

Politicización del desecho: Tránsitos políticos de lo abyecto en la racionalidad neoliberal

Politicization of Waste: Political Transits of the Abject in Neoliberal Rationality

Por: Wilson Andrés Amariles Villegas¹ Mauricio Bedoya-Hernández² & Mauricio Arango-Tobón³

1. Psicólogo, Magíster en Psicología. Docente Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Grupo de investigación de Psicología, Sociedad y Subjetividades. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5610-3450> Contacto: amariles.andres@gmail.com
2. Doctor en Ciencias Sociales. Docente investigador, Universidad de Antioquia, Facultad de ciencias sociales y humanas. Grupo de investigación de Psicología, Sociedad y Subjetividades. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9654-9393> Contacto: mauricio.bedoya@udea.edu.co
3. Psicólogo, Magíster en Psicología. Docente investigador, Universidad de Antioquia, Facultad de ciencias sociales y humanas. Grupo de investigación de Psicología, Sociedad y Subjetividades. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3304-8516> Contacto: malexander.arango@udea.edu.co

OPEN ACCESS



Copyright: © 2022 Revista El Ágora USB.

La Revista El Ágora USB proporciona acceso abierto a todos sus contenidos bajo los términos de la licencia [creativecommons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Atribución–NoComercial–SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Tipo de artículo: Reflexión

Recibido: noviembre de 2020

Revisado: febrero de 2021

Aceptado: abril de 2021

Doi: 10.21500/16578031.4672

Citar así:

Amariles Villegas, W. A., Bedoya-Hernández, M. & Arango-Tobón, M. (2022). Politización del desecho: Tránsitos políticos de lo abyecto en la racionalidad neoliberal. *El Ágora USB*, 22(2), 768-787.
Doi: 10.21500/16578031.4672

Resumen

Si queremos reconstruir la política y resistirnos a ser gobernados de esta forma por el neoliberalismo, hemos de reconocer nuestra condición precaria, nuestra finitud e, inevitablemente, la necesidad que tenemos de los otros para poder sobrevivir. La salida, en consonancia con lo propuesto por Butler, es una política de alianzas que haga frente a la lógica individualizadora contemporánea que inculca la idea de que existen vidas que importan más que otras y que, por tanto, son más dignas de ser vividas y lloradas.

Palabras clave: Neoliberalismo; Sujetos; Individuos; Abyecto; Desecho social.

Abstract

If we want to reconstruct politics and resist being governed by neoliberalism, in this way, we must recognize our precarious condition, our finitude and, inevitably, the need we have for others in order to survive. The way out, in line with Butler's proposal, is a policy of alliances, which confronts the contemporary individualizing logic that inoculates the idea that there are lives that matter more than others and that, therefore, they are worthier of being lived and mourned.

Keyword: Neoliberalism; Subjects; Individuals; Abject; and Social Waste.

Introducción

El lugar del otro en la racionalidad neoliberal

En las últimas décadas, un considerable número de académicos e investigadores de las ciencias sociales y humanas han señalado que nuestra época se caracteriza por la inestabilidad social, la inseguridad, la caída de los ideales, la ruptura de las comunidades y una imposibilidad generalizada para reconocer al otro como alteridad. En sus últimos trabajos, [Laval y Dardot \(2013, 2015, 2017\)](#) han señalado que el núcleo de este nuevo ordenamiento social es el establecimiento del neoliberalismo como una forma de gobierno que orienta y organiza de los modos de vida y las subjetividades contemporáneas, atravesando todas las dimensiones de la existencia y orientando sutil y eficazmente la conducta de los hombres.

Esta elaboración implica una consideración del neoliberalismo como un discurso hegemónico que va más allá de un sistema económico en el que el intervencionismo del Estado es puesto en cuestión en función de la libertad de mercado. Entendemos el neoliberalismo como una racionalidad, es decir como una forma de gobierno de la vida económica, cultural, social e individual que orienta las maneras en las que se establecen los vínculos sociales y se despliega la subjetividad ([Laval y Dardot, 2013](#)). Según [Castro-Gómez \(2010\)](#), una racionalidad funciona en la medida en que puede articular prácticas concretas alrededor de un cierto discurso. Esta característica de red de la racionalidad, es lo que dificulta el escape de la misma, pues sus articulaciones y alcances son tan precisos que difícilmente se puede estar por fuera de ella. Uno de los propósitos de las racionalidades, principalmente de las racionalidades políticas, tiene que ver con “gobernar consiste en conducir conductas” ([Foucault, 2001, p. 235](#)); es decir, en realizar acciones orientadas a las conductas de los otros, y el gobierno de sí tiene que ver con las relaciones que se establecen consigo mismo, a partir de la dominación y la orientación de los propios placeres o deseos.

