

# La vida en el imaginario de la resistencia popular por Ayotzinapa: la comunidad en contextos de terrorismo de Estado

Luis Fernando Méndez Franco\*

La movilización social nacional, articulada alrededor de los padres de los estudiantes desaparecidos y de los alumnos sobrevivientes de la Normal Rural Isidro Burgos en Ayotzinapa, municipio de Tixtla, estado de Guerrero, expresó su naturaleza en una doble consigna: “Vivos se los llevaron, vivos los queremos” y “Fue el Estado”. En las siguientes páginas indagaremos en la naturaleza de la primera consigna: aquella que pone la noción de vida en el centro de la protesta social y que es, al mismo tiempo, la que le otorga coherencia ética –necesariamente coyuntural– a una movilización conformada por un conjunto –heterogéneo por definición– de comunidades en el marco de un Estado-nación debilitado.

**E**l 26 de septiembre de 2014, tres estudiantes de la Escuela Normal Rural Superior Raúl Isidro Burgos en Ayotzinapa, municipio de Tixtla, en el estado de Guerrero fueron –por órdenes del presidente municipal de Iguala, José Luis Abarca– asesinados, mientras que otros 43 eran desaparecidos por la policía en contubernio con el narcotráfico. Apenas al día siguiente del suceso, la imagen del cadáver de uno de los estudiantes, Julio César Mondragón, era expuesta en las redes sociales. Cualquier descripción del estado de sus restos mortales,

incluida la fotografía misma, no puede llevarse a cabo sino al costo de una superficialidad diabólica: le habían vaciado las cuencas de los ojos y arrancado la piel del rostro. El efecto de la imagen, cuya finalidad fuera acaso profundizar el pánico social en el estado de Guerrero, tuvo el efecto contrario: en un lapso no mayor de dos semanas surgía, de manera espontánea, uno de los mayores movimientos sociales que presenciara México en décadas. La movilización, articulada alrededor de los padres de los estudiantes desaparecidos y de los alumnos sobrevivientes, expresó su naturaleza en una doble consigna: “Vivos se los llevaron, vivos los queremos” y “Fue el Estado”. En las siguientes páginas indagaremos en la naturaleza de la

primera consigna: aquella que pone la noción de vida en el centro de la protesta social y que es, al mismo tiempo, la que le otorga coherencia ética –necesariamente coyuntural– a una movilización conformada por un conjunto –heterogéneo por definición– de comunidades en el marco de un Estado-nación debilitado. Dicho de otro modo, queremos reflexionar sobre cómo se imagina la noción de vida en un contexto en el que la muerte no solamente ha sido normalizada e institucionalizada, sino que constituye, como sugiere Mbembe (2006; 2011), el paradigma del quehacer político de los Estados modernos: la necropolítica. Para tal fin, hemos decidido organizar este ensayo de la siguiente manera: en primer lugar describiremos

\* Maestro en Estudios de Asia y África del Colegio de México y estudiante del Doctorado de Literatura Comparada en la Universidad de Montreal, Canadá.

el contexto histórico mexicano que dará origen a las protestas, para luego intentar pensar el problema utilizando lo que Agamben (1990) llamó “la comunidad que viene”; en segundo lugar analizaremos en concreto la consigna “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”.

## Las protestas sociales y el problema de la comunidad

¿Cómo definir una movilización social urbana desde el punto de vista de una determinada noción de comunidad? Si seguimos el caso de la ciudad de México, en el que centenas de miles de personas han salido a protestar a las calles para exigir la presentación con vida de cuarenta y tres estudiantes desaparecidos por el Estado, valdría la pena señalar que la protesta social implica –al menos por el instante de una coyuntura política– la aniquilación de la noción de comunidad. En la elaboración de un “todos” parecen difuminarse las especificidades de clase, de adscripción, de pertenencia a un grupo. El “todos” en estas protestas mayoritariamente juveniles, en este movimiento cuya base es fundamentalmente estudiantil, se presenta a sí mismo como el “todos” de la víctima: todos somos iguales ante la violencia del Estado; todos, ante la maquinaria política de la muerte, ya somos cadáveres. Al menos por un instante, lo específico revela su naturaleza indistinta: “yo” es todos, y por lo tanto nadie<sup>1</sup>, lo negado mismo.

