



POLÍTICA DE LA SUPERVIVENCIA

Politics of Survival

GABRIEL GIORGI

NEW YORK UNIVERSITY(ESTADOS UNIDOS) gabriel.giorgi@nyu.edu

Profesor Asociado de Español y Portugués. Estudió en la Universidad Nacional de Córdoba y en New York University, donde actualmente se desempeña como docente e investigador. Autor de los libros *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina* y *Formas comunes. Animalidad, cultura y biopolítica*. Co-editó, junto a Fermín Rodríguez, *Excesos de vida. Ensayos sobre biopolítica*.

RECIBIDO: 5 DE SEPTIEMBRE DE 2017

RESUMEN: Distintas intervenciones desde prácticas activistas y culturales en torno al VIH escenifican poéticas y políticas del resto corporal en las que se juegan, por un lado, una reorganización de los modos en que se dramatiza en umbral entre lo vivo y lo muerto en lo público – redefiniendo así el tejido mismo de lo que llamamos “comunidad”–; y por otro, indican los modos en que estos activismos impulsan una disputa sobre los “marcos de temporalización” desde los cuales lo viviente se vuelve reconocible políticamente y donde la noción de supervivencia adquiere una centralidad decisiva. Combinando materiales heterogéneos el artículo busca iluminar los modos en que los activismos y las culturas en torno al VIH configuran un terreno decisivo para pensar *políticas de la supervivencia* del presente.

PALABRAS CLAVE: VIH, ACT-UP, Supervivencia, Temporalidades, Biopolítica.

ACEPTADO: 16 DE DICIEMBRE DE 2017

ABSTRACT: Different interventions from activist and cultural practices around HIV staged poetics and politics of the body remnant. They imply, on the one hand, a reorganization of the dramatization of the threshold between the living and the dead in the public space; and on the other, they indicate the ways in which these activisms mobilize a dispute over the “frames of temporalization” from which the living becomes politically recognizable and where the notion of survival acquires a decisive centrality. Combining heterogeneous materials, the article seeks to illuminate the ways in which activism and cultures on HIV constitute a decisive ground for thinking about the present *policies of survival*.

KEYWORDS: IHV, ACT-UP, Survival, Biopolitics.

1992: una movilización numerosa avanza sobre la Casa Blanca. La gente trae objetos en sus manos –pequeños cofres, bolsas, urnas. Van repitiendo nombres, como en un coro que replica al infinito. Cuando llegan a las rejas de la Casa Blanca, empiezan a arrojar sobre el césped de la entrada el contenido de lo que traen en las manos: cenizas. Son las cenizas de los muertos por enfermedades relacionadas al vih-sida – y por eso mismo, muertos políticos, porque son las víctimas del abandono sistemático y deliberado que las administraciones Reagan y luego la del primer Bush gestionaron e impulsaron. Esa movilización y esa intervención se llamó “Ashes Action” (Acción de las Cenizas) y fue coordinada por Act Up, la legendaria red de activistas que se originó a mediados de los 80s, que continúa hasta nuestros días, y que transformó decisivamente los modos de politizar la relación entre salud y enfermedad, y el límite mismo entre la vida y la muerte.

Act Up, como sabemos, venía trabajando desde sus comienzos sobre los modos de inscribir públicamente ese morir político. Sobre todo había llevado adelante los *funerales políticos*: a medida en que algunos activistas iban muriendo, dejaban la voluntad expresa de ser velados a cajón abierto frente a las casas de los políticos responsables por el “dejar morir” propio de la crisis del sida, una especie de escrache *avant la lettre* y con el cadáver en el medio. “Bury me furiously” (algo así como “entiérrenme furiosamente”), fue, por ejemplo, la consigna de un activista que concibió su propio funeral.¹ Y luego, la “Ashes Action”. Un trabajo sobre la inscripción directa, *pública y material*, de los restos. En todo caso, allí se lee no sólo la historia de lo que le iba sucediendo a los cuerpos, sino la conciencia creciente sobre la relación política directa con la vida y con la muerte.

Estas intervenciones de Act Up me interesan por el modo en que hacen visible y *sensible* la dimensión política y pública del umbral entre la vida y la muerte. *Hacer sensible*, no sólo “sensibilizar”: es decir, traer a modos de la percepción el espacio de relación entre vivos y muertos, que se había vuelto, una vez más, el terreno mismo de lo político. El trabajo sobre ese espaciamento, siempre indeterminado: los modos materiales, *y por lo tanto estéticos* (no “estetizados”: estéticos, en tanto que organización de lo sensible) por los cuales se inscribe a los muertos en el tejido de la vida, en la comunidad de los vivos. Ese espacio, o esa tensión entre el cuerpo vivo y el resto, eso que ya es materia inorgánica, fósil, que viene con otros tiempos y otras escalas, y que aquí no está dado –no tiene ritual, ceremonia, exequia– sino que, por el contrario, hay que producir, hay que crear, hay que instituir. Ese *entre* cuerpos, entre vivos y muertos, entre orgánico e inorgánico, entre lo humano y ese exterior que, sin embargo, le es constitutivo.

