que cuestiona la frontera estricta entre política y violencia, discurso y vida, necesidad y palabra, ciudadanos y masas anónimas. Arendt localiza la revuelta fuera de la *polis* y Rancière no la ubica precisamente *dentro* de la política, sino en el *pliegue* que une la no comunidad del ruido con la comunidad del habla igualitaria. Hay política cuando la no comunidad de la violencia popular actúa como si *hubiera* una comunidad de argumentación horizontal entre obreros y patrones, mujeres y hombres, heterosexuales y homosexuales, etcétera, donde los gritos de los incontados son entendidos por las par-

tes, aunque les nieguen el estatuto de palabra autorizada. Lo no común y lo común superan la inconmensurabilidad o la desigualdad y las fuerzas en litigio se ponen en pie de igualdad en una discusión polémica. En suma, la revuelta conducida por el desacuerdo es el término estigmatizador que la policía usa para neutralizar un desacuerdo, y es la práctica que a pesar de la codificación policial puede producir un cambio en el campo de la experiencia.

En las democracias liberales contemporáneas, la revuelta popular contra un gobierno arbitrario es entendida como lo exterior a la democracia, la cual queda reducida a su dimensión político-institucional. Se percibe en ella un factor de fragmentación e inestabilidad que pone en peligro la vigencia de las instituciones representativas. La revuelta lesiona la conciencia de las normas y los derechos personales y, frente a esto, el mandato liberal exige dejar que los mismos actores políticos institucionalizados busquen una solución al conflicto dentro de los mecanismos de representación disponibles. Según esta visión, la revuelta desgarrar el tejido social, afecta negativamente la vida cotidiana, atenta contra la propiedad privada e impide establecer acuerdos básicos. Prevalece la idea de que la revuelta es incapaz de regenerar los impulsos comunitarios y el pueblo rebelde es percibido como responsable del ahondamiento de las crisis y no como la punta de lanza de una ampliación efectiva de la libertad. Esta comprensión se asienta sobre la negación del vínculo originario entre democracia y sublevación popular. Ya Rousseau (1995: 67) señaló que la democracia es la forma de gobierno más proclive a sufrir agitaciones populares. En la democracia, el pueblo como cuerpo político unificado es el titular de la soberanía, pero también alude a la multiplicidad fragmentaria de los pobres, menesterosos y excluidos (Agamben, 2006a: 226; Nancy, 2008: 30). En el primer caso la democracia es el autogobierno de la soberanía popular, y en el segundo “la democracia no es un régimen sino una sublevación contra el régimen (o contra el gobierno por lo menos)” (Nancy, 2008: 30). Aunque la revuelta no es la única estrategia de las fuerzas populares de cambio, abundan ejemplos de expansión de la igualdad que prosperaron gracias a la desobediencia de las masas rebeldes, como las conquistas obreras, feministas, antirracistas, etcétera. La misma Arendt reconoce que:

[t]odo el cuerpo de legislación laboral —el derecho a los convenios colectivos, el derecho a la sindicación y el derecho a la huelga— fue precedido por décadas de desobediencia, frecuentemente violenta, a las que en definitiva resultaron ser leyes anticuadas. (1999: 88)

La fractura del pueblo, dos instancias irreconciliables, señala que la sublevación popular es un componente incómodo de la democracia, destinado a retornar permanentemente. Como afirma Nancy:

El sujeto de la revuelta designa: en lo inmediato, una dignidad absoluta, imprescriptible, indivisible, o un valor que puede ser medido sólo con relación a sí mismo; y en este sentido, el mismo valor absoluto entendido como una apertura infinita que no puede ser saturada por ninguna cualidad adquirida, por ningún derecho, por ninguna institución y por ninguna identidad. Por lo cual, la política democrática se configura como una política del retorno periódico sobre la brecha de la revuelta. Una política incapaz de determinar en qué situación la brecha puede abrirse y cuál sujeto puede volverse su agente, si no caso por caso. (2008: 30)