En su empeño por delimitar esta racionalidad y establecer las discontinuidades respecto del liberalismo clásico, [Laval y Dardot \(2013\)](#) sostienen que el neoliberalismo, por una parte, ya no concibe al mercado como una realidad dada, sino como una construcción que precisa de la intervención del Estado y la implantación de un sistema legal específico. Por otra parte, en vez de considerar que el intercambio y el consumo son el eje que la define, esta racionalidad promueve la competencia al rango de núcleo de la práctica gubernamental. Además, al Estado le es exigido que funcione como una empresa y que compita. Y finalmente, la norma de la competencia va más allá de la práctica industrial y comercial para insertarse en la manera de vivir de cada sujeto. Así, define la relación que éste establece consigo mismo y con los otros.

De esta manera, el neoliberalismo constituye una forma de ser y de pensar ([Bedoya, 2018](#)) en la que cada sujeto se torna “individuo-empresa” ([Laval y Dardot, 2013, p.384](#)) y es llevado a conducirse como emprendedor (empresario de sí), pues “la empresa es promovida a la categoría de modelo de subjetivación: cada cual es una empresa a gestionar y un capital que hay que hacer fructificar” (p. 385). Entonces, el *empresario de sí*, emprendedor y autogestor, es la forma de subjetivación propia del neoliberalismo ([Laval y Dardot, 2013](#)) haciendo que todos los aspectos de la vida privada y pública tomen el estatuto de variables

económicas y, por ello, el sujeto debe estar en continua actitud formativa, actualizando sus recursos individuales para poder responder a las demandas y transformaciones del mercado. Esta permanente gestión de sí que implica el neoliberalismo desata una suerte de fanatismo sobre el yo en el que la autoexigencia es un componente determinante (Han, 2014). El sujeto se tiraniza a sí mismo con ideales siempre inalcanzables de producción y rendimiento. Tal empresa, la del trabajo sobre sí, no puede sino estar condenada al fracaso por su carácter casi infinito, cuya expresión más notoria en las sociedades contemporáneas es el cansancio y el hastío.

Al desplegarse una existencia pensada en los principios operativos de la empresa, el sujeto se dirige al mundo como un conglomerado de deseos, experiencias, y necesidades particulares que están destinados a realizarse a través del consumo, deteriorando la figura del par, de la alteridad cooperadora, en tanto el otro aparece esencialmente como competencia, rival financiero y obstáculo para el alcance de los propios objetivos. Esto se debe a que, con su advenimiento, el neoliberalismo plantea inicialmente una desregulación de las formas de empleo, que acaba progresivamente con la realidad del trabajo indefinido, haciendo sentir amenazado y vulnerable al ciudadano varón, que representa en ese contexto el sostén económico de la familia estable prototípica. La inseguridad ocupa un lugar privilegiado en el discurso neoliberal como condición ontológica de los individuos (Lorey, 2016). Esta se caracteriza por una impresión permanente de perplejidad, exposición al peligro, amenaza, constricción y predominio de la contingencia y lo incalculable, como cualidades que definen la existencia. Tal situación, la de incertidumbre permanente, configura una superficie de emergencia de un tipo de subjetividades que se relacionan de manera particularmente tensa con el presente, pues este se cifra en la posibilidad continua de que *algo* ocurra. Más allá de la ambigüedad de esas posibles amenazas, y de su anclaje al mundo real, el neoliberalismo maximiza discursos fantasmales sobre posibles riesgos que tienen como finalidad, entre otras, ser un mecanismo de control social y de observación permanente.

Esta sensación de constante incertidumbre, genera lo que desde Bauman (2012) podría pensarse como *subjetividades líquidas*, en tanto ya no se configuran los modos de vida teniendo como base a las instituciones, comunidades o vínculos estables como la familia, el trabajo o la nación, sino que se caracterizan por configurarse en relaciones en las que el otro aparece cada vez más difuso, lejano, ajeno a la propia experiencia, vinculado a través de lo que hemos llamado *transacciones relacionales* efímeras, en tanto cada cual representa y busca sus propios objetivos y finalidades y el otro es usado como objeto intercambiable y desechable que cumple la finalidad de ayudar a satisfacer los propios deseos. En este orden de ideas, proponemos que en el neoliberalismo el otro es construido a partir de alguna de las siguientes consideraciones: *el otro como socio*, *el otro como competencia* y *el otro como desecho*. Incluso podríamos avanzar la idea de un *no-otro*; una suerte de alteridad reificada reducida a valores exclusivamente productivos. Tal borramiento de la alteridad es una conquista de la racionalidad neoliberal, pues desdibuja la complejidad de las relaciones humanas convirtiéndolas todas en una práctica competitiva. Habría que hablar, entonces, de que el neoliberalismo funciona como una profilaxis del otro, y es efectiva en la medida en que permite deconstruir al otro bajo un prisma de la productividad, el rendimiento y la maximización del beneficio.