La memoria, sin duda. Pero fundamentalmente: las supervivencias. Lo que queda, lo que cae, lo que insiste. Por ejemplo: las cenizas.

Se trata, como lo indica la convocatoria,² del gesto político de literalmente arrojarle los muertos al Estado, definiéndolo, en ese mismo gesto, como máquina necropolítica –gesto que continúa y radicaliza la práctica del “funeral político”, que Act Up había sostenido durante años previos. Pero a

¹ Ver al respecto Levine, Debra, “[How to Do Things with Dead Bodies](#)”, en *e-misférica* 6.1, summer 2009, New York University.

² Disponible en el website de [Act Up](#).

la vez se trata de otra cosa – se trata de un trabajo sobre el tejido de lo sensible, de los modos de inscribir, de hacer sentir la presencia de esos cuerpos. Y de hacer sentir esa presencia allí donde los rituales de la muerte disponible *fallan*, donde los modos, ya sean religiosos o sociales, de separar la materia del cadáver y preservar la memoria de la persona –eso que sería, según nos dice Pogue,³ la esencia del ritual fúnebre–, fracasan, no puede tener lugar. En esa falla, o en ese desarreglo donde no se termina de separar el cuerpo de la persona, ahí donde insisten los restos de los cuerpos, esos restos materiales, entre lo orgánico y lo inorgánico –en esa zona de tensión, de pasaje, de flujo, de vibraciones y latencias. Aquí, en las cenizas, aparece algo que no se puede anudar a una “vida eterna” (a la que se consagra el cuerpo en los rituales religiosos fúnebres) ni que tampoco se conjuga con la memoria social de la persona, en las prácticas de memorialización y duelo de las familias y las comunidades (y que se juegan principalmente alrededor del nombre propio). *Aquí aparece algo que no se deja reducir* por los mecanismos de simbolización disponibles para el morir. Algo irreductible, que no se privatiza ni se simboliza: algo que queda como materia, y que queda *entre nosotros*: cenizas que se quedan en el “medio”, en el ambiente, en el suelo y en el aire, en el “entre” de la vida en común. Ni privatizado o “interiorizado” (en el duelo, digamos) , ni simbolizado: lo que queda es materia, en torno al cual se conjugan, quiero sugerir, formas de lo común y de lo público, del tejido de lo compartible. Una *política del resto* que es antes que nada un trabajo sobre lo sensible, sobre el límite entre lo visible y lo invisible, sobre lo que cuenta como huella material y lo que traza los espacios de relación entre cuerpos, lo que constituye ese *entre-cuerpos*. Una política del resto, en fin, en la que se traman nuevos modos de subjetivación política , que llegan hasta nuestros días en la medida en que allí se configuran formas de politización de lo que llamamos *vida precaria* –es decir: la escenificación de la distinción política entre vidas a proteger y vidas a abandonar⁴ y que se convertirá en el léxico de base de las luchas y las subjetividades de la era neoliberal.

HABLAN LAS CENIZAS

Una escena en *United in Anger* dramatiza de modos nítidos las maneras en que la “vida precaria” se constituye en terreno de ambivalencia y apropiación política. Después de arrojar las cenizas sobre la entrada de la Casa Blanca, los deudos –parejas, familiares, amigxs –cuentan breves historias sobre cada uno de los muertos cuyas cenizas fueron arrojadas. En un momento, alguien toma el megáfono y empieza a hablar *en el nombre de sus cenizas*: es una persona seropositiva que sabe que tiene dos años de vida aproximadamente. Y entonces, decide “arrojar” sus cenizas anticipadamente, como gesto político que grafica, de modo radical, esa –retomo la expresión de Cristel Jusino– temporalidad “prepóstuma” en la que los tiempos del vivir y del morir se entrecruzan e interpelan:⁵ es

³ Pogue Harrison, Robert (2003). *The Dominion of the Dead*, Chicago: University of Chicago Press.

⁴ Butler, Judith (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.