La persistencia histórica de la revuelta tiene aquí un sentido diferente al que le imputa Arendt. En lugar de identificarse con el carácter cíclico de las necesidades alude a la exigencia de democratización que adviene periódicamente revolviendo el orden constituido. Por un lado, la revuelta es la instancia política que toma el nombre de un daño —es la actividad política estigmatizada por el orden policial—; por otro, la democracia le exige al sujeto de la revuelta inscribir la igualdad política. “Si la revuelta no se orienta a desordenar el orden de la desigualdad en función de un principio de igualdad y reclama simplemente sobre los meros efectos de ese orden, entonces no hay política” (Basaure, 2002: 295). Si ésta no produce un desacuerdo puede terminar en una disputa de intereses que responde a una simple recomposición del orden de cosas. La historia revela que es difícil librar la revuelta popular de su estigmatización policial, pero también de su resignificación polémica.



## LA COMUNIDAD DE EXIGENCIA DE COMUNIDAD

A partir de la propuesta de Rancière se ha avanzado en una articulación entre revuelta popular y comunidad política, en el sentido de que la sublevación no es ajena al desacuerdo democrático. En este apartado llevaré a cabo un análisis de la categoría de comunidad para explorar más dimensiones de esta relación.

La reflexión sobre la categoría de comunidad encontró una fecunda renovación a partir de la década de 1980 en los trabajos de Nancy y Blanchot y posteriormente en los de Agamben y Esposito. Lo que está en juego en esta reflexión no es la identificación de la comunidad con un núcleo de intereses y valores propios que clausura la comunidad sobre sí misma. El cierre en lo identitario lleva implícita la violencia y Nancy reconoce la existencia de una “actualidad abrumadora” (2003: 12), definida por la exacerbación de las violencias intercomunitarias. Esto alude al enfrentamiento de comunidades enemigas que defienden *lo propio* frente a las intenciones aniquiladoras de otras comunidades. Los episodios de las últimas décadas en los Balcanes, África y Medio Oriente dan cuenta de la violencia del autorrepliegue identitario. A contramano de esta comprensión, la comunidad a la que se refiere Nancy está recortada en la no-identificación y la exposición al otro; la comunidad es la comunicación y el contacto que descentra la idea de una intimidad compartida. Esto da lugar al carácter *desobrado* de la comunidad: en lugar de la construcción de un espacio de encuentro de sujetos que comparten algo que los identifica (una idea, una creencia, una etnia), está “el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí” (Nancy, 2001: 41).

Por su parte, Agamben define la comunidad como la “impropiedad como tal”, la “singularidad sin identidad” y la comunicación que rebasa un “propio-ser-así” y una “propiedad individual” (Agamben, 2006b: 55). Para Esposito la comunidad “es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda” (2003: 30). La comunidad no es lo que protege al sujeto en los límites de una pertenencia compartida, sino la deuda que lo arroja fuera de sí mismo al contacto con el otro. Aunque la comunidad no es una obra por construir ni un proyecto por hacer “es un don que hay que renovar, que hay

que comunicar [...] es una tarea [...] infinita en el corazón de la finitud” (Nancy, 2001: 68-69). En cuanto tarea infinita, la comunidad no es objetivable en personas, lugares o discursos y se sustrae a sus aceptaciones sustancialistas (la *comunidad del pueblo*) e institucionalistas (la *comunidad europea*) (Nancy, 2007: 18-19).

Además del contacto, la exposición y el contagio, la comunidad es la sede de la *exigencia* y del *rechazo*, dos experiencias que —como veremos— están ligadas con la explosión de la revuelta. Comencemos con la exigencia comunitaria. La política comunitaria no consiste sólo en afrontar una deuda de la que ningún miembro de la comunidad puede eximirse, sino también en la exigencia del cumplimiento de las obligaciones comunes. La primera cuestión revela que “nuestra condición ética y política es de escucha y lectura” (Nancy, 2001: 125). El segundo punto se relaciona con el *dictum* político de la comunidad en asedio o bajo amenaza, que reza así:

[...] la comunidad, en su resistencia infinita a todo lo que quiere acabarla (en todos los sentidos de la palabra), significa una exigencia política irreprimible, y [...] esta exigencia política exige a su vez algo de la “literatura”, la inscripción de nuestra resistencia infinita. (Nancy, 2001: 148. Véase también Esposito, 2009: 25-26.)