Al concebir al *otro como socio*, el sentido de otredad es construido de forma operativa, como medio para la consecución de un fin: el propio rendimiento gracias y a pesar del otro. Socio es aquel que se compromete a aportar con sus acciones para aumentar el capital de una sociedad. Generalmente, las relaciones con los socios están mediatizadas por un contrato, recurso que mitiga los riesgos propios de la contingencia, y posibilita una gestión calculada de las interacciones que allí se establecen. Fenómenos contemporáneos como el trabajo por prestación de servicios, el *free lance*, el teletrabajo, y en otras dimensiones de la vida, las relaciones amorosas por internet, el *sexting*, el uso incesante de los *gadgets* como mediadores en las conversaciones, la “gestión de las emociones y las relaciones” en algunas formas de vínculo amoroso emergente, entre otros, dan cuenta de cómo ante la inseguridad constante que resulta del encuentro con el otro, se crean *simuladores de otredad*, dispositivos, estrategias, técnicas y prácticas que posibilitan la creación de contratos en las formas de lazo social, construyen el otro como socio y crean la ilusión de que permanece un vínculo en el que está presente una relación de alteridad, pero que realmente perpetua la individualidad al recortar las distancias, el compromiso y el encuentro, manteniendo encerrado al sujeto en una relación de rendimiento/goce consigo mismo.

Christian Laval y Pierre Dardot, en *La nueva razón del mundo* (2013), plantean que el dispositivo central de la forma de gobierno neoliberal es el dispositivo rendimiento/goce. El neosujeto es conducido a vivir bajo la égida de la ilimitación del rendimiento, la productividad y el deseo. No ponerle dique al deseo y suponer que puede rendir sinfín es la marca del sujeto neoliberal.

Esto posibilita la consolidación de “comunidades de trabajo” (Laval y Dardot, 2013, p. 333), que articulan estratégicamente el deseo de realización de los individuos, su bienestar material, el éxito comercial y la prosperidad general de la población.

No obstante, esta forma de vinculación, atravesada y sostenida por el contrato empresarial, despliega al mismo tiempo un escenario en el que la noción de comunidad pierde validez por fuera de la esfera de la sociedad empresarial, y se configura un espacio de competición en el que se construye otra dimensión de la alteridad: *el otro como competencia*. La racionalidad neoliberal impone una ética del emprendedor (Laval y Dardot, 2013) que desarrolla una serie de técnicas de gestión de sí mismo en las que el otro no aparece como alteridad: evaluación, proyecto, normalización de los procedimientos, descentralización, asumiendo enteramente la responsabilidad ante los posibles fracasos.

Judith Butler (2010) coincide en señalar que actualmente los Estados proponen una nueva concepción de responsabilidad, denominada *responsabilización*, término que plantea que los individuos no deben contar con el Estado o con los otros ciudadanos para garantizar que sus derechos al refugio, la alimentación, la educación, la protección y el trabajo sean cubiertos, sino que deben ser ellos mismos quienes garanticen que sus cuerpos y sus vidas permanezcan seguros y puedan subsistir. Esto es, una producción de individuos autosuficientes, donde se borran las redes sociales de interdependencia y se ponen los cuerpos en un lugar imposible de sostenimiento y determinación de sí mismos.

Estas formas de gobierno, en la que hay una aparente desaparición o ausencia del Estado, solo aparente, se ha nombrado como gobernanza. Según Wendy Brown “El neoliberalismo contemporáneo es impensable sin la gobernanza” (2016, p. 162). Es decir, la manera como el Estado progresivamente se ha desvinculado de sus responsabilidades históricas en relación con los individuos, los ciudadanos y la sociedad, es la base de la práctica neoliberal. Los efectos más notorios de la gobernanza son el debilitamiento de la democracia como mecanismo de participación ciudadana, no solamente en términos de acciones electorales, sino también como forma de interacción social y política. Este descentramiento del Estado (Brown, 2016) es el envés de la *responsabilización* que plantea Butler. Por un lado, el Estado asume formas hiperflexibles de gobierno funcionando como una empresa cualquiera y, por otro lado, el sujeto, entonces, debe hacerse responsable de proveerse las condiciones necesarias para una vida digna.