Este modelo, desde el cual la comunidad de la protesta parece pensarse coyunturalmente a sí misma, contrasta necesariamente con el ideario de una sociedad civil entendida como un organismo de ciudadanos capaces de intervenir en la vida política de la nación (a través de la vida democrática, frecuentemente reducida a un burocratizado conjunto de procedimientos electorales), sea como la presencia de un colectivo de singularidades o de sujetos reflexivos que participan en la vida política de su país. Contrasta, sobre todo, en el sentido de que, al interior de un movimiento aún no institucionalizado, las maneras de representarse a sí mismo en tanto comunidad son necesariamente variables, y a veces contradictorias. Sin embargo, tienen un denominador común: la certeza del fracaso del Estado, encarnado en un régimen y en un gobierno corrupto. En tal sentido, pareciera en un primer momento que nos encontramos ante una suerte de tipo ideal fallido. Considérese la siguiente aseveración de Schnapper (1994: 113):

<sup>1</sup> Otra de las consignas más recurrentes, vale la pena recordarlo, es “Todos somos Ayotzinapa”.

Les formes concrètes [de un tipo ideal de comunidad de ciudadanos] peuvent aller du simple respect passif des lois assurant l'ordre public à la pleine participation politique, dont la forme extrême est la guerre, Max Weber avait déjà montré les divers degrés d'adhésion à la communauté nationale. Concrètement, il faut que les citoyens comprennent et respectent –au moins passivement– les règles selon lesquelles fonctionne la politique. C'est le sens des trois conditions auxquelles doit obéir, selon Jean Leca, la pratique de la citoyenneté moderne: la croyance en l'intelligibilité du monde politique, l'empathie qui autorise la négociation et la délibération, la civilité qui permet de gérer “la tension entre la différenciation sociale et l'appartenance commune”.

En la lógica de Schnapper, todo modelo democrático de participación ciudadana cobra formas concretas que se oponen necesariamente a un tipo ideal. Si el grado de adhesión a un Estado-nación es variable, sus manifestaciones concretas pueden permitir la existencia de un orden democrático que permita la participación de la sociedad en la vida política. No es difícil pensar entonces que los casos históricos concretos –como es el de México, país donde al menos a partir del año 2000 se creyó que se superaba por fin un modelo de nacionalismo autoritario dominado por el monopolio de poder de un partido único, el Partido Revolucionario Institucional– sean vistos desde tal perspectiva como casos fallidos, transiciones trucas a un modelo ideal que nunca existió de hecho (y que tal vez jamás ha existido en ningún sitio). Sin embargo, lo verdaderamente notable no es la oposición entre lo concreto y lo ideal, sino el carácter formal –en términos, por ejemplo, jurídicos– que se observa en la noción de una comunidad de ciudadanos y, por añadidura, de una sociedad civil compuesta por individuos, digamos, reflexivos. La oposición ideal fallido/manifestación concreta esconde, sobre todo, el hecho de que la transición de lo concreto a lo ideal (a final de cuentas, todo autoritarismo nace de la facultad utópica de la imaginación humana) se lleva a cabo en tanto imposición de un orden, donde lo concreto está en relación asimétrica con un centro o un núcleo de poder político y económico.

Este carácter meramente formal de la participación ciudadana –como procedimientos que deben aceptarse y en los que debe crearse– no permite explicar ni aproximarse a la especificidad histórica del caso mexicano, y en consecuencia a la complejidad cultural de la protesta, por un lado, y por otro, a la naturaleza de la violencia del Estado.

Comencemos, pues, por describir de manera sucinta –y naturalmente pobre– el contexto histórico que precede a estas manifestaciones. De alguna manera, la historia reciente de México –al menos la que corre de 1983 al presente año de 2014– puede ser entendida como el tránsito tortuoso del viejo ideario revolucionario y posrevolucionario (es decir, el México del presidencialismo autoritario que se manifestó como un Estado benefactor y que culminó con la masacre de estudiantes el 2 de octubre de 1968) a la formación –fallida– de un Estado neoliberal. Los signos de tal transición –nos hicieron creer– fueron la fundación de instituciones democráticas (como el Instituto Federal Electoral) y la llegada al poder, en 2000, de la alternancia de poder encarnada en un partido de derecha. La entrada del país a un nuevo modelo “neoliberal” (sobre todo durante el salinismo con la firma del TLCAN) debilitó, naturalmente, la estructura del poder: si antes éste se concentraba –de manera fáctica– en la figura del Presidente, ahora pasó a nuevos centros de poder: las élites empresariales, los grandes centros de poder internacional y el crimen organizado. Un doble fenómeno se dibuja: por un lado, la debilidad de un Estado que se articuló desde las prácticas políticas del México inmediatamente posrevolucionario, prácticas corruptas (corporativismo, nepotismo, tráfico de influencias) que hasta la fecha permanecen pero cuya legitimidad, el ideario ético de la Revolución, ya no puede declarar como propio; por otro, la proliferación de poderes de facto que se traduce en el fenómeno concreto de la ingobernabilidad.