⁵ Jusino, Cristel, “Barroco prepóstumo: cuerpo y temporalidad en Néstor Perlongher y Severo Sarduy”, *Estudios de Teoría Literaria Revista digital: artes, letras y humanidades* 4, 8 (2015) Facultad de Humanidades / UNMDP, ISSN 2313-9676.

el que, en alguna medida, habla desde *el otro lado*.⁶ Sin embargo, en el mismo gesto de hablar “en el nombre” de sus cenizas, ese *otro lado* de la muerte se redefine radicalmente. Me parece que el gesto de esta intervención, que condensa y potencia toda una serie de acciones y reflexiones en torno a esas muertes públicas, hace algo más que dramatizar la necropolítica del gobierno estadounidense respecto del vih-sida. Instala, instituye un espacio de enunciación en el que la relación y la proximidad con la muerte no es solamente la negación de la vida, su otro absoluto, la pérdida sin resto, sino que, al contrario, hace de la muerte, de lo que viene de la muerte, la instancia de una cierta afirmación ética —la de esas cenizas futuras que, en su materialidad misma, en su persistencia material, harán presente, “entre nosotros”, la historia de esos cuerpos cuyos destinos se tejieron en la encrucijada de un virus y una política.

Hablar en nombre de las propias cenizas: en ese acto tienen lugar dos operaciones que me gustaría subrayar, en tanto ilustran algunas de las novedades decisivas que el activismo en torno a vih-sida introdujo entre nuestras prácticas estético-políticas. Por un lado, trabaja una formulación del tiempo del cuerpo o del tiempo biológico como *temporalidad biopolítica*: un tiempo que obedece y se conjuga en torno a la administración y las luchas por el acceso a la medicación y por lo tanto, a las condiciones de persistencia (o no) de los cuerpos. Biología y política se anudan en torno a una temporalidad “gestionada” sobre vidas a proteger —y por lo tanto a “futurizar”— y vidas que se pueden abandonar a una muerte rápida o lenta, pero en todo caso marcadas por una temporalidad terminal. Entonces ese tiempo biológico del cuerpo, el tiempo de la vida y de la muerte, aparece como el terreno mismo de la enunciación política, donde lo que emerge como marco de la subjetivación no es tanto el yo, la clase, la identidad, sino, antes que nada, los *ritmos políticos del vivir y del morir*. *Esos tiempos políticos del bios, la formalización a la vez estética y política de los tiempos del vivir y del morir, son uno de los vectores que el activismo en torno a vih-sida inscribe en la sensibilidad contemporánea.*

Al mismo tiempo, esta escena de “Ashes Action” ilumina también otro aspecto, no menor. Hablar en nombre de las cenizas, arrojar anticipadamente las propias cenizas, es también un acto de *animación* de eso en principio inerte, pasivo, mudo, a-significante, que son las cenizas, los restos, lo que queda después de la muerte. “Hacer hablar” a las cenizas: que la enunciación, el acto de habla, incorpore ese futuro próximo en el que el cuerpo parlante será un resto mudo. Pero por eso mismo, traer ese resto al espacio de lo compartido (o lo compartible), al espacio “entre” cuerpos y entre sujetos que se instituye en la asamblea política. Animar lo inerte, (re)vitalizar lo inorgánico, hacer del resto una *presencia expresiva*: el límite entre lo vivo y lo no-vivo se vuelve allí instancia de disputa y de retrazado. Lo que vive y lo que sobrevive, el espacio y la naturaleza de eso que sobrevive (el sentido incontrolable, vertiginoso, del prefijo “sobre” en “sobrevivencia”)⁷ como terreno de disputa a la vez

⁶ *United in Anger*, minuto 1:17:30 aproximadamente. El documental está disponible [aquí](#).

⁷ Ver, en este sentido, la última entrevista dada por Jacques Derrida antes de su muerte: “La survivance, c’est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le discours que je tiens n’est pas mortifère, au contraire, c’est l’affirmation d’un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n’est pas simplement ce qui reste, c’est la vie la plus intense possible.” *Le monde*, 18/08/2004.

sensorial (capturando la escala del cuerpo en su materialidad, más allá de la “propia” vida, la vida personal) y gráficamente político. Ese es el terreno en el que emerge la figura del *sobreviviente* como figura de subjetivación política: aquel o aquella que, en contextos de precarización —es decir, en contextos donde la reproducción y la continuidad misma de la vida se torna instancia de decisión y *management* político— afirma su presencia en un tiempo que lo excluye, un tiempo que lo quiere borrar: el sobreviviente es el que trae otro tiempo, el que afirma la posibilidad de otro tiempo contra el presente y el futuro (pero también contra el pasado) en el que su existencia es negada. A diferencia de la idea del sobreviviente y de la supervivencia como la vida reducida al mínimo de su mera continuidad biológica, como figura de expropiación y desposesión en los límites de la vida humana o la vida vivible, aquí el sobreviviente aparece como la instancia de una afirmación de otro tiempo y de otras éticas del viviente: de nuevo, el *sobre*, el prefijo, como pregunta y como interrogación. El/la sobreviviente como figura de dislocamiento del tiempo: desde el pasado y desde el futuro.