Este principio de *responsabilización*, solo puede ser entendido en términos de su historicidad. Es decir, se lo debe entender como la cima de una peregrinación económica, política y social en la que el individuo fue puesto desde principios del siglo XIX, con la emergencia del liberalismo, en la que era conminado a ser responsable de sí mismo y labrarse su camino a base de esfuerzo y trabajo. La autoexigencia, el autodisciplinamiento, y la autogestión ocupan el lugar de conductas virtuosas, llevando al sujeto a afrontar la inseguridad a través de su propio rendimiento, generando afectaciones significativas como estrés, depresión o apatía, sin que esto genere una pregunta en el sujeto por la implicación que este tiene en la vida de los otros, y como la vida de los otros está implicada en la propia existencia.

Finalmente, en este escenario se configura una tercera forma en la que se construye al otro cuando este ya no puede ser considerado como socio o como competencia, cuando no cuenta con las posibilidades de autogestión para hacer de sí mismo un proyecto empresarial o cuando decide no insertarse en estas formas de hacer lazo social. En esta dimensión aparece la construcción del *otro como desecho*.

Byung-Chul Han (2017) sostiene que la racionalidad neoliberal crea unas formas de existencia en las que la negatividad del otro solo deja paso a la positividad de lo igual. Lo distinto, lo otro, que en este caso podríamos considerar como aquello que no puede ni desea desenvolverse como proyecto empresarial, es expulsado de las posibilidades de aparición y construido como desecho. ¿Qué es lo igual en el discurso neoliberal? El *otro como socio* y el *otro como competencia* dan cuenta de sujetos que abrazan la ética de la autogestión como modo de vida y consigna de relacionamiento. Incluso cuando hay competencia, hay igualdad en las técnicas de gestión que estos sujetos competidores utilizan para moldear su subjetividad y habitar el mundo.

La hegemonía violenta de lo igual explota y excluye arbitrariamente a aquellos que son contruidos como desecho: las personas que se asumen enemigas del sistema o las que no cuentan con los medios o los recursos que les permitan estar aptas para tal. Esto produce, de acuerdo con Han (2017), inseguridades sociales, desesperación y un futuro sin perspectivas que generan fenómenos sociales como terrorismo, xenofobia y distintas manifestaciones

de la exclusión social. Consideramos entonces que esta tercera forma de construcción de otredad en el neoliberalismo, *el otro como desecho*, corresponde a un proceso social de producción de abyección. En esta dimensión de la otredad neoliberal, algunas corporalidades —y las subjetividades que allí se despliegan— son expulsadas del ordenamiento social al no incluirse en la lógica de lo igual que sostiene el proyecto neoliberal. Nuestra hipótesis es que en esta construcción de abyecciones se generan puntos de fuga a través de los cuales pueden desplegarse deslizamientos éticos que les permita hacer y usar su posición abyecta como una forma de resistencia ante la racionalidad hegemónica y crear modos de vida otros que se escapen a este ordenamiento.

Metodología

El método usado en la presente investigación fue el histórico-crítico, de orientación foucaultiana. Cuando Foucault se aproxima al texto a la lectura de Kant acerca de la Ilustración, se da cuenta que este autor hace una analítica de la actualidad, interrogándola como acontecimiento. A esto lo denomina *Michel Foucault ontología del presente* (1994). En este sentido, la actualidad se convierte en fuente de problematización (2009). Esto significa que “el discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para [primero] encontrar en ella su lugar propio; segundo, decir su sentido, y tercero, designar y especificar el modo de acción, el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad” (p.30). Para *Dreyfus y Rabinow* (2001) esta ontología del presente está justamente, emparentada con la labor genealógica y, por lo tanto, se pregunta por lo que somos hoy, los regímenes de verdad y normativos que buscan conducir nuestra conducta.

Dentro de este contexto, la ruta metodológica partió de hacer un diagnóstico de nuestro presente, específicamente alrededor del problema de la manera como el neoliberalismo enfrenta la otredad, aquello que se escapa a su racionalidad de gobierno. Esto nos permitió hacer una problematización de lo abyecto en el mundo contemporáneo, reconociendo el uso que el neoliberalismo hace de éste. Además, de la mano Judith Butler y otros autores que han avanzado su trabajo alrededor de la vulnerabilidad del vivir y la condición precaria de lo viviente nos adentramos en formas nuevas de concebir lo abyecto para, finalmente, proponer que esta noción tiene un potencial político que se constituye en fuente de prácticas resistenciales en relación con el neoliberalismo.