Así México, cuya unidad, tratándose como se trata de un territorio cultural y lingüísticamente diverso, se presenta a nuestros ojos no tanto en un tránsito hacia un tipo ideal de sociedad democrática, sino como el deterioro de un viejo modelo histórico ante la imposición de un nuevo orden global. Es, pues, en tal contexto que debe entenderse la protesta social en México. No hace mucho tiempo, Carlos Monsiváis (2005: s/p) llamaba la atención (con sorna) sobre las dificultades de definir o no definir la emergencia, a partir del terremoto de 1985, de una sociedad civil en México:

El debate [sobre qué es la sociedad civil en México] es primordial, pero carece de público. Ha sido tan opresivo el autoritarismo priísta que el término *sociedad civil*, con lo voluntarista del caso, más que detallar las movilizaciones resulta más bien la profecía que al emitirse construye realidades en torno suyo, psicológicas y culturales en primera instancia. Nada científico o sistemático, pero sí necesario. Invocados, los cientos de miles de voluntarios integran

simultáneamente una visión premonitrice de la sociedad equitativa y su primera configuración práctica. Sin andamiaje teórico, lo que surge en los días del terremoto desprende su concepción ideológica de lo ya conocido, de lo que no sabía que se sabía, de las intuiciones como formas de resistencia, del agotamiento de las asambleas, de las vivencias del dolor y, muy especialmente, de lo inconfiable que resulta el depender de las autoridades.

Lo que se traza en esta cita de Monsiváis es no sólo la imposibilidad de definir un fenómeno social –la participación masiva y solidaria de las personas en una situación de catástrofe ante la ineficacia de las instituciones, como es el caso del terremoto de 1985– en términos de una categoría que, por sí misma, tiende a prefigurar o predefinir las manifestaciones futuras de dicho fenómeno social en la historia, sino la necesidad, la significación específica de la respuesta social ante la tragedia: “desprende su concepción ideológica de lo ya conocido”. Más que la emergencia de algo, el transitar hacia algo o la formación de un determinado tipo de sujeto histórico, pareciera que nos encontramos ante lo humano mismo, indefinible o caótico: gente que desconfía, gente indignada, gente que acude. Se muestra, de manera fundamental, una reacción no necesariamente ideológica ante el Estado y la autoridad.

## La comunidad que viene y el caso de Ayotzinapa

Si pensamos que la comunidad o las comunidades que vemos protestar en la República Mexicana son lo que en el citado texto de Monsiváis se entiende (aun en su total indefinición) por sociedad civil, nos enfrentaremos a una nueva serie de problemas. Dicha idea, tal y como vimos que la expresan teóricos como Schnapper, no es pensable sino en tanto tipo ideal al que se ajustan de manera forzada, y no raras veces impuesta, toda clase de comunidades aglutinadas en las fronteras del Estado-nación: Monsiváis no hace sino recalcar las dificultades de pensar ese modelo en el contexto mexicano; sin embargo, la idea de una sociedad civil constituida por ciudadanos no deja de imponerse como una suerte de parámetro no descriptivo, sino ideal; es decir, si pensamos en el carácter espontáneo de la protesta no es difícil imaginar un escenario en el que, eventualmente, predomine la categoría ciudadano por encima de la especificidad cultural –y de hecho histórica– que subyace a las causas de la movilización entera. ¿Cuál es, pues, dicha particularidad histórica?

Si bien los sucesos de Ayotzinapa se enmarcan en un contexto de violencia que tiene como origen –por lo menos– el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012) cuando se declarara la llamada “guerra contra el narcotráfico” (cuyas consecuencias en términos de pérdidas de vidas humanas fueron enormes), las razones por las cuales el impacto social del suceso ha sido tan grande son probablemente distintas. No es raro encontrar en la prensa mexicana, e incluso en las consignas de las manifestaciones, expresiones del tipo “Ayotzinapa es la punta del iceberg”, o bien, “la gota que derramó el vaso”. Sin embargo, aunque es un hecho que la indignación social no ha dejado de crecer a raíz de una normalidad nacional sembrada de cadáveres y ejecuciones, es innegable que los crímenes contra los estudiantes en Guerrero no representan sólo la punta del iceberg, o la representan justamente porque están preñados de varios contenidos políticos específicos.

