

La calle como espacio (bio)político. Perspectivas teóricas para la reflexión

Andrea B. Pac. Universidad Nacional de la Patagonia Austral – Unidad Académica Río Gallegos

1. Ganar la calle

‘Ganar la calle’, ‘salir a la calle’, son frases que comúnmente caracterizan la expresión popular de las demandas laborales, sociales o políticas. Como si, superado el límite de lo aceptable o lo tolerable, las personas abandonaran sus espacios ‘individuales’ ‘privados’ o cuando menos ‘cerrados’, en especial de vida o de trabajo, para expresar juntos su descontento, para modificar con sus acciones en el espacio público las relaciones que, de un modo u otro, los oprimen en los espacios privados. Esta imagen hace de la calle un espacio de desborde, de encuentro, de acción, pero de desborde, encuentro y acción por lo general *excepcionales*, describiendo las manifestaciones en la calle al modo de una irrupción de fuerzas no permanentes -como sí lo serían las fuerzas destinadas diariamente al trabajo o a las actividades cotidianas. Pasada la manifestación, finalizada la escaramuza, concluida la asamblea pública, concluida la negociación (que, desde luego, no tiene una duración establecida, sino que puede extenderse también a lo largo de algunos meses) otros personajes, en otros escenarios (funcionarios, sindicalistas, empresarios), continúan la acción en pos de reconocer y asegurar el ejercicio de las reivindicaciones.

Ahora bien, cabe preguntarse si esta imagen es suficiente para describir la calle como espacio político. Es decir, cabe preguntarse si, siempre en términos políticos¹, la calle puede ser algo más que un escenario del desborde y, también, algo más que un mero tránsito anónimo entre otros espacios con identidad definida -la casa, la escuela, el trabajo- en tiempos de ‘calma’. La sospecha que anima este trabajo es que, en efecto, la calle juega un papel un poco más complejo en las relaciones y los

¹ Insistimos en esta aclaración dado que no se tomará aquí otro aspecto de las manifestaciones callejeras como manifestaciones culturales o sociales en sentido amplio, entre las que se pueden contar, por ejemplo, manifestaciones de simpatizantes de clubes, desfiles de carnaval, etc.

mecanismos de poder. Y, con el fin de fundar tal sospecha, proponemos recorrer algunas perspectivas teóricas sobre la política y la biopolítica que permitan reflexionar sobre la calle como espacio con identidad propia en la configuración de relaciones y fuerzas que es el poder.

2. La calle y la casa; lo público y lo privado

En su conferencia “Bodies in Alliance and the Politics of the Street” (2011), Judith Butler retoma el tema del espacio público tal como Hannah Arendt lo desarrollara en *La condición humana* (1998). Así como Arendt argumenta que la política se constituye en el ‘entre’ de los ciudadanos, Butler analiza la calle como espacio público de demanda política que se constituye en el ‘entre’ de los cuerpos dado que la acción política sólo puede ser colectiva (2011: 4). En efecto, en el capítulo 2 de *La condición humana*, Arendt analiza la distinción entre la vida pública y la vida privada², que tiene de alguna manera un correlato en la imagen de la calle, antes mencionada. Haciendo referencia a la Grecia clásica, Arendt identifica la vida pública con la acción política y la vida privada con la actividad doméstica y familiar (1998: 41). Cada una de ellas tiene una incumbencia específica: la primera, con la libertad; la segunda, con los procesos de la vida. Cada una de ellas se despliega en un espacio definido y diferenciado de otros espacios: mientras que la primera se desarrolla preferentemente en los espacios comunes y abiertos, que albergan también actividades que no son de índole política (el *ágora*, los templos u otros sitios de reunión de los cuerpos políticos), la segunda tiene un espacio excluyente y cerrado: la casa. De este modo, la “esfera doméstica” no es sólo un tipo preciso de actividad que llevan a cabo clases definidas de personas, sino también un espacio en el que tales actividades se desarrollan –un espacio ‘privado’, apartado de la luz pública–. Asimismo, las actividades que tienen lugar en la esfera doméstica están directamente ligadas con la vida y las necesidades vitales. Allí se nace, se recibe alimentación, se encuentra cobijo en caso de caer enfermo, se asegura la reproducción y la continuidad del grupo familiar y, eventualmente, se muere (Arendt, 1998: 43). La

² A la que remite, por ejemplo, la tematización de la distinción entre *zoe* y *bios* que tematiza de manera singular Aganbem en *Homo Sacer I*.

vida que se desarrolla en la esfera doméstica, pues, consiste en la satisfacción de las necesidades básicas, biológicas.

En este sentido, Arendt observa que, en el mundo antiguo, la caracterización de lo ‘privado’ contiene el sentido de la ‘privación’ –privación propia del esclavo o del bárbaro, esto es, de todo aquél incapaz para la vida política, reservada únicamente al hombre libre—. Más aún, en el ámbito de la casa, ni siquiera el varón cabeza de familia puede ser considerado libre. “Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” (Arendt, 1998: 44). Pero en la casa el varón atiende a las necesidades de la vida. Además, como observa Aristóteles (a quien Arendt sigue en esta exposición), en ese ámbito el mando del varón se ejerce sobre su mujer, sus hijos y sus esclavos, o sea, no se trata de relaciones de mando “sobre hombres libres e iguales” (*Pol*, I 1255b).

En la modernidad, sin embargo, la idea de vida privada se libera de esta connotación negativa. La vida privada adopta un sentido no privativo de manera concomitante con la valoración de la propiedad privada. Las actividades y funciones que necesitan permanecer ocultas siguen siendo las mismas: aquéllas relacionadas con las necesidades del cuerpo y de la vida. Pero ahora su ocultamiento es un valor y no la inevitable subordinación a un ámbito privado de libertad, forzada por la naturaleza biológica de los hombres. Arendt observa que “lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionada” (1998: 49). Si la vida privada se oculta, no es porque no sea digna del hombre libre, sino porque es necesario protegerla de la publicidad, de la mirada ajena: “las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo común público, no sólo de todo lo que ocurra en él, sino también de su publicidad, de ser visto y oído” (Arendt, 1998: 76).