A partir de esta constatación es posible invertir la valoración negativa habitual de la revuelta popular —concebida como instancia apolítica de violencia, dispersión e impotencia— para entenderla como una *comunidad de exigencia de comunidad*. Blanchot asocia la revuelta con el posible trastrocamiento de lo dado: “[l]a inorganización desgraciada de la multitud, esa enorme impotencia común, que al principio ni siquiera es vivida en común, se torna *exigencia*” (2008: 26. Énfasis mío.). La revuelta alerta sobre la pérdida de la comunidad y la comunidad se asoma en el seno de ella, porque en ella se entrelazan vidas, se articulan descontentos y se padece un riesgo común. La revuelta enfrenta —asume o se expone a— la condición existencial de la comunidad como forma desprovista de una acción racional, porque *se impone* o *se exige* en una

situación crítica más allá de un cálculo intencional. Lo que comunica la revuelta es que sólo juntos podemos ser libres:

Cuando hay manifestaciones, éstas no conciernen sólo al pequeño o gran número de aquellos que participan: ellas expresan el derecho de todos a ser libres en la calle, a ser transeúntes libres y a poder procurar que algo suceda. (Blanchot, 2006: 106)

La revuelta pierde su carácter político cuando no se hace en nombre de la dignidad de todos, o cuando la exigencia de comunidad cede paso al enfrentamiento de comunidades que luchan sólo por la defensa de lo propio. Esto permite sostener que, a diferencia de lo que postula Arendt, la violencia no es *per se* lo que hace impotente a la revuelta, sino la falta de la dimensión común que clausura al sujeto en la defensa rabiosa de lo propio.

Consideremos ahora el problema del rechazo. Blanchot ofrece las coordenadas para entenderlo como un rasgo esencial de la revuelta contra el poder. Desde su perspectiva, el rechazo afirma la ruptura con un poder injusto y desigual, que no busca discutir, sino exponer un *poder de decir no* categórico cuya racionalidad política consiste en hacer comunidad. En *La conversación infinita*, Blanchot aclara en qué consiste el *poder de decir no* de la revuelta: por un lado, es un poder que cuestiona el orden establecido, pero también pone en tela de juicio “el poder de decir no, designándolo como lo que no tiene su fundamento en un poder, como irreductible a todo poder, y en ese sentido, no fundado” (2008: 27). El *poder de decir no* es la potencia pasiva que no depende de la voluntad de poder, sino de la fuerza de la comunidad política. Se trata de una modulación de la noción de la débil fuerza benjaminiana: el *no* no es la determinación taxativa de la conciencia crítica, sino la palabra impersonal de la revuelta que une a partir de una solidaridad común. El rechazo habla por los incontados, los que han sufrido la censura, la represión o la aniquilación. En esto hay algo en común con la propuesta de Rancière: lo que en principio parece ser la negación de la comunidad —porque se sustenta en el ruido de un *no* inquebrantable e intransigente— encuen-

tra sentido político cuando moviliza un cambio político a partir de un disenso. Porque el rechazo encuentra “su verdadero sentido si [es] [...] el comienzo de algo” (Blanchot, 2006: 45).<sup>3</sup> Lo que les queda a quienes rechazan no es poco (la resignación, la rabia, la impotencia) ni mucho (la utopía de una sociedad reconciliada), sino la común capacidad de exigir el cumplimiento de las obligaciones comunes. Lo que resta no es la serenidad no conquistada por el poder, sino la tarea infinita y polémica de renovar los impulsos comunitarios a través de la revuelta contra el poder.