Estas dos operaciones ilustran un factor central del activismo en torno al vih-sida, que pasa por sus cruces entre estética y política y que será decisivo para futuras intervenciones y activismos en torno a la “vida precaria”: el factor de una *temporalidad* que interrumpe y disloca una administración del vivir y del morir, interrupciones que apuestan, evidentemente, a la continuidad de aquellas vidas abandonadas por un ordenamiento biopolítico específico —que es, sin duda, un sentido clave del sobrevivir— pero también asegura la inscripción de los muertos en el tejido mismo de lo viviente, reclamando la pertenencia comunitaria y la huella misma de aquellos cuerpos que fueron declarados insignificantes. Interrumpir las temporalidades normativas sobre las que se sostienen y se reproducen las distinciones entre vidas a proteger (y por lo tanto, a futurizar, a proyectar hacia el futuro colectivo) y las vidas a abandonar, las que se declaran insignificantes, descartables o destinadas a la eliminación. Esa distinción biopolítica entre vidas a proteger y vidas a abandonar —quizá el núcleo mismo de eso que llamamos “biopoder”— es *fundamentalmente temporal*: se proyecta y se especifica sobre el despliegue de eso que llamamos vida, los tiempos y los ritmos de los cuerpos en su persistencia y su reproducción, y los modos de su memorialización y su presencia póstuma. Esa ecuación entre temporalidad y política hace de los tiempos del viviente su terreno de despliegue: eso lo que Act Up, y los activismos en torno a vih-sida, pusieron en el centro del debate público de modos decisivos para nuestra imaginación política.

Ahora bien, esto acarrea un reordenamiento específico que me interesa subrayar. Dado que si eso que Judith Butler llama *grievability*⁸ es el marco político a partir del cual un cuerpo es reconocido como “una vida”, tanto durante su vida (anticipando la magnitud de su pérdida) como después de su muerte (marcando el hecho de su ausencia y memorializando su existencia), lo que hacen estas intervenciones es dislocar radicalmente esos “marcos de temporalización” de lo viviente (de lo que se reconoce como “una vida”) *a partir de una relevancia y una gravitación creciente, intensificada, de la dimensión biológica y material de los cuerpos*. Los marcos de reconocimiento de “una vida” aquí no son solamente los del nombre propio, la biografía y la autobiografía —esto es, los marcos a través de

⁸ Butler, Judith (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso.

los cuales, clásicamente, se hace inteligible eso que llamamos “persona”; son también los de la historia médica, los del tiempo del virus, los procesos biológicos e inmunológicos, los contagios y las inmunizaciones, y la mirada sobre poblaciones y agenciamientos entre formas humanas y no-humanas: son los tiempos de un *bios* que no coincide con las formas dadas del “yo”.⁹ Y son también los tiempos de las materias de las que están hechos los cuerpos y que persisten después de la muerte del sujeto y retornan en la “animación” política de la movilización colectiva/política, como las cenizas. “Una vida”, entonces, es siempre una multiplicidad abierta que adquiere una nueva visibilidad allí donde lo biológico y lo viviente se vuelve el protagonista político. Lo que emerge allí entonces son configuraciones *heterocrónicas* donde “una vida” está atravesada por una multiplicidad de procesos y secuencias que no se ajustan a una narrativa subjetiva, ni de clase, ni de lo social o lo nacional. *El momento en el que entra en escena el viviente como núcleo de la apuesta política* —el momento biopolítico, o de contestación biopolítica, podríamos decir— *es un momento de dislocación y recomposición radical de los tiempos de los que están hechas la imaginación de “lo social” y “lo personal” y por lo tanto las subjetivaciones y enunciaciones políticas.* “Lo social” y “lo subjetivo” se reformulan bajo la presión de una biología —una existencia biopolítica, podríamos decir— que impone sus ritmos y sus claves; *cambia el relieve, las reglas, las materias, los modos en que producimos subjetividad*: esto es, en que reconocemos algo así como “una vida” allí donde esa vida está atravesada, abierta, constituida por una multiplicidad de procesos vitales y materiales, y hecha de un tejido de relaciones entre cuerpos y tiempos heterogéneos. Ese es, quizá, el efecto sísmico que hoy escuchamos en torno a las luchas de los años 80s y 90s. La crisis y la politización del vih-sida es uno de los nombres de ese “momento” del que somos herederos directos.