En este trabajo hemos adoptados los tres movimientos metodológicos que había realizado Michel Foucault: en vez de pensar el poder como algo negativo, lo abordamos desde la noción de gobierno; en vez del saber como concepto general lo atendimos desde los sistemas veridiccionales del neoliberalismo y, por último, no estudiamos el problema del sujeto, sino el de las formas de subjetivación promovidas por el neoliberalismo y aquellas que pueden emerger de las resistencias a esta racionalidad. Las fuentes que nutrieron nuestro estudio fueron autores y textos que nos permitieron desarrollar una postura histórico-crítica en relación con el problema investigado.

Politizar lo abyecto: resistir desde la expulsión

Como lo plantea [Kristeva \(1987\)](#), la abyección es un proceso psíquico que consiste en la expulsión de objetos que no pertenecen al cuerpo y que son considerados como socialmente desagradables.

Esta acción es necesaria para la formación de la identidad ya que el niño aprende especularmente, gracias a la orientación de sus cuidadores, que existen algunos comportamientos, prácticas y objetos que deben ser separados de sí en tanto constituyen sustancias sucias y desagradables, y no objetos de placer.

El proceso psíquico de *abjectar* posibilita una distinción entre lo que está adentro y lo que está afuera del cuerpo, marca y delimita una superficie sobre la piel y posibilita extraer del cuerpo del sujeto aquellas sustancias que recuerdan la cercanía con la bestialidad presente en cada existencia, aquello que socialmente puede ser considerado como *no-humano*. De esta manera, al acercarse al problema de la construcción intersubjetiva de lo humano como categoría, [Kristeva \(1987\)](#) amplía la cuestión de lo abyecto, considerándolo no solo como un mecanismo psíquico que posibilita la configuración de la subjetividad, sino también como un proceso social que consiste en la expulsión de ciertos sujetos, corporalidades o modos de vida que resultan perturbadores en tanto son “aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas” (p. 11).

Nos preguntaremos por el lugar de las subjetividades abyectas en el proceso social y por las posibilidades que de ellas se desprenden al considerar la cuestión de aquellos sujetos que son abyectizados por un discurso social o régimen de poder.

Esta forma de abordar lo abyecto implica reconocer que, si bien el presente produce de manera múltiple y continua subjetividades abyectas, esta no es una característica histórica específica del presente. Es necesario indicar que en la base de la modernidad hay un proyecto de exclusión del que diversos autores han dado cuenta ([Bauman, 2005](#); [Foucault, 2006](#); [Castel, 2013](#)). Esa exclusión es movilizadora por mecanismos de división social que rápidamente permitieron dotar a individuos o grupos específicos de características particulares. La modernidad afina, entonces, un discurso de exclusión y diferenciación que funciona de manera eficiente.

La división más simple va a ser el nosotros/ellos. Esta simplista dicotomía carga sobre sí con una larga historia de violencias y luchas. Con relación a ella se han erigido los regímenes más brutales. Este funcionamiento dicotómico es una máquina de homogenizar que transforma todo lo que hay en un nosotros o un ellos. Bauman reflexionaba sobre el *ellos* como el material residual de lo social “*Ellos* siempre son demasiados. «Ellos» son los tipos de los que debería haber menos o, mejor aún, absolutamente ninguno. Y nosotros nunca somos suficientes. «Nosotros» somos la gente que tendría que abundar más” ([Bauman, 2005, p. 51](#)). Dicho de manera simple: *ellos* son la materialización más burda y primitiva de los miedos modernos que están anclados a ideales de progreso, esfuerzo, tenacidad, perseverancia, que se materializan en la propiedad privada como la marca de diferenciación definitiva entre el

nosotros/ellos. De *los que tienen y los que no tienen* (Milanovic, 2012). No hay lugar donde la modernidad no pueda construir un otro.

Así, es precisamente la ambigüedad de la modernidad entre universalismo y diferencia la que impone un régimen de constitución de otros, nombrado también, agudamente por Lorey (2016), como *othering*. Esta tensión irresoluta de la modernidad es decisiva para la construcción de discursos sobre otros marginales o abyectos. Ubicamos los procesos de abyección como una consecuencia de la modernidad, pero entendemos que en el mundo contemporáneo tales discursos se complejizan y se radicalizan por efectos de fenómenos históricos como la economización de la vida, la caída de las sociedades de bienestar, en los privilegiados lugares donde pudieron existir; y, finalmente, por procesos políticos de distribución desigual de la vulnerabilidad.