Huelga señalar que este proceso moderno está atravesado por el desarrollo del capitalismo, la consolidación de las clases burguesa y trabajadora, y la convivencia de ambas en los espacios urbanos entre los siglos XVII y XIX. Asimismo, es evidente que esta revalorización de la vida privada y del espacio doméstico es más propia de

la burguesía, que podía ser propietaria de ‘cuatro paredes’ (y un poco más, también). Más allá de ellas, acecha no sólo la mirada de la sociedad sino también la consolidación de las clases no propietarias. Asimismo, este fenómeno que subraya Arendt coincide con el auge del poder disciplinario que describe Foucault a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Y, en ese momento, este poder no sólo se realiza en instituciones públicas de encierro, sino que se extiende en mecanismos de vigilancia sobre las calles y la intimidad, en especial, de las clases trabajadoras (a las que, de manera superpuesta, las formas de biopoder a partir del siglo XVIII extenderán también el valor de la intimidad, por mínimo que fuera su espacio privado y, por tanto, sus posibilidades de realizarlo o disfrutarlo).

De esta manera, a partir de la modernidad la calle se diferencia de la casa por ser el espacio de lo público, además de lo político. Para la burguesía, la familia no sólo queda resguardada (o marginada) de los asuntos políticos sino, con frecuencia, también de los asuntos ‘públicos’, salvo en situaciones en las que su aparición pública apuntala la imagen política. Para las clases trabajadoras, esos límites no estarán igualmente definidos. No obstante, lo cierto es que la calle será, para ellas, el lugar del control o de la irrupción.

164

Junio
2017

3. Urbanización y policía: entre la vigilancia y la seguridad

Entre los siglos XVIII y XIX, la sociedad disciplinaria³ produce mecanismos de vigilancia y control tanto institucionales como sociales en general. El objetivo de tales mecanismos es la acción sobre la eventualidad del delito, sobre la peligrosidad potencial de los individuos, de modo que sea posible prevenir la comisión efectiva del delito⁴. En este marco, las calles constituyen un foco –problemático– de interés de

³ Tal como aclara Foucault en más de una ocasión, los mecanismos disciplinarios no son desplazados por los biopolíticos, sino que los segundos se ‘montan sobre’ los primeros, del mismo modo que los mecanismos de la seguridad se montan, a su vez, sobre la gestión de la vida. Si en algún momento se tratan separadamente aquí, es sólo a los efectos de la claridad de la exposición.

⁴ “Es así que, en el siglo XIX, se desarrolla alrededor de la institución judicial, y para permitirle asumir la función de control de los individuos al nivel de su peligrosidad, una serie gigantesca de instituciones que encuadrarán a los individuos a lo largo de su existencia: instituciones pedagógicas como la escuela; psicológicas o psiquiátricas como el hospital, el asilo, la policía... Toda esa red de un poder que no es judicial debe cumplir una de las funciones que la justicia se atribuye en ese momento:

la disciplina: mientras el encierro garantiza la visibilidad y control, esa especie de negativo del encierro sería un espacio de invisibilidad y anonimato. No obstante, en la política disciplinaria se impone la necesidad de actuar sobre él para asimilarlo al alcance del panóptico. Esta función es adoptada, en parte, por la ‘policía’. En la quinta de las conferencias editadas como *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault describe la acción de asociaciones primeramente religiosas y luego sociales que, a partir de una actitud en principio moralizante, ejercían un poder de policía no estatal sobre diversos aspectos de la ‘vida privada’ de las clases trabajadoras: la higiene, la violencia doméstica, el consumo de alcohol, el control de la sexualidad (y, por tanto, de la natalidad), etc. El modelo no estatal y de matriz disciplinaria es más característico de Inglaterra, dice Foucault, dado que en Francia el Estado asumió la organización del poder de policía tempranamente (Foucault, 1974; cf. también Foucault, 1989: 214 ss).

Asimismo, desde el Estado se emprende la constitución de la ciudad y el ‘ordenamiento’ urbano necesario para fijar y diferenciar los espacios sociales (Foucault, 2007: 28 ss). De él nacen las instituciones de encierro como los hospitales, la prohibición de la mendicidad, el diseño de barrios claramente limitados entre sí. Foucault relata que el ordenamiento urbano de fines del siglo XVII se apoya en el ideal general del “Estado policial” (2007: 383 ss). A diferencia de medidas asociadas al encierro, o la vigilancia de la intimidad, propias de la disciplina (ejercicios espirituales, introspección, confesión), este Estado policial es índice del desplazamiento de la disciplina a la seguridad. Justamente, la calle no es un lugar de encierro, no puede ser un espacio disciplinario; se instala, en cambio, como el desafío de la seguridad. Pareciera una paradoja que la seguridad en la calle se vuelva una necesidad cuando la movilidad de las personas empieza a reducirse. En efecto, Foucault señala que contrariamente a lo que se cree habitualmente, la Edad Media fue una época donde los individuos circulaban de manera permanente; las fronteras no existían, los pueblos eran perfectamente trasladables; los monjes, los universitarios, los mercaderes y quizá los mismos campesinos se desplazaban dado que no tenían una tierra a la que estuvieran atados.

no ya la de castigar las infracciones de los individuos sino la de corregir sus virtualidades” (Foucault, 1974: 593, nuestra traducción).

Por su parte, la fijación de los individuos a un territorio implica la “estabilización del espacio social”. Esto sucede a partir del siglo XVI o del XVII, con las organizaciones urbanas, los regímenes de propiedad, las vigilancias, las redes de caminos... Ése fue el momento en el que se detiene a los vagabundos, se encierra a los pobres, se prohíbe la mendicidad, y el mundo queda fijado. Pero no se ha podido fijar, claro está, más que a condición de que se institucionalizaran espacios de diferente tipo para los enfermos, para los locos, para los pobres, de que se distinguieran los barrios ricos de los barrios pobres, los barrios malsanos de los confortables... Esta diferenciación de los espacios fue parte de nuestra historia y es ciertamente uno de los elementos comunes (Foucault, 1978: 578, nuestra traducción).