Creo en este sentido, que la potencia enorme que se conjuga en torno a la “acción de las cenizas” —las cenizas: eso que no es “casi” nada, eso que está en el límite mismo de la nada— es que ilumina esa temporalidad dislocada, esas heterocronías, esos tiempos discontinuos pero recurrentes que son los de lo viviente en contextos de precarización. Ilumina, dicho de otro modo, esos anudamientos entre precariedad y supervivencia (contestaciones de la precariedad, éticas de la supervivencia) que son el foco de muchas de nuestras políticas, y que pasan, quiero sugerir, fundamentalmente, por la invención de tiempos y de ritmos de los cuerpos en tanto que vivientes.

Una *política de las supervivencias*, más, quizá, que de la memoria (ni, mucho menos, de la herencia como reproducción): ahí pensar los legados de muchas luchas en torno al vih-sida. Una política de las supervivencia en tanto que una política de los tiempos de “una vida” y de lo colectivo como el tejido de un *entre-cuerpos* cuya heterogeneidad y multiplicidad es irreductible a una única narrativa, a un relato singular, a una línea temporal continua y legible como continuidad.

EL POLVO: SU INVITACIÓN

⁹ El documental “*E agora? Lembra-me*”, de Joaquim Pinto (2013), es una investigación muy precisa y abarcadora sobre este desplazamiento entre biología y subjetividad, formalizando esas temporalidades en los límites de lo humano, e indagando otros modos de subjetividad permeados y atravesados por esos tiempos no-biográficos, o excesivos respecto de la (auto)biografía como forma.

La “acción de las cenizas” de Act Up resuena con una multiplicidad de ejemplos de una politización del morir que pasa por una inscripción pública de los restos. Esta inscripción pública del resto resuena con la noción de “contrapúblico” de Michael Warner, cuando habla de “counterpublic forms” que hacen de “an expressive corporeality the material for the elaboration of intimate life among publics of strangers”.¹⁰ Una “corporalidad expresiva”, dice Warner: los contrapúblicos parecen inseparables de modos diferenciales, singulares, de inscribir los cuerpos en lo público — y ,simultáneamente, de *crear públicos* a partir del trabajo expresivo de los cuerpos. Pienso, por ejemplo, en ese poema deslumbrante del portorriqueño Manuel Ramos Otero, incluido en “Invitación al polvo”, de 1991, escrito en las vísperas de su muerte a raíz del sida y publicado póstumamente. Ramos hace del *polvo* del título una especie de nudo a la vez material y político: es el polvo del placer sexual, el del amor (quevediano, obviamente), el del resto corporal, pero también nombra el umbral de una precariedad compartida por los homosexuales, las mujeres, los negros, los trabajadores: dramatiza esa nueva lógica de abandono que llamamos neoliberalismo, y que el sida, en Ramos Otero, habrá de exponer y anticipar con una luz sagital e íntima.

El poema empieza con un protagonista enigmático —el tiempo— para un texto que, a primera vista, habla sobre la persecución del deseo queer:

El tiempo no tiene alma, persigue nuestro camino
son palabras que al oído le robaron toda calma,
nos persigue por el fuego que quiere ver apagado
pero el rostro disfrazado no conoce nuestro juego.

Ese “tiempo” perseguidor es pues el de ese fuego que “quiere ver apagado”: a la vez material y alegórico, el “tiempo” es aquí el de una norma que busca eliminar todo lo que se le opone (“se sueña perseguidor de dos hombres perseguidos”) que resuena con la “crononormatividad” de la que habla Elizabeth Freeman en su reflexión sobre temporalidades queer.¹¹ La cuestión del deseo disidente, de su posibilidad y de su existencia, aquí es inseparable de una reflexión sobre el tiempo —sobre la dimensión política del tiempo, dado que la posibilidad misma del deseo, de su “fuego prometido”, pasa por una figuración de la supervivencia, de lo que insiste, persiste, allí donde “la persecución” parece haberlo hecho desaparecer: en el polvo, en las cenizas.

La persecución nos une aunque también nos señala
nos apunta en cada parque, en cada calle, en cada playa
quiere habitar aposentos y reglamentar lujurias
regalarnos tumbas turbias que nos borren los deseos,
velarnos ojo por ojo, diente por diente arrancarnos
hasta que el miedo de amarnos nos haga amar el olvido

¹⁰ Warner, Michael (2002). *Publics and Counterpublics*. Michigan: Zone Books, p.76.

¹¹ Freeman, Elizabeth, *Time Binds*, Durham, Duke University Press, 2010. Respecto de la cuestión de temporalidad en Ramos Otero, ver Jusino, Cristel, *Balance prepóstumo. Temporalidad queer y literatura latinoamericana, 1983-1993*, tesis doctoral, New York University, 2015, y Zaidenwerg, Ezequiel, “Indecoro, anacronismo, utopía: sobre la poesía de Manuel Ramos Otero”, *Revista Hispánica Moderna* 70.1 (2017), pp. 77-94

y ese fuego prometido no pueda nacer del polvo.