En primer lugar, ocurren en el contexto del regreso del PRI al poder. Luego del sangriento sexenio de Calderón, la vuelta al partido de Estado parecía representar, a los ojos de diversos sectores asustados –principalmente las clases medias deseosas de orden y seguridad– la demagógica promesa de “saber gobernar este país”. De tal suerte, el gobierno del viejo-nuevo PRI procuró, desde su inicio, desterrar el problema de la inseguridad de la preocupada percepción de amenaza física y material que en los mexicanos floreció durante el gobierno calderonista. Era imposible hacerlo a través de las reformas implementadas a las instituciones de seguridad pública; en caso de tener éxito, tardarían algunos años para que se advirtieran resultados empíricamente demostrables. La administración peñista requería que, prácticamente de inmediato, la población fijara su atención en las reformas estructurales y que soñara con el mundo de oportunidades que le ofrecían en el futuro inmediato. De tal suerte, la desaparición y el asesinato de estudiantes (además de otros sucesos contemporáneos que no tuvieron la misma fuerza mediática) representaban no sólo un crimen, sino la imposibilidad, por parte del gobierno, de controlar el problema del narcotráfico, es decir, la gobernabilidad.

En segundo lugar, una doble cuestión: la naturaleza de los crímenes y su significación cultural e histórica. Por un lado, acaso desde que inició la guerra contra el narcotráfico, el caso de Ayotzinapa representa la primera vez donde, de manera clara, es imposible relacionar a las víctimas con el narcotráfico; muy por el contrario: el caso entero muestra la coparticipación de las fuerzas represoras del Estado con el narcotráfico, específicamente con el cártel de los Gue-

rreros Unidos. Por otro lado, los estudiantes asesinados y desaparecidos no pertenecían a cualquier escuela, sino a una Normal Rural, institución de origen revolucionario y campesino fuertemente combativa y asociada por su historia, por poner el ejemplo de mayor fuerza simbólica, a la guerrilla de Lucio Cabañas. En ese sentido, es imposible no notar el esfuerzo de un Estado autoritario que se quiere moderno, en camino a establecer reformas de corte neoliberal para legitimarse, por destruir las instituciones fuertemente arraigadas en una tradición de lucha campesina.

Ahora, si volvemos a nuestro problema original, aquél que quisiera saber cómo pensar a la comunidad, cómo definir ese “nosotros” que sale a las calles demandando la presentación con vida de cuarenta y tres muchachos, tenemos que tener en consideración una cuestión fundamental: la coherencia de una protesta social, aquélla que genera su carácter comunitario –negando a su vez la especificidad de comunidades que lo conforman–, está aquí dada fundamentalmente no por un ideal de comunidad, sino por la doble significación ética y política de un crimen, y muy específicamente de un crimen de Estado: la desaparición forzada. La cuestión es que, si se analizan los distintos discursos sobre la protesta al interior de la protesta misma, es imposible no pensar no sólo que es esencialmente diversa, sino a veces explícitamente contradictoria. La conclusión primaria es, por supuesto, que la protesta en Guerrero, donde ocurrieron los eventos y que continúa hasta el día de hoy, no es ni puede ser la misma desde un punto de vista cultural que en la capital, por ejemplo; y que, sin embargo, se encuentran amalgamadas por algo que va más allá de lo ideológico: la imaginación de la vida en el contexto de la política de la muerte.

En este punto, vale la pena revisar la propuesta de Agamben de una comunidad que viene, es decir, de una comunidad que no se define en términos de lo que es, de pertenencias, sino de singularidades cualesquiera; es decir, en términos de lo que todavía no es. El primer paso es imaginar la política de la singularidad cualquiera:

*(...) la nouveauté de la politique qui vient, c'est qu'elle esne será plus une lutte pour la conquête ou le contrôle de l'État mais une lutte entre l'État et le non-État (l'humanité). Disjonction irrémédiable des singularités quelconques et de l'organisation étatique.<sup>2</sup> // Cela n'arien à voir avec la simple*

<sup>2</sup> Cursivas en el original.

revendication du social contre l'État (...) les singularités quelconques ne peuvent former une *societas* parce qu'elles ne disposent d'aucune identité qu'elles pourraient faire valor, d'aucun lien d'appartenance qu'elles pourraient faire reconnaître (Agamben, 1990: 88)