Tomando el ejemplo del diseño de la ciudad de Nantes, Foucault recuerda que la prioridad del ordenamiento urbano era abrir ejes que atravesaran la ciudad y calles lo bastante amplias para cumplir cuatro [sic] funciones: ante todo la higiene, la ventilación, despejar toda esa suerte de bolsones donde se acumulaban los miasmas mórbidos en barrios demasiado estrechos y de viviendas amontonadas (2007: 37).

166

Esta función higiénica se combina a su vez con una función económica orientada a facilitar el comercio y, por último, permitir la vigilancia, desde que la eliminación de las murallas (...) hacía imposible (...) fiscalizar con exactitud las idas y venidas durante el día, razón por la cual la inseguridad urbana se incrementaba debido a la afluencia de todas las poblaciones flotantes, mendigos, vagabundos, delincuentes, criminales, ladrones, asesinos, etc. (2007: 37-38).

Junio
2017

El interés por la calle, pues, apunta al mismo tiempo a maximizar la circulación de personas y bienes por un lado, y a minimizar el peligro eventual que la circulación implica en un ámbito que, por su naturaleza, no puede ser incorporado a los mecanismos de la disciplina, por el otro.

¿Qué es una buena calle? Una calle en la cual habrá, desde luego, circulación de lo que se denomina miasmas, y por ende de las enfermedades, y será preciso manejarla en función de ese papel necesario aunque poco deseable. La calle será también el lugar a través del cual se trasladan las mercaderías y en cuya extensión se

instalan las tiendas. Será igualmente la vía de tránsito de los ladrones y, llegado el caso, de los amotinados, etc. Por consiguiente, el ordenamiento consistirá en poner en juego todas esas diferentes funciones de la ciudad, unas positivas y otras negativas (Foucault, 2007: 39).

Desde luego, coordinar todos estos movimientos no está al alcance de la disciplina, ni de la arquitectura del panóptico. Seguramente, seguirán funcionando en ella controles de policía parciales por parte de pequeños grupos religiosos, vecinales, etc. (y, con el transcurso del tiempo, se instalará en ella la función de policía tal como la conocemos actualmente, a la que la tecnología facilitará la función panóptica mediante las cámaras de seguridad y las aplicaciones de localización de los automóviles o de los teléfonos móviles, por ejemplo). También se desplegarán dispositivos de seguridad que no tendrán como premisa definida lo permitido y lo prohibido, como la disciplina, sino que deberán “tomar en cambio la distancia suficiente para poder captar el punto donde las cosas van a producirse, sean deseables o indeseables” (Foucault, 2007: 68).

Asistimos así a un notable desplazamiento desde una rígida distinción entre los espacios propios de las esferas de lo privado y lo público, a un devenir público de la esfera privada y una transformación de los espacios asociados a tales esferas. En el primer esquema, la calle es con bastante claridad el espacio de lo público (político y social), cuando menos por oposición al espacio cerrado de la casa como propio de la esfera privada. En el segundo, lo privado se desliza hacia la calle en la medida en que la vida privada, tal como se la describió precedentemente siguiendo a Arendt, se convierte en un tema de incumbencia social y política⁵. Es así, que la policía imaginada en el siglo XVII tiene por fin no sólo asegurar la conservación de la vida sino también procurar el bienestar, la comodidad, la felicidad de la población (Foucault, 2007: 381 ss). Para ello, las políticas del Estado se instalan en los hogares, en las calles, en los lugares de trabajo y de esparcimiento. Los mecanismos de poder

⁵ En nuestros tiempos, esto adopta matices novedosos como consecuencia de la exposición deliberada de la intimidad, favorecida especialmente por los medios de comunicación y las redes sociales; no es entonces que la intimidad sea objeto de atención para el biopoder, sino que es ofrecida por el individuo en una relación con el control y la seguridad que es novedosa con respecto al fenómeno que se describe en este párrafo.

se deslocalizan. Y la calle es, precisamente, un espacio en sí mismo deslocalizado-deslocalizador.

4. La calle entre la política y el biopoder

Hay aún otro elemento que debemos incorporar a estas perspectivas para reflexionar sobre la calle. Se trata de un rasgo que, según Foucault, introduce el biopoder y que nos acerca a una reflexión bien contemporánea con respecto al espacio que constituye la calle. El tratamiento del biopoder lleva ya varios años instalado en la discusión filosófica política y ha recorrido un largo camino desde el momento en que Foucault lo introdujera en sus cursos de 1976. En la lección final del curso publicado bajo el título de *Defender la sociedad*⁶, Foucault presenta un tipo de tecnología diferente de la disciplinaria, que se montaría sobre ella sin desplazarla por completo, y que “se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie” (2001: 220). En otras palabras, en esta lección Foucault presenta, sobrepuesta a la anatomopolítica, la “biopolítica de la especie humana”. Esta forma del poder produce, entre otros, dos efectos correlacionados que hemos de señalar ahora: por un lado, una cierta inversión de la fórmula que define la soberanía centrada en el derecho de vida y de muerte como “hacer morir o dejar vivir” en la formulación “hacer vivir y dejar morir” (2001: 218, 1998: 164); por el otro, en adelante, el objeto y objetivo de las luchas y las reivindicaciones esgrimidas frente al sistema de poder es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. (...) El ‘derecho’ a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el ‘derecho’, más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, este ‘derecho’ tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de soberanía (Foucault, 1998: 175-176).

⁶ En el último capítulo de la primera edición del tomo 1 de *La historia de la sexualidad*, editada el mismo año, aparecen también los conceptos de esta lección.

Esto último, por cierto, constituye un giro decisivo y abre las puertas a una problematización de los derechos tanto como de las relaciones de poder. Que la vida sea un derecho es una novedad que, como dice Foucault, resulta incomprensible para un sistema jurídico para el cual la vida es un hecho que no diferencia especialmente a los hombres de los animales, esto es, a los individuos políticos de los no políticos. Baste recordar la diferencia entre los seres dotados de *logos* (la palabra que expresa lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto) capaces de constituir y vivir en sociedades políticas y los simplemente dotados de *phoné* (la voz que les permite expresar sensaciones de placer y dolor) que no pueden conformar este tipo de sociedad (Aristóteles, *Pol.*, I 1253a). La discusión que plantea su transformación en un derecho puede llevarnos no sólo al replanteamiento de un orden jurídico, sino también a su puesta en diálogo con un reconocimiento que puede ser a la vez interno y externo al orden jurídico. En los términos políticos de Arendt, tal reconocimiento puede identificarse en el “derecho a tener derechos” que surge en *Los orígenes del totalitarismo*. En los términos biopolíticos de Agamben, la soberanía es la que ocupa este lugar de excepción y fundamenta todo derecho, en especial el de vivir (2002: 19 ss).