El polvo: ese casi cuerpo, o ya no cuerpo, entre nosotros, entre “cada” cuerpo, entre lo vivo y lo muerto, entre orgánico e inorgánico —porque en Ramos también el polvo es el de la página que se deshace: el polvo como *medium* material que arrastra el hecho mismo de la escritura. El polvo entonces como *sensorium* de una combustión, un pasaje de materias y cuerpos entre la latencia y el despliegue: un ritmo que habita la materia, entre lo material y lo orgánico. Ese ritmo material, esa vibración, es lo que el “tiempo” persigue: el olvido de ese ritmo, la ausencia de toda huella y registro de su existencia es el “sueño” de ese “persecución” que aquí se nombre como “tiempo” —y que, interesadamente, oscila, sin resolverse, entre una *ontología* (el tema clásico del deseo y su caducidad, y el de la muerte como asedio al deseo, que la referencia quevediana al polvo desafía) y una *política*, en esa persecución que busca eliminar el “fuego” de la disidencia sexual y que, como veremos, también alcanza a otras figuras racializadas y marcadas por el género y la clase: un ordenamiento de cuerpos.

Vale la pena, en este sentido, subrayar la resonancia entre el poema y la “acción de las cenizas” de Act Up, dado que aquí el polvo, en el final del poema, es el agente de donde proviene —“nace”— el fuego y la promesa, el fuego del placer (y la promesa de ese encuentro en el placer), pero también ese futuro que es lo prometido. Paradójicamente, lo que aquí desafía al olvido son el “polvo” y el “fuego” —antes que figuras más reconocibles, como la conciencia, el relato, o el archivo. El fuego, que suele asociarse a la extinción de la memoria, de los monumentos y los archivos emerge, junto al “polvo”, como agentes de un retorno y una perpetuación: lo que fractura el presente y abre una relación (un retorno, una supervivencia) con el pasado. Una vez más, el efecto de *animación*: el polvo —eso que pasa en los cuerpos, y lo que queda, lo que cae de los cuerpos (“echarse un polvo”: lo que se “echa”, se eyacula, se descarta: lo que cae, como el cadáver)— es aquí la *latencia* que alberga la posibilidad de la promesa: del otro tiempo. Es ese ritmo de la materia: latencia y despliegue; animación, virtualidad, allí donde parece no haber (casi) nada: en las cenizas. Como las cenizas que el activista arrojaba (“echaba”, podríamos decir) anticipadamente en la acción de Act Up. Esos polvos, esas cenizas, eso casi invisible, lo que se disuelve y parece no tener cuerpo, aquí adquiere la potencia y la posibilidad de un retorno: la potencia de una *supervivencia*, lo que parece desaparecer y sin embargo está ahí y puede retornar, y abre una fisura en las formas dadas del presente (que es siempre una gestión política: un orden de cosas dominante; el “tiempo” de la apertura del poema) para indicar la posibilidad de otra temporalidad que se alberga en los cuerpos y las materias. Política, una vez más, de la supervivencia.

La voz poética dice: “La persecución nos une aunque también nos señala”. ¿Quiénes forman ese “nosotros” perseguido? Los “dos hombres” del comienzo, sin duda. Pero también *un reagrupamiento de cuerpos* que se une *en esta nueva conjunción del tiempo que persigue y de este ritmo de la supervivencia*: un paisaje de sobrevivientes, podríamos decir. El “negro”, contra quien el “carimbo no hay podido con su libertad oscura”; la “mujer” que “edifica en el derrumbe el rostro de su victoria”, el “obrero” cuya “piel sabe la nota de estar vivo y desahuciado”: figuras anónimas, como los “dos hombres”, y ciertamente de factura alegórica (como personajes típicos de un drama

colectivo) que comparten la trama de una ambivalencia: aquella en la que la persecución, el control y la explotación no termina de dominar, incluso en su aparente éxito, un gesto –un resto, podríamos decir– de libertad y exceso. Algo que elude en el cuerpo y el gesto de los dominados por un poder que reúne a estos personajes bajo la luz de una nueva regla: mujeres, negros, obreros, queers. El poema de Ramos Otero ensaya, bajo la consigna del polvo y su temporalidad oculta, el terreno en el que estas figuras habrán de reunirse en ese “nosotros” heterogéneo pero que proyecta un nuevo paisaje social: el de las “vidas precarias” de la sociedad neoliberal, esas vidas que, bajo la luz de nuevas reglas de explotación (los que “pierde[n] la vida amontonando cansancios”) y sus nuevo tiempo, presentan, en el despliegue del poema, aquello que se vuelve irreductible, ingobernable a la persecución. Eso ingobernable, eso irreductible aquí será el polvo: un terreno de resistencia y deseo como supervivencia, que traza un nuevo entre-cuerpos y que se figura en y desde la luz de la experiencia del deseo queer y en contexto histórico de la crisis del vih-sida. Es esta conciencia política (o biopolítica), lo que se articula en el poema de Ramos Otero: lo que en el poema escucha, contra las “palabras que roba[n] toda calma”, en el *rítmo* insistente, irreductible, que sobrevive en los cuerpos e incluso en su materia.