¿En qué sentido puede reconocerse una comunidad sin identidad? ¿O en qué sentido podemos aplicar esta definición —la definición de algo que no es, sino que viene— a un caso concreto, por ejemplo el de las protestas de Ayotzinapa? Puede plantearse, acaso, que en cierto sentido —el más abstracto— éstas no reivindican nada salvo la vida misma, no el derecho a la vida —cuyo sentido es político y jurídico y lo otorga el Estado— sino su ser “todos Ayotzinapa”; es decir, el límite de su identidad y de su pertenencia a lo que sea: su muerte. Es claro, por supuesto, que hay una división tajante en las protestas entre el Estado como autor último del crimen y una colectividad indefinible que a veces se llama a ella misma sociedad civil, pero que a veces se llama “todos”, se llama “sociedad”, se llama “México”: su identidad no es clara, en tal sentido. Por el momento. Y ése “por el momento” es lo que caracteriza la posibilidad de definir una protesta como la de Ayotzinapa en términos de lo que aún no es, porque la comunidad que viene se define necesariamente a partir de su imposibilidad: por un lado si es, si acontece en efecto, no sólo es susceptible de desaparecer, sino que su naturaleza la obliga a una confrontación sin cuartel con lo que la niega: el hombre mismo al hacer su vida una institución (cuya expresión más abstracta acaso sea el Estado) que, paradójicamente, lo separa de ella. Si por otro lado el hombre es en tanto ser social, la comunidad que viene ha de ser aniquilada por la inclusión de la vida en el paradigma de lo político: ha de terminar definiéndose a sí misma, y por tanto asumiendo una identidad, un orden: alienación. De tal manera, la comunidad que viene es solamente un límite y es solamente pensable como el fin de algo. La idea de “venir” es, en tal sentido, elocuente: no sugiere tanto el avanzar de una forma hacia otra en el espacio vacío de lo aún no acontecido como, por el contrario, la colisión irremediable del presente con su futuro o, por formularlo de manera menos esotérica, con lo que él mismo prefigura.

## La vida en el imaginario de la protesta social

En las consideraciones anteriores no queda claro —y acaso no puede quedar claro— si los sucesos en México, así como

tantos otros ejemplos de manifestaciones espontáneas contra el poder del Estado en el mundo, cuyas exigencias parecen ir más allá del ideario de la democracia o de lo definible como ciudadano (puesto que la comunidad de ciudadanos no niega al Estado: incluso si lo vigila lo presupone para poder definirse a sí misma como tal), se corresponden con la idea de una comunidad de singularidades cualesquiera. No queda claro, y sin embargo es importante notar su carácter anti-estatal, efímero y no institucional<sup>3</sup>. En el caso concreto de Ayotzinapa, decíamos, lo que permite la cohesión de una comunidad de comunidades, la comunidad que conforma la movilización, es justamente una noción que parece estar fuertemente arraigada en el imaginario de la protesta: la vida. Y en este punto quisiéramos llevar a cabo un análisis de lo que podría denominarse “la poética de la protesta”. Tomemos como punto de partida la consigna más fuerte del movimiento: “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”.

La pregunta central es —debe ser— a qué tipo de vida se refiere ese peculiar adjetivo. El contexto en el que aparece el adjetivo es, por supuesto, el de la desaparición forzada de cuarenta y tres estudiantes y, como ya mencionamos, el de la muerte y la capacidad de muerte como paradigma del quehacer político en la modernidad y expresión última y fundamental del poder soberano. Sin embargo, este paradigma político se funda sobre el poder del Estado sobre una determinada noción de vida: la vida en tanto realidad biológica, la *zoé* griega, la *vitta nuda*, la vida en tanto vida. Considérese a detalle la tesis de Agamben (1998/2010: 18-19):

(...) Lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *polis* (...) ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en el objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada origi-

<sup>3</sup> Una noción que podría rendir cuenta del fenómeno es la de *communitas*, tal y como la entendía el antropólogo inglés Victor Turner (2012: 1): “What is *communitas*? The characteristics of *communitas* show it to be almost beyond strict definition, with almost endless variations. *Communitas* often appears unexpectedly. It has to do with the sense felt by a group when their life together takes on full meaning (...) *Communitas* can only be conveyed through stories, because it is the sense felt by a plurality of people without boundaries...”

nalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.