5. Esferas transvasadas, espacios deslocalizados

Con todo, no es este desplazamiento por sí mismo el objeto de reflexión aquí, sino la configuración de los desplazamientos conceptuales y el desdibujamiento de demarcaciones espaciales señalados más arriba. La transformación de la vida de la especie en derecho implica resignificar la valoración de lo íntimo, la vida que transcurre en la casa, ‘intramuros’ (y, concomitantemente, la valoración de la vida extramuros). Y, con ello, se transforman los espacios propios de los procesos biológicos y del interés político y social por ellos.

Si retomamos ahora el texto de Butler citado al inicio de este trabajo, la calle constituye un denominador común en el cual se expresan las demandas políticas y las demandas biopolíticas: libertades de expresión o de participación, empleo, comida, vivienda, y acceso a las instituciones de educación y salud (Butler, 2011: 3). En efecto, entendida como el espacio público de la demanda, la calle se define como un “espacio de visibilidad” (*space of appearance*) -esto es, arendtianamente hablando,

un espacio político. Pero ya no se trata de la visibilidad del hombre libre y su capacidad plena de *logos*. Dado que el biopoder es aquél que se define por reconocer la vida biológica como derecho político (Foucault, 2001), es la vida lo que se hace visible y se instala en el espacio público en tanto y en cuanto se implementan o se reclaman políticas orientadas a la conservación de la vida.

Así, la consideración de la vida como derecho modifica la distinción conceptual entre lo público y lo privado y, por extensión, también provoca un desplazamiento en la calle como espacio urbano. Ésta ya no es un espacio propio de la vida 'política' (en un sentido restringido de lo político) en el que sólo ocasionalmente y de manera paradójica alberga la vida 'privada'. Dicho en otras palabras: en principio, la calle es un espacio que, cuando de manera excepcional contiene el despliegue de los procesos de la vida privada, se percibe bajo la forma de la violencia: es violencia que las personas mueran en la calle (ya sea por el frío o con motivo de un asalto), es violencia que los bebés duerman en brazos de mayores en la calle, es violencia que las personas vivan en la calle, es violencia que las personas coman basura en la calle. Pero, *de hecho*, el mismo sistema económico - productivo que se desarrolla, al mismo tiempo que el biopoder, ha tenido como consecuencia que la calle devenga el lugar donde los individuos se reproducen, se alimentan, duermen, mueren. Desde luego, no es la primera vez en la historia que así sea; pero desde el momento en que la vida es un derecho, esta violencia naturalizada señala un límite propio de los mecanismos de biopoder (que son estadísticos y globales), aunque inadmisibles desde el punto de vista de los individuos.

Tanto como 'tomar la calle', 'quedar en la calle' es una expresión de uso corriente entre nosotros. En primera instancia significa perder el trabajo y podría decirse que representa con claridad la realidad padecida en la Argentina en la década del 90⁷. Sin embargo, 'quedar en la calle' significa mucho más que perder el trabajo. Significa, en primer lugar, una alta probabilidad de no obtener uno nuevo –o, correlativamente, una mínima esperanza de obtenerlo–. En consecuencia, significa el

⁷ Elegimos esta década no porque no haya otras crisis anteriores o posteriores con las mismas consecuencias, sino porque justamente fue una época en la que una sensación de estabilidad (asegurada por la paridad cambiaria del peso con el dólar) convivía con transformaciones económicas y productivas neoliberales que tuvieron nefastos efectos sociales y modificaron profundamente la fisonomía de las calles en el sentido que aquí se analiza.

temor de perder no sólo el trabajo sino el nivel social que se ocupa. Más aún, allende esta pérdida simbólica, la expresión entraña un temor a su realización material, esto es, a perder la cobertura médica, ver reducido el acceso a la educación, al esparcimiento y al consumo, hasta llegar al límite de perder el techo, perder la casa donde se vive; un temor a literalmente llegar a vivir, dormir, comer y eventualmente morir en la calle, a procurarse los medios de supervivencia y efectivamente sobrevivir en la calle⁸. En otras palabras, a la expresión en cuestión acompaña de alguna manera el fantasma del cinismo en su sentido etimológico y privado del sentido del ideal filosófico (vivir como un perro), el fantasma que la vida propia se vea reducida a 'nuda vida' en su sentido más radical, el fantasma de caer del lado del más cruel, el 'dejar morir' de la soberanía. Un fantasma cuyo acecho y materialización ha sido retratado con maestría y realismo en la literatura del siglo XIX por Zola⁹.

⁸Vale la pena reproducir, como ilustración lamentablemente realista, el siguiente texto de Beatriz Sarlo: "La chica descalza, vestida sólo con un pañal, da pasitos inseguros sobre la superficie irregular del césped. La mujer y su hija ríen de cara al sol y son seguramente las únicas que no tienen allí un horario; la tarde se extiende por delante y el lugar estruendoso rodea a la hija y a su madre como si, en el círculo que ellas describen, se hubiera amortiguado el barullo de la *city* porteña. Nada las apura. La chica camina unos metros y regresa hacia donde la madre la espera, sentada, riendo, con los brazos extendidos. Cae, se levanta con una gracia torpe y vuelve a alejarse. La chica está absorbida por el interés de aquello nuevo que está haciendo. Aprende a caminar y su cuerpo, su madre, el espacio del mundo, rotan mostrándole las diferencias de textura, de distancia, de luz. La chica prueba ir un poco más lejos, se atreve unos pasos en otra dirección, se da vuelta y su madre la saluda. La chica intenta correr, cae, se levanta, gatea. El mundo, para ella, está gobernado por una seguridad sólida y dulce. La escena sería de una sentimentalidad perfecta, casi demasiado emblemática, si no fuera porque la mujer y su hija están en el centro de un círculo formado por sus pertenencias.