Asumimos, entonces, para los procesos de abyección, una doble entrada histórica: en el pasado, como resultado de discursos propios de la modernidad y, en el presente, como efectos de una racionalidad fuertemente arraigada a fenómenos como la productividad y el rendimiento. La doble entrada histórica que proponemos nos permite situarnos simultáneamente en dos lugares distintos, el pasado y el presente, abordados como superficies de aparición y de materialización discursos y prácticas sobre lo abyecto. Estas dos posiciones nos permiten construir una narrativa histórica sobre lo abyecto y algunos de sus contornos.

Butler (2008) entiende lo abyecto como un proceso social en el que, a través de relaciones de poder y restricciones normativas, se genera la construcción de corporalidades que son expulsadas del ámbito de lo posible y que se constituyen como existencias ininteligibles, impensables e invivibles. Ahora, si el proceso de la abyección psíquica tiene como función la constitución de la subjetividad a través de la expulsión de aquello que resulta repugnante (Kristeva, 1987), proponemos que la abyección social, por su parte, tiene como propósito construir un campo de ubicación específica en el que se localicen estos otros cuerpos ininteligibles y, desde allí, establezcan y mantengan el ámbito de lo normativo y lo normal de determinado régimen discursivo.

La agonística de lo-mismo y lo-otro

Los distintos discursos hegemónicos que se despliegan en una sociedad aparecen y se sostienen con apariencia de completitud y totalidad, evitando exponer las posibles fisuras y puntos de quiebre que se producen como consecuencias de las relaciones, acciones y prácticas no normativas que se generan alrededor y al interior de estos y que pueden poner en entredicho su legitimidad. Los discursos hegemónicos necesitan producir existencias y cuerpos abyectos para poder sostenerse y fortalecer la legitimidad de los sujetos prototípicos que reconocen.

Tal como señala Rauber (2016) las hegemonías dominantes no son discursos estáticos e inmutables, sino que existen como procesos vivos, en constante movimiento. La impostura de un discurso hegemónico genera una serie de interacciones que se despliegan a partir de los sujetos prototípicos que construye, pero también desde las formas de aparición que

logran tener aquellos que son considerados como subordinados y que pueden presentarse como dominados o rebeldes. La aparición de estas *existencias otras* ponen en entredicho la pretendida solidez de las hegemonías, haciendo tambalear sus supuestos y generando fisuras a través de los cuales pueden desplegarse otras formas de habitar el mundo.

Por ello, para protegerse de su propia vulnerabilidad constitutiva, los discursos hegemónicos generan procesos de exclusión sobre ciertas vidas que dejan de ser consideradas dentro del ámbito de lo humano y las marca como existencias abyectas, permitiendo y validando las violencias que se apliquen sobre ellas, y buscando reincorporarlas luego al ordenamiento social a partir de las lógicas que definen su racionalidad.

La vulnerabilidad, pensada en términos de factibilidad de destrucción de la propia vida, angustia a los sujetos, a los colectivos sociales y a los discursos hegemónicos que generan ordenamientos del mundo.

A nuestra manera de ver, una serie de acciones son llevadas a cabo por parte de los agentes de gobierno con el fin de producir al otro como desecho. Estas acciones están íntimamente relacionadas con la construcción de existencias abyectas a partir de la concepción de la vulnerabilidad:

(1) Los agentes de gobierno generan discursos sobre la vulnerabilidad humana para administrar las interacciones de los sujetos a partir de las ideas de riesgo y protección que se despliegan en el contexto. Aquí vemos una estrategia que reduce la vulnerabilidad al riesgo. Este problema no es menor. Cada individuo es vulnerable, pues tiene un cuerpo que puede enfermar o ser dañado. A la vulnerabilidad se la enfrenta yendo hacia afuera, buscando al otro y a lo-otro. En cambio, el riesgo proviene del afuera, es decir, un individuo está en riesgo porque vive en unas circunstancias sociales que aumentan su vulnerabilidad. Al riesgo se lo enfrenta mediante la protección frente al otro y frente a lo-otro. El riesgo, pensado de esta manera, se despliega en un campo de lo imaginario y se articula, asimismo, a una relación con el tiempo. Al discurso del riesgo le es inherente una maximización de sus consecuencias y efectos que solamente pueden ser pensados en términos del futuro. El riesgo, como relación con el afuera, es una sensación de permanente de zozobra poco definida. Es decir, hay una pluralidad de objetos en torno a los cuales el riesgo es pensado y a los cuales se puede materializar. El riesgo no se relaciona con un objeto claramente definido, sino con una imagen borrosa de la que solo es posible ver sus contornos en la distancia. Esto es, en el tiempo. Aludimos, entonces, a una transformación de la vulnerabilidad-adentro al riesgo-afuera, que se constituye, principalmente, como una experiencia del tiempo con relación al futuro.