El rechazo muestra que la fuerza de la insumisión y del compromiso común es impersonal y que la palabra de la revuelta es plural e infinita. El carácter impersonal del rechazo tomó forma en una serie de manifiestos, pasquines y declaraciones que Blanchot escribió entre 1958 y 1968 en el marco del retorno de Charles de Gaulle al poder en 1958, la guerra de Argelia y la revuelta estudiantil y obrera de Mayo del 68. Algunos de esos textos fueron firmados por un gran número de intelectuales, para afirmar el carácter colectivo del movimiento de protesta contra la guerra de Argelia, pero en otros no aparecía la firma de nadie, sobre todo en los textos del Mayo francés, para dar lugar a una “comunidad anónima de nombres” donde todos renunciaban “a un derecho exclusivo de propiedad y de mirada sobre sus propios problemas” (p. 52). Quienes impugnan la revuelta afirmando su carácter apolítico suelen afirmar que los rostros escondidos de los rebeldes tras los pañuelos y los pasamontañas, la circulación de pasquines anónimos y el uso de medios clandestinos de comunicación destruyen la visibilidad del espacio público, condición *sine qua non* para la aparición de los iguales. Lejos de esta concepción atomista y disgregadora de la revuelta, Blanchot afirma que la fuerza impersonal y anónima del rechazo expone una “palabra colectiva o plural” (p. 93). Esta palabra explotó en la revuelta de Mayo del 68 como “escritura mural”, “palabras de calle”, “gritos políticos” y “clandestinidad a cielo abierto” (pp. 111-112, 122). Como escribe años después en *La comunidad inconfesable*, durante el Mayo francés se manifestó:

---

<sup>3</sup> En lo que sigue las referencias que contengan sólo el número de páginas pertenecen a este trabajo.

[...] una posibilidad de *ser-juntos* que [devolvió] a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad merced a *la libertad del habla* que sublevaba a cada uno. Cada cual tenía algo que decir, a veces que escribir (en las paredes); ¿qué en suma? Eso importaba poco. El Decir tenía preferencia sobre lo dicho. (Blanchot, 2002: 54-55)

Entendemos que la palabra infinita es simple en su expresión, porque es sólo palabra en movimiento, fluir de la comunicación, necesidad de expresarse sin un codificador; pero la simple exposición comunicativa es lo intolerable para las partes del sistema establecido, que neutralizan el uso libre de la palabra entendiéndola como una opinión diferente o particular. Al reducirla a mera diferencia o perspectiva particular, el impulso comunicativo pierde su condición común. La circulación de la palabra debe su simplicidad a que muestra la condición originaria de exposición y apertura al otro, y debe su dificultad de expresión al control y separación de la comunicación que realizan actualmente “el Estado espectacular integrado”, el “capital-parlamentarismo” y las corporaciones mediáticas, cuya función es impedir que “la propia comunicabilidad salga a la luz” y que la protesta social “pueda transformarse en revolucionaria” (Agamben, 2001: 82-83, 93, 104).

El control de la comunicación se ha exacerbado en los últimos años por la concentración económica de las grandes empresas comunicacionales transnacionales. De todos modos, el control de la comunicación no es un fenómeno reciente sino que forma parte de la organización del dominio como tal. En la década de 1960 Blanchot afirmaba que es “normal” que el Estado no soporte la expresión de “una palabra que siempre habla más allá, sobrepasa, desborda y así amenaza todo lo que bordea y lo que limita”, que se escribe “en las paredes, en los árboles, en las vidrieras de los negocios, en el polvo de los caminos” (pp. 122-123). Como ejemplo de palabra infinita cita las radios clandestinas que durante la Primavera de Praga y el Mayo francés propagaban una palabra “indómita”, que no era soportada por el Estado soviético y el Estado gaullista, que pretendían cada uno a su manera “monopolizar el lenguaje” (p. 122).