"Viven en la calle. El colchón enrollado está cubierto por un mantel de plástico, al costado de un cajón de madera con envases y bolsas. Sobre el pasto se esparcen algunas ropas de la chica, probablemente secándose. La domesticidad del juego entre madre e hija sucede como si nadie pudiera verlo. Sin embargo, el conflicto entre domesticidad y exposición pública hace que la escena sea difícil de tolerar una vez percibida la contradicción que la desgarran. Las protagonistas parecen estar al margen de la contradicción como si su felicidad las protegiera. Pero enseguida o un poco más tarde la madre volverá a percibir que ella y su hija viven en la calle, a cincuenta metros del correo central" (Sarlo, 2009: 64).

⁹Por dar apenas un ejemplo, podemos recordar la situación de máxima abyección de Gervaise, protagonista de *La taberna* (y madre de Naná, protagonista de la novela homónima, y de Étienne, protagonista de la célebre *Germinal*), quien, a pesar de haber perdido todo, aún es tratada con cierta piedad por los demás: "Se hundía aún más, aceptaba las últimas vejaciones y moría de hambre un poco cada día. Cuando tenía unos céntimos, bebía y desvariaba. Se encargaba de los mandados que no quería hacer nadie. Una tarde llegaron a apostar que no sería capaz de comerse cierta cosa repugnante; y se la comió para ganar medio franco. El señor Marescot había decidido echarla de la habitación del sexto. Pero como habían encontrado al tío Bru muerto en su agujero, debajo de la

En esta situación, la calle no es vivida como espacio público. Esto es evidente toda vez que un espacio público se constituye en relación con el espacio privado de la casa, como se vió anteriormente de la mano de Arendt, ya sea como lugar de la pura *zoé* como en la época griega clásica, ya sea el lugar privilegiado de la vida privada para la burguesía moderna. En cualquier caso, la casa es un elemento que preserva de la mera vida biológica al mismo tiempo habilita la existencia de un espacio público: en el caso de la Grecia clásica, porque permite a los varones una independencia de la *zoé* de la que no gozan las mujeres, los niños y los esclavos; en el caso de la mirada burguesa, porque representa la inclusión de los individuos que la habitan, en mayor o menor medida, en el paraguas del soberano 'hacer vivir'. En otras palabras, es la casa la que hace de 'la calle' un espacio público. ¿Qué sucede, pues, cuando 'la casa' se pierde no ya como espacio simbólico sino también de manera literal? ¿Qué dimensión adopta 'la calle' en este desplazamiento? En estas situaciones, la calle es el espacio de la nuda vida, el espacio de la *zoé* que se instala a medio camino entre la producción de la vida y la indiferencia ante la muerte; mejor aún, se convierte en espacio de la excepción entendida como "la suspensión de la validez del orden jurídico" (Agamben, 2002: 28).

172

De esta manera, la calle es un espacio en el que los cuerpos padecen al tiempo que hacen visibles las bio-políticas: es el espacio donde los jubilados esperan para cobrar sus haberes, los desocupados ocupan no sólo como señal de protesta sino en espera de una respuesta de trabajo, los pacientes esperan para conseguir turnos en los hospitales públicos. La calle es, pues, espacio del reclamo político pero también lo es del miedo y de la espera, es el espacio de visibilidad de la vida y de la muerte como fenómenos políticos y de la precariedad como condición ontológica (Butler, 2011: 19), en síntesis, espacio biopolítico¹⁰. Dado que la supervivencia no es posible para un individuo aislado sino que supone como condición un contexto relacional,

Junio
2017

escalera, el propietario se mostró de acuerdo con dejarle aquel niño. (...) Allí dentro, sobre la vieja paja, le castañeteaban los dientes, con la barriga vacía y los huesos helados. Al parecer, la tierra no quería saber nada de ella".

¹⁰ En la línea de Arendt, actualmente Ranciére no estaría de acuerdo con esta unificación topológica de lo biológico o lo privado y lo político: la política consiste en transformar el espacio de circulación que es la calle en espacio de manifestación de un sujeto: el pueblo, los trabajadores, los ciudadanos. Consiste en reconfigurar el espacio, aquello que se hace en ese espacio, lo que es visible y lo que se nombra en él. En este sentido, interpreta la función de la policía como la de impedir que una tal acción y visibilidad acontezcan (1998: 242 ss).

argumenta Butler, la visibilidad política no se da separadamente de la visibilidad biopolítica (2011: 10). Esto define una visibilidad novedosa y conflictiva, de un tipo que Arendt excluye de la política. Según Butler, Arendt sostiene que la política requiere de un espacio de visibilidad, también argumenta que ese espacio es precisamente lo que produce la política: ‘es el espacio de visibilidad en el sentido más amplio del término, es decir, el espacio en el que yo me hago visible para los otros del mismo modo que los otros se hacen visibles para mí, donde los hombres (sic) existen no meramente como otras cosas animadas o inanimadas sino que hace que sean explícitamente visibles’ (Butler, 2011: 2, nuestra traducción).

Esto supone un espacio político del cual algunos individuos sean excluidos, un espacio que puede ser constituido sin la presencia de sus cuerpos, por ejemplo, las mujeres, los niños y los esclavos en la polis griega (Arendt, 1998).

Pero los cuerpos que caen bajo la excepción son cuerpos sin más. Son los cuerpos más urgidos justamente porque son sólo cuerpos, nada más y nada menos. Los reclamos se hacen visibles en los cuerpos pero los cuerpos sólo pueden mostrarse a sí mismos. Y, paradójicamente, es lo que nadie quiere ver o, más precisamente, es lo que los dispositivos biopolíticos no pueden contemplar porque son “mecanismos reguladores que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones...” (Foucault, 2001: 223). En consecuencia, no es *cada cuerpo* lo que cae bajo el ‘cuidado’ de estos mecanismos sino los procesos biológicos en general, de manera que se alcancen “estados globales de equilibrio y regularidad” (Foucault, 2001: 223). Por eso, el biopoder puede responder al reclamo pero no al cuerpo: a aquél se responde con estadísticas; éste se muere sin respuesta, o es una más de las víctimas diarias de la violencia. Junto con esta exposición a la vez explícita y no explícita (jugando con la cita de Arendt) de los cuerpos se manifiesta el ‘dejar morir’ en su sentido más crudo y literal.