POLÍTICA DE LA SUPERVIVENCIA

En estas *políticas de la supervivencias* y estas poéticas del resto se juegan dos cuestiones que me gustaría al menos formular esquemáticamente. Por un lado, hay, evidentemente, una dimensión específicamente queer, anti normativa, en estos modos de ritualizar la muerte: la que desmonta, disloca la gramática familiarista, reproductivista del ritual fúnebre y lo enlaza a otros modos de lo colectivo, de lo público. Estos muertos, como decía antes, no se dejan codificar en los ritos fúnebres que, en nuestras sociedades, pasan por la exequias religiosas y/o el duelo familiar y social. Y no se dejan codificar, en primer lugar, porque su estatuto como persona, como humano, como otro social, como miembro de la familia había sido puesto en cuestión, cuando no directamente negado, en sus propias vidas. Su muerte, evidentemente, no puede acomodarse a los modos dados: algo allí falla. Y “queer” ha sido uno de los nombres –entre otros– de esa falla –que es, como sabemos, también una apertura, una posibilidad.

Se trata, claramente, en el terreno que Judith Butler explora en la noción misma de “vida precaria”: el del duelo como marco de inteligibilidad de eso que llamamos “persona” (ciudadano, sujeto, etc), y por lo tanto, como dispositivo político que traza distinciones entre cuerpos y vidas y estructura pertenencias colectivas. Allí donde la distinción entre humano y no-humano deja de estar inscrita en las formas de lo natural y lo dado, el duelo opera como uno de los mecanismos que hacen legible una vida como “humana”. Esto es precisamente lo que se problematiza y se moviliza desde estas relaciones queer con el morir: donde se interrogan los mecanismos que, desde el duelo, trazan la distinción entre vidas reconocibles y vidas abandonables que pasa por la norma de género y por la sexualidad, abriendo otras posibilidades del duelo, que se abre hacia vidas abandonadas y a la vez desmonta los mecanismos familiaristas y privatizadores del morir.

Cabe preguntarse en qué medida en estos momentos de reconfiguración y reordenamiento móvil del umbral entre los vivos y los muertos no se producen imágenes de otros modos de la comunidad, sobre todo pensando en eso que señala Jean Luc Nancy: que la comunidad no tiene lugar solamente entre los vivos, entre los “presentes”, sino que la comunidad siempre tiene lugar entre los vivos y los muertos, tiene lugar en ese borde donde el tejido de la vida se deshace y se reinventa.¹² La comunidad “pasa” por ese umbral móvil, que todo el tiempo debe ser reinventado entre vivos y muertos. Allí se conjuga otra forma de *exposición de los cuerpos*: esa materialización de ritmos y vibraciones entre los cuerpos, vivos y muertos, en los que, y sigo con Nancy, se teje lo común, la posibilidad misma de lo común. Me pregunto, entonces, en qué medida estos modos del duelo queer —en sus reinvenções a partir de las luchas alrededor del vih-sida, estas maneras de inscribir los cuerpos allí donde el ritual normativo falla justamente porque falla la gramática heteronormativa— ponen en juego un reordenamiento de lo sensible que pasa por esas supervivencias, esos actos antinormativos, materiales, directos, de relación con eso muertos que hacemos parte del “nosotros”.

Esto remite al segundo punto que quisiera subrayar, y que tiene que ver eso que llamamos, de modos siempre tan inestables y un poco sospechosos, “biopolítica”, y que estas intervenciones estético-políticas en torno al vih-sida ilumina de un modo singular. Dado que estas políticas de la supervivencia tensan las construcciones a la vez de la noción misma de “bios”, de “vida” y de viviente. Porque lo que estas supervivencias, esta “sobrevida” de estos restos corporales, pone radicalmente en cuestión (y “en acto”, digamos) los modos en que nuestras sociedades trazan la distinción, decisiva para todo orden político, entre la vida y la muerte —o mejor dicho, los modos en que nuestras sociedades quieren aislar, inmunizar, la vida de la muerte, demarcar con absoluta nitidez y de modo unívoco el límite y los tiempos de la “Vida” y de esa muerte que la amenaza (en sus múltiples encarnaciones: el cadáver, el muerto-vivo, la falsa vida, la vida que no merece ser vivida, etc etc). Contra esa demarcación “autoinmunitaria” (Esposito), estas políticas de las supervivencias movilizan el umbral entre lo vivo y lo muerto, y desde allí tensan/movilizan los modos y los marcos a través de los cuales algo así como “una vida” se hace inteligible para nosotros —esto es, los límites de lo que llamamos “viviente” por fuera de las figuras del organismo y lo orgánico, situándolo más bien en esos espacios de relación, de contaminación, de pasaje y de vibración recíproca *entre* cuerpos y ese *entre* materias y los tiempos que los componen: en *tejidos precarios de interdependencia vital*. Se trata de interrogar el límite entre vivo y muerto para encontrar, a la vez, cierta continuidad de la materia pero también para explorar otros modos de relación con lo muerto, en los que la *latencia* y la *heterocronía* emergen como dimensión clave.