Lo anterior permite plantear un desacuerdo con la comprensión arendtiana de la revuelta. Para Blanchot la revuelta no es la muerte de la

política por el predominio de la violencia sinsentido, sino la respuesta comunitaria a lo que denomina la “muerte política”, cristalizada en la amenaza y la persecución por causas políticas, la represión solapada, la opresión policial, los arrestos arbitrarios y el uso de tribunales de excepción (pp. 85, 88). La fuerza anónima del rechazo tomó las calles en mayo de 1968 y sacudió la muerte política y el estancamiento al que había llegado la sociedad francesa. La muerte política anula la experiencia comunitaria de exposición y apertura, y frente a eso queda la débil fuerza de la revuelta, que expresa el derecho de la comunidad a denunciar la destrucción violenta de lo común.

## REVUELTA, VIDA Y MUERTE

¿Cómo evitar que la revuelta popular termine en la matanza masiva de sus miembros? ¿Cómo ganarle a la muerte cuando los recursos de la revuelta son incomparablemente inferiores a los instrumentos de las fuerzas represivas? ¿La comunidad es, como la revuelta, sólo un éxtasis momentáneo, una chispa de vida destinada a consumirse, como la comuna de París, los consejos húngaros del siglo XX, el Mayo francés, la Primavera de Praga, la militancia política de la juventud de las décadas de 1960 y 1970, etcétera? De alguna manera, estas preguntas retoman la preocupación de Arendt por la dinámica de la revuelta. Es preciso recuperar el gesto de la inquietud arendtiana, mas no sus respuestas, para explorar nuevas aristas del papel de la vida y la muerte en el fenómeno de la revuelta.

Nancy señala que la comunidad se estructura “alrededor de la muerte de sus miembros, *es decir alrededor de la ‘pérdida’ (de la imposibilidad) de su inmanencia*, y no alrededor de su ascensión fusional en una hipóstasis colectiva” (2001: 33. Énfasis en el original. Véase también Esposito, 2006: 43). La muerte común, el exceso indomable de la infinitud, es irreductible al poder soberano de matar y al suicidio que comunica el mito de la trascendencia inmortal. El sacrificio y el suicidio colectivo son formas de la muerte hecha obra, donde cada miembro del grupo entrega su libertad a una cabeza soberana que encarna la comunidad (Blanchot, 2002: 20). El contacto que anula la comunidad se expresa en el “delirio de una

masa fanatizada” y en “el amontonamiento de los cuerpos exterminados” por una máquina burocrática de muerte (Nancy, 2001: 74). En ambas situaciones no hay comunidad, sino fusión homogénea que elimina el límite que une y separa. La comunidad entregada al sacrificio y al suicidio de sus miembros no forma parte sólo de la modernidad política, sino que su dinámica es arcaica. Puede rastrearse en la destrucción de Numancia en el siglo I a. C. por el ejército romano, una antigua ciudad que resistió durante años la conquista de Roma hasta que fue acorralada por torres, fosos y empalizadas. Los numantinos resistieron más de un año la entrada del ejército, hasta que la ciudad cayó por inanición, y luego de esto la mayoría de los numantinos se suicidaron antes de convertirse en esclavos de Roma.<sup>4</sup>

La revuelta termina en sacrificio cuando la muerte se convierte en la obra de los militantes que se suicidan por la causa, o la obra de los que exterminan en nombre de la pureza de la raza, la nación, la idea, la religión, o cualquier proyecto similar. Lo que se aniquila en algo así es la fuerza comunitaria que pudo haber impulsado a la rebelión. Toda revuelta implica un riesgo de muerte, pero la muerte de los rebeldes no es recuperable por ninguna concepción gloriosa de la heroicidad. Nancy no deja dudas al respecto:

Millones de muertes, ciertamente, están *justificadas* por la rebelión de los que mueren; están justificadas en tanto que réplicas a lo intolerable, en tanto que insurrecciones contra la opresión social, política, técnica, militar, religiosa. Pero no hay *relevo* para estas muertes: ninguna dialéctica, ninguna salvación reconducen estas muertes a otra inmanencia que a la [...] de la muerte. (2001: 32-33)