Asimismo, en la calle como espacio biopolítico, *todos* nos visibilizamos tanto en la lucha por la inclusión en el orden jurídico-bio-político como en el estar excluidos de él. Cualquiera puede constituir el margen de error de los mecanismos globales o, para decirlo con Butler, la condición de precariedad nos alcanza a todos

(2011: 19)¹¹. De este modo, en la calle se lee el ejercicio desigual del “hacer vivir” del biopoder, una forma de la exclusión que no consiste en una mera exclusión de la política, *nuda vida* (Agamben, 2002) sin más. En efecto, Butler afirma que aun la vida privada de derechos, la vida abandonada por la excepción, está dentro de la esfera de lo [bio]político, y por tanto no se reduce al mero ser sino que, más frecuentemente de lo que imaginamos, se enoja, se indigna, se levanta y resiste. Estar fuera de las estructuras políticas establecidas y legitimadas, agrega, es también estar saturado en relaciones de poder, y esta saturación es el punto de partida para una teoría de lo político que incluye formas dominantes y subyugadas, modos de inclusión y de legitimación tanto como modos de deslegitimación y de eliminación (Butler, 2011: 6).

La sola aparición de los cuerpos, dice Butler, su resistencia y su persistencia aun en condiciones de vulnerabilidad extrema es por sí una manifestación y un reclamo políticos. Y aun cuando la vulnerabilidad sea extrema, esto es, aun cuando los cuerpos carezcan de los medios para sostenerse en la vida, el reclamo adopta una forma social particular, que trasciende el reclamo de apoyo social y de reconocimiento político, y que recuerda que sin el apoyo de las instituciones sociales, el empleo, las redes de interdependencia y de atención, la vida de los cuerpos es insostenible (Butler, 2011: 8). En su origen, luego de la crisis de 2001, los movimientos piqueteros en la Argentina, cuyo escenario privilegiado fue la calle, son un ejemplo de la acción que Butler describe aquí¹². Por su parte, un caso que analiza Butler y que sorprende por su peso simbólico es el de los inmigrantes ilegales hispanos en Estados Unidos que cantaron el himno nacional estadounidense en castellano, en abril de 2006 (un hecho replicado por un niño cantor, vestido de mariachi en 2013)¹³. Butler señala aquí cómo quienes no tienen ningún derecho legal a la libre expresión [están] expresándose libremente para, de esa forma, reclamar el derecho a la libre expresión. Son derechos que están ejerciendo, lo que no significa que los tengan. El reclamo es el

¹¹ Más aún, Butler afirma que una ontología social diferente debería partir del supuesto de que hay una condición de precariedad compartida que sitúa nuestras vidas políticas (2011: 19).

¹² Hardt y Negri, en el marco de su análisis de las luchas por lo común, interpretan las manifestaciones piqueteras como una rebelión contra la metrópolis (2009: 259). Volveremos más adelante sobre la concepción de estos autores.

¹³ Cf. <http://www.foxnews.com/story/2006/04/28/bush-national-anthem-should-be-sung-in-english-338279147/>; <http://edition.cnn.com/2013/06/12/us/mexican-american-boy-sings-anthem/>.

momento incipiente de afirmación de un derecho, su ejercicio, pero no por eso su eficacia (2009: 88).

Con todo, y ahora tomando cierta distancia del espíritu que prima en el texto de Butler, lo irremediable es que la saturación de poder, la capacidad de que la resistencia adopte formas sociales, no previene de la muerte a los cuerpos individuales que pasan el umbral de desprotección que cualquier cuerpo puede soportar por falta de vivienda, alimentos, cuidados médicos, exposición a las drogas, a la violencia.

6. La calle y la multitud

Un último elemento teórico que es insoslayable (aunque no el último posible) es que tanto el análisis de Arendt como la propuesta de Foucault sobre los dispositivos de disciplina y de seguridad del biopoder suponen, de alguna manera, la buena salud del Estado-nación, no sólo por sus referencias explícitas a la modernidad en los siglos XVII a XIX, sino porque aun en el siglo XX la efectividad de tales mecanismos así lo requiere. Sin embargo, en un punto, ellos mismos proponen ya reflexiones sobre el debilitamiento o, cuando menos, la transformación del Estado-nación. En el pensamiento político más actual sobre el tema, el debate sobre los límites y las perspectivas del Estado-nación está instalado –desde el breve texto de Deleuze sobre las sociedades de control pocos años después de la muerte de Foucault (Deleuze, 1990), hasta los análisis de la misma Butler o las ampliamente conocidas de Antonio Negri, por nombrar sólo los referentes contemporáneos indiscutibles sobre estos temas–. No obstante, no se trata de teorizar sobre la simple desaparición del Estado-nación. Éste, dice Negri, no ha desaparecido. Quizás es más apropiado decir que las funciones primarias de los Estados-nación –las regulaciones monetarias, los flujos económicos, los movimientos migratorios, las normas legales, los valores culturales, etc.– mantienen su importancia, pero son transformadas por el proceso de globalización (...). Los Estados-nación no pueden ya pretender realizar un ejercicio

de la soberanía o cumplir el rol de autoridad última como en la época de la modernidad (Negri, 2002a: 160)¹⁴.

Asimismo, cabe resaltar un común denominador en las reflexiones contemporáneas que también está presente en la noción foucaultiana de población, a saber, la multiplicidad o pluralidad. En efecto, así como la multiplicidad es aquello que la disciplina tiene por objeto fijar, organizar, coordinar y que la seguridad intenta regular (Foucault, 2007: 27-28), la multitud es aquello que la noción de pueblo, en el marco de la concepción jurídica-contractualista del Estado, pretende unificar y ligar a la representación. Pero la idea de multiplicidad resiste al punto que es el supuesto privilegiado de la noción de multitud en Negri y de lo impolítico que define Esposito (y que desarticula el mapa que configuran los conceptos de lo político, lo biopolítico, lo público, lo privado)¹⁵. La multiplicidad que el concepto de multitud no pretende unificar (porque no podría, aunque lo pretendiera) en cualquiera de sus manifestaciones es, como la denomina Negri, monstruosa, constituye un monstruo político porque es irrepresentable (cf. Esposito, 2006: 177-178). Las nociones de masas y la muchedumbre son a menudo utilizadas para designar una fuerza social irracional y pasiva, peligrosa y violenta, fácil de manipular. La multitud es por el contrario un agente social activo, una multiplicidad actuante. No constituye una unidad, como el pueblo, pero a diferencia de las masas está organizada. Es un agente activo y auto-organizado (Negri, 2002a: 162).