El proceso de indiferenciación de la vida nuda de la *bíos* en el que, a los ojos de Agamben, convergen democracia y Estados totalitarios, señala la imposibilidad, en las sociedades modernas, de pensar lo sagrado fuera del orden de lo jurídico y de lo político o, dicho de otro modo, entraña un proceso en que, al hacer de la vida en tanto realidad biológica un valor jurídico, se le priva simultánea y paradójicamente de lo que la hace sagrada; es decir, se trata de un orden que, al intentar introducir lo legal dentro de lo legítimo, no se sostiene ya en ningún tipo de valor exterior: se vuelve formal, un valor sin valor; políticamente manipulable. En este punto debemos preguntarnos si, cuando se solicita la presentación con vida de los 43 estudiantes, el adjetivo “vivo” refiere a la nuda vida que describe Agamben (la vida que protegen las campañas de salud pública y que aniquilan los campos de exterminio). Si bien no se puede dar la respuesta en un primer momento, sí se puede señalar que el contexto en el que se genera la frase produce una singular paradoja: no hay nadie en México que, incluso a pocos días de escuchada la noticia, no haya tenido la certeza —o tomado en consideración la posibilidad— de que esos estudiantes desaparecidos se hallaban ya muertos, acaso, la misma noche de su desaparición.

La consideración anterior no pretende en lo absoluto aniquilar la esperanza de los padres de las víctimas, sino señalar que la noción de vida que palpita al interior de dicha consigna no es, ni puede ser, la de la vida en tanto objeto y sujeto del poder del Estado, sino la de un valor supraestatal y de hecho meta-social, que no corresponde siquiera con ella. Al no aceptar la muerte y poner al Estado como culpable del crimen posible<sup>4</sup>, la vida de los estudiantes se impone como un valor con el que ni el orden jurídico ni el sistema político pueden interferir, puesto que se encuentra más allá de ellos. Se trata, en cierto modo, de la vida como un valor que se extiende y permea la posibilidad de su aniquilación; sobre todo, que no se define sino en térmi-

<sup>4</sup> Los días durante los cuales se llevó a cabo la redacción de este trabajo, un laboratorio extranjero logró reconocer el ADN de uno de los estudiantes en una muela y un fragmento de hueso. La consigna no ha perdido su fuerza: el reconocimiento de la muerte del estudiante no interfiere con la demanda de su presentación con vida. El punto es que el Estado no es capaz de hacerlo.

nos de su realización futura: se le promete y, sin embargo, ningún poder humano está en condiciones de otorgar. Así, presenciamos un despliegue de imágenes sobre la vida como trascendencia e incluso como consecuencia de la muerte: “¿Qué cosecha un país que siembra cadáveres?” “Quisieron enterrarnos, pero no sabían que éramos semilla”.

En una consigna como la anterior, vemos la idea de vida como aquello que, casi por consecuencia, está más allá e incluso por encima de la muerte: la vida, pues, no está limitada —al menos en la poética de las consignas— por el acto de morir: al que trasciende. En el caso de esta última frase, la conexión con el lenguaje evangélico —casual o no— es evidente: “En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere / queda él solo; / pero si muere da mucho fruto” (Juan, 12: 24-25). Sin intención alguna de llenar las consignas de una dimensión teológica que tal vez no tienen, no deja de resultar sorprendente la simetría con el texto evangélico, ni la dimensión que cobra la noción de vida como realidad supra-biológica. También en un contexto de violencia y terrorismo de Estado, el poeta palestino Mahmud Darwish (2006) escribía así sobre la ciudad de Gaza: “Ciñe su talle minas —luego explota. / No es muerte ni suicidio: así proclama Gaza, sobre sus muros, la vida”<sup>5</sup>. Pareciera por un instante como si la vida, separada de ella misma por medio de su inclusión en la esfera de lo político, fuera recuperable y “proclamable” —ahora que se han cerrado todas las salidas, ahora que de la racionalidad no queda sino el crimen— sólo por medio de su negación.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1990). *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. París: Éditions du Seuil.
- Agamben, G. (1998/2010). *Homo Sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Darwish, D. (2006). “Samt min 'ajli Ghazah” en *Fi hadrati al-ghiyab*. Londres: Riyyad al-Rayyis.
- Mbembe, A. (2006/2011). *Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina.
- Monsiváis, C. (2005). “La sociedad civil a veinte años del terremoto. ‘No sin nosotros’”. *La Jornada*, núm. 403, 11 de septiembre de 2005.
- Schnapper, D. (1994). *La communauté des citoyens*. París: Gallimard.
- Turner, V. (2012). *Communitas. The Anthropology of Collective Joy*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

<sup>5</sup> Traducción propia.