Esto permite sostener que la comunidad de revuelta debe *resistir* la caída en la defensa de un valor absoluto. Esto no tiene que ver con un acto voluntario, sino con la aceptación de la finitud mortal que define nuestra existencia y nos mancomuna en la nada. Aceptar la finitud supone asumir que cuando más nos empeñamos en realizar la comuni-

---

<sup>4</sup> Para una breve alusión a Numancia como ejemplo de comunidad de resistencia entregada al sacrificio y al suicidio, véase Esposito, 2003: 206.

dad, más corremos el riesgo de perderla, o de invertirla “en su opuesto: comunidad de muerte y muerte de la comunidad” (Esposito, 2009: 27).

Ahora bien, la violencia represiva también se impone en revueltas que no asumen la realización tozuda de una hermandad sin fronteras. El análisis es incompleto y parcial si establece que a mayor intensidad de la violencia insurreccional —movida por la imposición rabiosa de una verdad indiscutible— mayor será la violencia de la reacción estatal. Agamben sostiene que los peores aniquilamientos se producen cuando las revueltas exponen la finitud del ser-en-común sin más. La revuelta de la Plaza de Tiananmen, ocurrida en 1989, es entendida por el filósofo italiano como un caso ejemplar de la respuesta violenta del poder soberano a la expresión de la comunidad sin reivindicaciones identitarias o particularistas. Esta protesta estuvo impulsada por intelectuales, estudiantes y trabajadores comunes, críticos de la política represiva del Partido Comunista. El Estado reaccionó a ella con una brutal represión que acabó con arrestos masivos para dispersar al movimiento. A ello se sumó el control de la prensa que cubría los acontecimientos y una desproporción enorme entre la fuerza del movimiento y la violencia estatal. Las demandas de los rebeldes no tenían un contenido claro y predominaba la exigencia difusa de democracia y libertad. Según Agamben, la relativa ausencia de contenidos claros en las demandas y la dificultad de identificar un objeto real de conflicto convirtió a la protesta de Tiananmen en el blanco del uso desmesurado de la violencia del Estado. Lo anterior adquiere sentido a partir del siguiente razonamiento:

[...] el Estado puede reconocer cualsea reivindicación de identidad —incluso (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es la elocuente confirmación) aquella de una identidad estatal en su propio interior—; pero que las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presupuesto [*sic*]), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso [...] Allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, allí habrá una Tiananmen y, antes o después, llegarán los carros blindados. (Agamben, 2006b: 69, 71)



La exigencia de democracia y libertad expuso en Tiananmen la necesidad de contar con una vida común no fundada en la disociación, pero esta demanda genérica se enfrentó con la masacre. El argumento de Agamben es extremo, pues sostiene que la violencia destructora del Estado no se ciñe sobre las demandas corporativas o identitarias —que pueden someterse a negociación—, sino sobre el ser-en-común sin más, o sobre la exigencia de una vida más libre y democrática, menos represiva y controlada. En su radical desprotección el ser-en-común es reducido a *nuda vida*, la vida que puede ser asesinada por el soberano sin cometer crimen ni sacrificio. En *Homo sacer* este razonamiento es presentado de una manera igualmente implacable: “nuestro tiempo no es otra cosa que el intento —implacable y metódico— [...] de poner término de forma radical a la resistencia de un pueblo de excluidos” (Agamben, 2006a: 227).