En otras palabras, la multitud es potencia constituyente de poder, no es un cuerpo, sino el principio mismo de la vida política¹⁶. Monstruosa por la pluralidad

¹⁴ Llevando aún más lejos esta idea, en una entrevista de 2002, Negri exclama que es necesario dejar de decir que los Estado-nación funcionan, que los mercados son libres, etc. Y agrega que actualmente existe una nueva forma de soberanía, objeto de debate intelectual, que posiblemente ni siquiera pueda ser denominada con ese mismo término de 'soberanía' (Negri, 2002b: 113).

¹⁵ No es posible desarrollar aquí este concepto. Baste aclarar que *lo impolítico* no coincide con lo 'apolítico' ni se 'opone' a lo político. Según Esposito, la noción moderna de la relación de representación tiene un efecto despolitizante. Lo impolítico se constituye por oposición a la despolitización (2006: 39) y, en consecuencia, "es lo político observado desde su límite exterior. Es su *determinación*, en el sentido literal que perfila sus *términos*, coincidentes con la realidad íntegra de las relaciones entre los hombres" (2006: 40, subrayado del autor).

¹⁶ Lazzarato expone otro tipo de relación con la vida y, de hecho, otro tipo de vida, entendida como 'memoria'. Es la vida propia de la *noo-política* de las sociedades de control, que "modulan los cerebros y constituyen hábitos principalmente en la memoria espiritual" y no en el cuerpo (2006: 100); pero no trataremos sobre ella aquí.

que la constituye, por su resistencia a los intentos teóricos de unificación y a los intentos prácticos de despolitización. Si se refiere el concepto a los grupos sociales, la multitud es “dividida geográficamente por jerarquías de trabajo y de riqueza, y regida por una estructura de múltiples niveles que incluye los poderes económico, jurídico y político” visibles en la “topología y la topografía de la explotación” (Negri, 2004: 224). Pero como referida a la capacidad de hacer política, la multitud es potencia de organizarse bajo otras formas, en particular, la cooperación y la comunicación, formas cambiantes, nunca cerradas pero siempre determinantes de los límites del poder instituido. La multitud, así, establece una nueva relación entre la vida y la política, una relación inmanente que, al ritmo de sus propias metamorfosis, actúa en las relaciones de poder y transforma los espacios de la política.

De esta manera, en el marco del capitalismo actual, la multitud y su acción promueve un nuevo desplazamiento que constituye a la calle junto con las redes y los espacios virtuales en espacios *comunes*. En tanto que acción, “el verdadero Común (...) es aquello que los hombres producen juntos, al mismo tiempo, y que coincide con su ‘hacer multitud’” (Negri: 2014, 62). En tanto que espacio, lo común se diferencia de lo público: no es el espacio privado de la casa, no es el espacio público que comúnmente se atribuye a una plaza o una estación de tren, tampoco es el agua, la tierra, el aire (cf. Ostrom, 1990). Esto es así porque público y privado se distinguen alrededor de la propiedad; pero “lo Común no se da como propiedad –afirma Negri–, no se da como posesión transformada en propiedad jurídica, sino como uso, como administración de cosas comunes, como administración del vivir juntos, como posibilidad (...) de construir un nosotros común” (2014: 72).

Ahora bien, Negri piensa las proyecciones de lo común como concepto político y económico ya no en términos de espacios a los que estaba atada la propuesta arendtiana o la reflexión de Butler. En efecto, los talentos afectivos e intelectuales, las capacidades para generar redes de cooperación y de organización, las habilidades comunicacionales y otras competencias que caracterizan al trabajo biopolítico (...) no son un espacio específico. Se puede pensar y formar relaciones no sólo en el trabajo sino en la calle, en la casa, con los vecinos y los amigos. Las

capacidades de la fuerza de trabajo biopolítica excede el trabajo y se derrama en la vida (Hardt y Negri, 2009: 152).

Esta nueva fuerza tiene más de una consecuencia en comparación con los análisis sobre la ciudad y las calles que hemos seguido hasta aquí. En primer lugar, Hardt y Negri describen un proceso casi inverso al que más arriba se vio que Foucault identifica en el nacimiento de la ciudad moderna. El capitalismo actual promueve movimientos masivos de migración -así como la complejización de los obstáculos a la movilidad (2009: 245 ss). En segundo lugar, la ciudad ya no consiste en viviendas, edificios, fábricas y lugares de públicos sino en “una dinámica de prácticas culturales, circuitos intelectuales, redes afectivas e instituciones sociales” (2009: 154). En consecuencia, no es ya producto de una planificación sino efecto de la acción común. Por último, en la perspectiva de lo común, la vida no es ya el desarrollo biológico que debe ser mantenido en la intimidad y que se contrapone de alguna manera a la vida pública-política. Tampoco es un derecho que tensiona el orden jurídico al forzar la *zoé* al interior del *bíos*, ni es aquello cuya producción, en consecuencia, la soberanía toma como función propia y como símbolo de su capacidad de decisión (dado que también puede suspender el carácter jurídico de la vida). La vida, en cambio, es efecto de la acción de la multitud. Es, igual que la multitud misma, inaprensible e irreductible a las categorías jurídicas; por decirlo en términos spinozianos (que Negri supone en su conceptualización de la multitud), la vida es poder. Y el poder no tiene lugar específico.

7. Reflexiones finales

A lo largo de estas páginas se hizo un breve recorrido por algunas concepciones relevantes de lo político y de lo biopolítico que ofrecen un ‘mirador’ para reflexionar sobre la calle como espacio (bio)político. Al cabo de las mismas, sería una simplificación concluir que, así como en un momento la calle es el espacio de la vida pública por oposición a la privada, en la actualidad es el espacio común de acción de la multitud. El paso por el concepto de biopoder y por las ideas recientes de la multitud y de lo impolítico (apenas una muestra superficial del debate contemporáneo) hace inadmisibles una conclusión de ese tipo. Precisamente, el camino recorrido desde la teoría de la soberanía del siglo XVII hasta el presente

desarticula oposiciones, provoca desplazamientos y solapamientos parciales, que no hacen lugar a afirmaciones taxativas y exigen cautela al momento de intentar definiciones. De ahí, las siguientes reflexiones.