Y por otro lado, en estas supervivencias se trata de hacer resonar la vida con eso que llega desde eso inerte, esa no-vida, esas líneas fósiles, minerales, desde ese otro tiempo que interrumpe y disloca las formas de la vida presente a sí misma, continua a sí misma, y nos abre a una pedagogía de lo sensible en la que el viviente, lo viviente, es esa *arquitectura inestable de tiempos múltiples*, donde las supervivencias se revuelven no sólo en un saber sobre el pasado, sino la *posibilidad misma de otro*

¹² Nancy, Jean-Luc (1990). *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.

tiempo. Entonces, en estas políticas de la supervivencia se ponen en juego modos de hacer inteligible el viviente que contestan las construcciones normativas de la vida en tanto que centradas en lo orgánico, en la reproducción, en la propiedad, que son las gramáticas que hacen reconocible para nosotros una vida como vida humana. Creo que en estas políticas de supervivencia se juega otro modo de trazar el tema de la vida, otros “marcos”, como dice Butler, para hacer inteligible qué entendemos por vida, por viviente, por lazos de interdependencia vital. Paradójicamente (o quizá no tanto), esa posibilidad viene dada desde lo inorgánico, desde lo muerto, desde las latencias de esos restos, de esos “polvos”, como escribe Ramos Otero.

Allí, entonces, cabe preguntarse si para poder pensar otros “marcos de inteligibilidad” de eso que reconocemos como un sujeto, una persona o “una vida”, no necesitamos repensar de otro modo la categoría y la noción misma de vida, y los anudamientos entre ese bios y lo político. Si, dicho de otro modo, no tenemos que pensar concepciones de lo viviente que no coincidan con las matrices autoinmunitarias, organicistas, biologistas que la noción de “vida” tiene entre nosotros, y que modela tantos imaginarios políticos y de sujeto. Porque lo que estas luchas de Act Up ayudaron a diseñar un terreno material –estético– que es inmediatamente político: el que pone en el centro de la contestación el umbral entre la vida y la muerte, o mejor dicho, que disputa los modos de materializar, de hacer ver y de hacer sentir, ese umbral entre el vivir y el morir, en sociedades como las nuestras en las que el límite entre la vida y la muerte está lejos de ser una evidencia natural, dada, sino que, por el contrario, es el terreno de una indeterminación, de una ambivalencia y de una desestabilización y por lo tanto, un terreno primordialmente político –de decisión, de gestión, de disputa y contestación. Y eso es lo que estas supervivencias, estos modos de dislocar la relación entre el vivir y el morir ponen a la vez en escena y en evidencia: una interpelación que hace de la temporalidad el núcleo donde vida y viviente se vuelven el terreno de lo político.

BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, Judith (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso.
- BUTLER, Judith (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- FREEMAN, Elizabeth (2010). *Time Binds*. Durham: Duke University Press.
- JUSINO, Cristel. “Barroco prepóstumo: cuerpo y temporalidad en Néstor Perlongher y Severo Sarduy”, *Estudios de Teoría Literaria Revista digital: artes, letras y humanidades* 4 8 (2015) Facultad de Humanidades / UNMDP, ISSN 2313-9676.
- JUSINO, Cristel (2015). *Balance prepóstumo. Temporalidad queer y literatura latinoamericana, 1983-1993*, tesis doctoral, New York University.
- LEVINE, Debra, “[How to Do Things with Dead Bodies](#)”. *e-misférica* 6.1 (2009), New York University.
- NANCY, Jean-Luc (1990). *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- POGUE HARRISON, Robert (2003). *The Dominion of the Dead*. Chicago: University of Chicago Press.
- WARNER, Michael (2002). *Publics and Counterpublics*. Michigan: Zone Books.
- ZAIDENWERC, Ezequiel. “Indecoro, anacronismo, utopía: sobre la poesía de Manuel Ramos Otero”. *Revista Hispánica Moderna* 70.1 (2017):77-94.