La finitud común, la muerte como el fondo de la comunidad, impide constituir una comunidad reconciliada consigo misma, libre de toda violencia, conflicto y asedio. Cuando adquiere sentido político, la revuelta articula la exigencia vital de no perder lo común sin perder de vista que no hay comunidad sin riesgo de lesión. Es por ello que en la comunidad de revuelta el vínculo entre vida y muerte no puede ser una relación de simple exterioridad. La revuelta no es la afirmación de una vida que trasciende la muerte ni está condenada a terminar en la inmolación colectiva. La primera cuestión se relaciona con la versión escatológica de la revolución, entendida como el momento que redime la totalidad de la historia. El segundo punto se identifica con la posición pesimista de Agamben, que concibe cualquier manifestación del ser-en-común sin una identidad corporativa como presa de una potencial matanza estatal, como la que aconteció en la Plaza de Tiananmen. En el segundo apartado ofrecí razones de por qué la revuelta no es necesariamente el lugar donde vidas anónimas forcejean con el poder sin producir otra cosa que una muerte masiva. La revuelta puede poner en marcha la verificación de la igualdad parlante que revela la contingencia y la finitud mortal de la comunidad política; la palabra igualitaria o litigiosa puede evitar el aniquilamiento de la parte de los que no tienen parte, porque una revuelta que configura una comunidad política no puede ser fácilmente disuelta por las fuerzas del orden. Al igual que Nancy, Rancière rechaza la idea del suicidio de los militantes que renuncian a su vida

para entregarse como mártires a la defensa de una comunidad sin asedio (2007: 100).

Gilles Deleuze, en su libro sobre Michael Foucault, define la resistencia contra el poder como “una línea de vida que ya no se mide con las relaciones de fuerzas”, una línea del afuera que conforma una multiplicidad de intensidades que pueden trastocar las relaciones de poder (1987: 157).<sup>5</sup> En pocas palabras, la fuerza del afuera como experiencia del *límite* no es otra más que la vida (1987: 122). La vida resistente —que traspasa los límites que traza el poder— asume el riesgo que ello implica y abraza por ello la precariedad de la vida, una vida común recortada sobre el trasfondo de la muerte. La fuerza de la revuelta es la *comunidad* que asume la indecidibilidad entre la vida y la muerte, y no la muerte *tout court* (porque los muertos no libran ningún combate) o la vida como lo saludable libre de riesgo. Como afirma Proust, la vida “*es el combate mismo [...] La vida es la muerte y la vida es la resistencia a la fuerza irresistible que es la muerte. La vida toma su energía de la muerte, girando contra la muerte*” (2000: 34. Traducción mía).

Foucault define al afuera como el “anonimato enigmático” (2004: 207). La revuelta reúne las dos condiciones del vitalismo del afuera: es anónima y enigmática. Anónima, porque frente al acoso, la agresión, la codificación y la aniquilación, lo que queda es la fuerza común y anónima

---

<sup>5</sup> Françoise Proust propone diferenciar claramente la resistencia de la revuelta: “[las figuras de la resistencia] no son figuras de la revuelta (heroicas o no) contra la injusticia o figuras de combate contra la opresión. Son figuras de la existencia ordinaria y anónima, que han sido llevadas, a pesar de sí mismas, a un enfrentamiento visible o no visible con el poder” (2000: 27. Traducción mía). A mi juicio, no conviene establecer una diferencia tajante entre ambos fenómenos. Sin intención de agotar el debate, que no puedo hacer en los límites de este trabajo, es preciso: 1) entender la revuelta dentro de la ontología de la resistencia y la comunidad (que postula la existencia de una línea de vida irreductible a un esquema político normalizado); 2) concebir la creación de resistencia-revuelta como la obligación de no perder la comunidad como lugar de nuestra existencia; y 3) asumir que las resistencias contemporáneas adquieren la figura arcaica de la revuelta (como lo revelan los recientes disturbios e incendios masivos en Inglaterra, las rebeliones populares del Norte de África, las manifestaciones contra las políticas de ajuste en Grecia, entre otros sucesos).