En primer lugar, la persistencia del valor de la propiedad privada y de la casa como emblema de esa valoración implica que esta última siga siendo un espacio diferenciado para el imaginario social. En consecuencia, las funciones biológicas siguen considerándose propias de este ámbito y no deben tener lugar en la calle, al punto que, como se señala más arriba, cuando esto último ocurre es percibido como violencia. Más aún, existe una tendencia a 'devolver' a la casa (y, por tanto, a sustraer de las instituciones) ciertas funciones vitales como el nacimiento y la muerte.

En segundo lugar, esta persistencia se observa aun a pesar de que las acciones que Hardt y Negri describen como fuerzas políticas, económicas y laborales biopolíticas atraviesan los espacios en la producción de lo común con un efecto que desbarata las diferenciaciones espaciales tradicionales, pero no define, por el momento, una nueva distribución (¿tal vez no sería necesario que lo hiciera?).

En ese sentido, y en tercer lugar, no nos hemos detenido aquí en las tecnologías de la comunicación, que atraviesan la noción de noo-política (Lazzarato, 2006), de imperio de Negri y aun de sociedad de control de Deleuze. Pero es una variable que, en una profundización del análisis de la calle como espacio común, no se puede soslayar. La desterritorialización de las relaciones de poder que tematizan estos autores como consecuencia de la incorporación de la virtualidad en la noción de la vida, modifican evidentemente tanto la noción de espacio como los espacios físicos mismos. La creación de 'calles virtuales' por medio de redes sociales y sitios virtuales repercute sin duda sobre la conceptualización y la ocupación del espacio de los cuerpos. Pero la materialidad de las calles 'físicas' no disminuye por ello, ni los fenómenos de la *nuda vida* que en ella se despliegan son menos violentos ni menos paradójicos.

En cuarto lugar, si hemos de caracterizar la calle de alguna manera, podemos reconocer el aspecto 'monstruoso' que comparte con la multitud, tomando prestado el concepto de Negri, en tanto y en cuanto los cuerpos que convierten ese espacio en

‘la calle’ son múltiples y plurales y no constituyen una unidad dada. Sin conocerse, sin ponerse de acuerdo, los cuerpos individuales dan vida de manera circunstancial y transitoria a las ‘multitudes’ de los turistas, los empleados que salen a almorzar, los vendedores ambulantes, los indigentes, los simples transeúntes y, en situaciones más específicas, la multitud que expresa su potencia constituyente, que se hace visible de manera explícita y que actúa el poder que se produce en el ‘entre’ de los ciudadanos (sin querer decir con esto que los otros ‘monstruos callejeros’, es decir, los grupos que no constituyen ciudadanía, estén al margen de las relaciones de poder). Un mismo cuerpo puede dar vida a distintos monstruos, puede metamorfosearse en diferentes expresiones que hacen al espacio de la calle.

Por último, hay que señalar que ni la agudeza, ni la justeza de las perspectivas teóricas recorridas evita la muerte de los cuerpos que el poder atraviesa en la forma del abandono, aquéllos cuya precariedad excede sus fuerzas para sobrevivir, aquéllos que ni siquiera son objeto de control y que la acción de la multitud no puede salvar, al menos por ahora. No todos esos cuerpos ocupan espacios urbanos, no todos esos cuerpos padecen en espacios abiertos -dicho en otras palabras, no todos ocupan la calle como espacio físico urbano. Pero todos son, si no la vida o la potencia, la materia de ese monstruo callejero que también son los muertos de la sociedad.

180

Junio
2017

Éstos son algunos aspectos de la compleja perspectiva que hace posible la percepción de la monstruosidad de la calle. Estas páginas apenas nos conducen hasta este punto de mira. El desarrollo de todas las consecuencias de las posturas teóricas reseñadas y una profundización más acabada en la calle como espacio (bio) político son, aún, una tarea pendiente.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Madrid, Editora Nacional.
- Arendt, Hannah (1999): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (1998): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Aristóteles (1994): *Política*, Madrid, Gredos.
- Butler, Judith (2011): “Bodies in Alliance and the Politics of the Street”, <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>.

- Butler, Judith (2009): *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Deleuze, Gilles (1990): "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", en *L'autrejournal*, n° 1, mai 1990.
- Esposito, Roberto (2006): *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Foucault, Michel (2007): *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, Michel (2001): *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, Michel, (1998): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (1974): *La vérité et les formes juridiques* (Conférences à l'Université Pontificale Catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973), recopilada en *Le Foucault Électronique (Version 2001)* [CDR] *Dits et Écrits II*, pp. 539-646.
- Foucault, Michel (1978): "La scène de la philosophie", entrevista con M. Watanabe, 22 de abril de 1978 publicada en *Sekai*, julio 1978, pp. 312-332, recopilada en *Le Foucault Électronique (Version 2001)* [CDR] *Dits et Écrits III*, pp. 571-595.
- Lazzarato, Maurizio (2006): "La vida y lo vivo en las sociedades de control", en *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Negri, Antonio (2014): "Biocapitalismo y constitución política del presente", en *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*, Buenos Aires, Quadrata, pp. 51-80.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael (2009): *Commonwealth*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate.
- Negri, Antonio (2002a): "La multitud contra el Imperio", en *Revista OSAL*, junio 2002, pp. 159-166.
- Negri, Antonio (2002b): "L'exode de la multitude. Ou comment vider le pouvoir", en *Conjonctures* n°35, Automne 2002, pp. 97-113.
- Ostrom, Elinor (1990): *Governing the Common. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, Jacques (2012): "Dix thèses sur la politique", en *Auxbords du politique*. Paris, Gallimard.
- Sarlo, Beatriz (2009): *La ciudad vista*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Zola, Émile (1996): *La taberna*, Barcelona, Altaya.