(2) Como corolario de lo anterior, algunas vidas pueden verse más vulnerabilizadas que otras, pues los discursos hegemónicos distribuyen arbitrariamente la vulnerabilidad de los hombres en una sociedad (Butler, 2009) haciendo que algunas corporalidades se encuentren más expuestas que otros al daño, la violencia y la eliminación. Es bajo esta lógica como los Estados construyen imperativos de reconocimiento

visiblemente distorsionados de lo-otro. Los discursos hegemónicos disponen, políticamente, las piezas de la exclusión y la marginalidad como práctica social. Desde esta perspectiva, asumimos una intencionalidad y direccionalidad de tales discursos como técnicas cuidadosamente diseñadas para otorgar la vulnerabilidad de una manera diferencial. Es solamente sobre este valor diferencial sobre el que se pueden instituir unos marcos del reconocimiento (Butler, 2009), que como todo marco siempre deja algo por fuera. Cuando caracterizamos tales discursos hegemónicos como arbitrarios consideramos pertinente hacer a una aclaración respecto a esta noción. Estos discursos son el resultado esperable de una racionalidad económica y política que construye sociedad a partir de fragmentación de la misma. Desde ese punto de vista nada tiene de arbitrarios, pues son la materialización de la racionalidad contemporánea que los moviliza. Sin embargo, son arbitrarios dado que imponen regímenes diferenciales sobre el valor de las vidas, construyendo discursos que trascienden la vulnerabilidad de los cuerpos, compartida por todos, y la disponen geopolíticamente. La arbitrariedad es el signo de la destrucción de la política en el presente, al menos en su expresión de deliberación tradicional, cuya consecuencia más evidente es la asignación del valor diferencial a algunas vidas.

(3) Los agentes de gobierno, y las subjetividades prototípicas que producen, reconocen la vulnerabilidad en los-otros como un modo de tramitar y administrar estratégicamente la propia vulnerabilidad. Esta vulnerabilidad se ha transformado en la vara medirnos a nosotros mismos. Esta suerte de imagen especular que es devuelta por los marginados, invisibilizados y precarios, es el triunfo de un proceso histórico de constitución de lo-otro. Es decir, esa producción discursiva y otorgamiento de la vulnerabilidad, iniciada, como ya indicamos, en la modernidad, hoy nos devuelve una imagen de esos otros estabilizada y arraigada culturalmente. En otras palabras, naturalizada. Esto es importante destacarlo, pues dicha estabilización sugiere que el efecto de los discursos, mediante los que creamos como vulnerables a los otros, funcionan como una realidad. De allí que las subjetividades prototípicas se relacionen con esos otros, o con la productividad discursiva sobre los otros, con la irreflexividad propia de una construcción política y social fijada históricamente y enraizada en prácticas de desdén y desprecio hacía algunas vidas. La especularidad de estas imágenes son un principio básico de la economía de la propia vulnerabilidad. A través de esta idea se puede evidenciar un vestigio de la relevancia de la intersubjetividad para cimentar ejercicio de autoreconocimiento. Bien es cierto que en este caso dicha relación intersubjetiva se da desde la negatividad, es decir, por la asunción de valores inferiores de los otros. La estructura que moviliza una determinada gestión de lo propio, en este caso como vulnerabilidad, es indisociable de la manera en que nos relacionamos con la vulnerabilidad de los otros.