del rechazo. Enigmática, porque su potencial político es un misterio, dado que la revuelta popular puede confirmar la igualdad política, o puede reforzar la criminalización y el aniquilamiento de las protestas populares que ejercen capacidades comunes de habla y de litigio. Hay en la revuelta una virtualidad política que puede desatar los nudos de las limitaciones y las condiciones existentes. El viejo enigma de la revuelta radica en la emergencia de una vida común que se desparrame libremente sin configurar o alentar un poder expansionista. Pues como afirma Derrida —como si fueran palabras de Blanchot, Nancy, Agamben y Esposito— “la vieja palabra *vida* sigue siendo quizá el enigma de lo político en torno al cual rondamos sin cesar” (2005: 20).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2006a), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, España, Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2006b), *La comunidad que viene*, Valencia, España, Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2001), *Medios sin fin*, Valencia, España, Pre-Textos.
- Arendt, Hannah (2006), *Sobre la revolución*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (2003a), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Argentina, Paidós.
- Arendt, Hannah (2003b), *La condición humana*, Barcelona, España, Paidós.
- Arendt, Hannah (1999), *Crisis de la república*, Madrid, España, Taurus.
- Arendt, Hannah (1958), “Totalitarian imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, *The Journal of Politics*, vol. 20, núm. 1, pp. 5-43.
- Basaure, Mauro (2002), “Demostrar que no hay sino un mundo. Igualdad y política en Jacques Rancière”, en AA. VV., *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo*, Santiago de Chile, Chile, ARCIS Ediciones, pp. 279-312.
- Benjamin, Walter (2008), “Sobre el concepto de historia”, en *Obras Libro I, volumen 2*, Madrid, España, Abada, pp. 303-318.
- Benjamin, Walter (1978), “The destructive character”, en *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Nueva York/Londres, Estados Unidos/Reino Unido, A Helen and Kurt Wolff Book, pp. 301-303.
- Blanchot, Maurice (2008), *La conversación infinita*, Madrid, España, Arena Libros.
- Blanchot, Maurice (2006), *Escritos políticos*, Buenos Aires, Argentina, Libros del Zorzal.
- Blanchot, Maurice (2002), *La comunidad inconfesable*, Madrid, España, Arena Libros.

- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Barcelona, España, Paidós.
- Derrida, Jacques (2005), *Canallas*, Madrid, España, Trotta.
- Esposito, Roberto (2009), *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, España, Herder.
- Esposito, Roberto (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Argentina, Katz Ediciones.
- Esposito, Roberto (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.
- Foucault, Michel (2004), *El pensamiento del afuera*, Valencia, España, Pre-Textos.
- Jay, Martin (2000), "El existencialismo político de Hannah Arendt", en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, España, Gedisa, pp. 147-176.
- Nancy, Jean-Luc (2008), "Tres fragmentos sobre nihilismo y política", en Roberto Esposito, Carlo Galli et al. (comps.), *Nihilismo y política*, Buenos Aires, Argentina, Manantial, pp. 15-33.
- Nancy, Jean-Luc (2007), *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, Argentina, La Cebra.
- Nancy, Jean-Luc (2003), "Conloquium", en Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu, pp. 9-19.
- Nancy, Jean-Luc (2001), *La comunidad desobrada*, Madrid, España, Arena Libros.
- Proust, Françoise (2000), "The line of resistance", *Hypatia*, vol. 15, núm. 4, otoño, pp. 23-37.
- Rancière, Jacques (2007), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, Argentina, La Cebra.
- Rancière, Jacques (2004), "Introducing disagreement", *Angelaki*, vol. 9, núm. 3, pp. 3-9.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
- Rousseau, Jean-Jacques (1995), *El contrato social o Principios de derecho político*, Madrid, España, Tecnos.
- Sloterdijk, Peter (2010), *Ira y tiempo*, Madrid, España, Siruela.

**Guillermo Pereyra:** Doctor de Investigación en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de México (2006-2009). Investigador posdoctoral en el Centro de Estudios Políticos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, de febrero de 2010 a enero de 2012. Ha publicado el libro *Sobre la soledad. En torno a una política imposible* (Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010). Además de capítulos de libros en ediciones colectivas de México y Nueva York, tiene artículos publicados en las revistas *Andamios*, *Metapolítica*, *Perfiles Latinoamericanos*, *Revista Mexicana de Sociología* y *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*.

D. R. © Guillermo Pereyra, México D.F., enero-junio, 2012.