(4) Finalmente, la práctica sistemática de exclusión de los vulnerables se realiza con dos fines estratégicos: por una parte, el afianzamiento de un territorio de seguridad en el cual los-otros y lo-otro no irrumpa de manera desorganizadora. La constitución del límite y del punto en el que lo-otro habita es central para ubicar, tanto geográficamente como simbólicamente, la diferencia como discurso político. Es decir, las

características atribuidas a los-otros permiten pensar una espacialidad, en término de territorio, o unos valores, con relación a la identidad. Tales espacios de interacción se constituyen discursivamente en la medida en que establecemos límites entre el adentro y el afuera (Castel, 2013). Una vez establecido el límite ya se sabe que es lo que puede ser expulsado. La constitución política del límite como finalidad estratégica alude una distribución geopolítica de la vulnerabilidad, sustentada en una idea obsoleta de territorio que solamente se puede defender al precio de mantener, forzosamente, mitos que aluden siempre a la seguridad y a la protección. Por otro lado, el segundo fin estratégico, a eso que se excluye como amenazador se le ofrece una vía de inclusión bajo la lógica del mercado. Imperio de lo-igual, de lo-mismo, por supuesto. Así, al neoliberalismo le resulta útil generar vulnerabilidad e incitar una amplia discursividad alrededor de ella. La paradoja se materializa en que, siendo excluido, siempre existe la posibilidad de estar dentro. Evidentemente el camino de regreso a la inclusión se paga a un precio: la participación en un mercado infinito de la productividad y el rendimiento. La normalización como forma de vida y de habitar en lo igual es siempre una promesa que el discurso neoliberal se encarga de mantener viva. En todo caso es necesario afirmar que, igualmente, quienes están dentro también tienen la amenaza permanente de ser expulsados. La tiranía de la racionalidad funciona para todos. Afirmamos, entonces, que el discurso que expulsa pero que, a la vez, permite estar dentro, es uno de los triunfos de la racionalidad neoliberal como estrategia de gobierno, que se soporta en un escenario extendido de vulnerabilidad permanente.

De esta generación de vulnerabilidad nos habla Butler (2009, 2017) cuando introduce la cuestión de la condición precaria, noción que se refiere a una dimensión socio ontológica de toda vida y todo cuerpo, caracterizada por la permanente exposición al daño, la violencia o la destrucción desde el nacimiento. Es necesario aclarar que esta condición, si bien tiene un sustento en la corporalidad, es también resultado de un proceso de construcción histórico, de allí que la denominemos socio-ontológica, pues si no le atribuimos un valor eminentemente relacional dicho condición se inscribiría en un componente marcadamente ahistórico e irreflexivo, que impediría precisar la importancia de la interacción como un factor que nos protege o nos hace vulnerables.

Al traducirla como *precariedad vital*, Le Blanc (2007) ve la condición precaria como “la inseguridad vital en la que se inscribe cada vida” (p. 45), encontrándose estructuralmente abierta a la posibilidad de ser desaparecida, irrumpida o silenciada por la indeterminación de la muerte o el drama social. La condición precaria se refiere entonces a la dimensión de vulnerabilidad que hace de todos los cuerpos existencias mortales, debido a que pueden ser suprimidos fácilmente, intencionalmente o por accidente, como consecuencia de las condiciones externas que amenazan la vida y se escapan del control de los sujetos (Lorey, 2016).

Si bien la condición precaria presupone una orientación natural de todos los cuerpos a estar expuestos al daño y ser dependientes los unos de los otros, en las interacciones sociales del día a día se despliegan prácticas discursivas que hacen que algunas vidas se encuentren más propensas que otras al daño, la violencia y la exclusión social y que sean, en pocas palabras, existencias abyectizadas y consideradas poco dignas de ser vividas y, por lo tanto,

expulsadas y susceptibles de ser dañadas o perdidas (Butler, 2008). Este proceso es nombrado por Le Blanc (2007) como *precariedad social*, y consiste en una extensión de las características de la *precariedad vital* de algunos sujetos para despersonalizarlos socialmente a través de estrategias de deshumanización, coartando los medios de participación y expresión social, anulando todas sus potencialidades individuales y censurando o invalidando las vidas que estos representan, haciendo de estas existencias subjetividades abyectas.

Le Blanc (2007) ha dado una alerta importante para entender el mecanismo de funcionamiento de la distribución de la precariedad en el mundo contemporáneo. Según este autor, en el presente, la *precariedad social*, al ser extendida y casi generalizada como una práctica política y social, absorbe la *precariedad vital*, como condición ontológica. La consecuencia más notoria de este complejo movimiento es que desaparece la *precariedad vital*, como experiencia inherente al vivir y es sustituida por la *precariedad social*, que empieza a tomar también la forma de una experiencia inherente al vivir, pero que no lo es. Y no puede ser así, porque la *precariedad social* es un ejercicio político sobre las vidas de los sujetos y, en esa medida, es una construcción. Es ahí precisamente donde la advertencia de Le Blanc toma relevancia: hay una naturalización de la *precariedad social* como si fuese lo constitutivo de lo humano.

Esta idea también la hallamos en Butler (2009), quien, con su noción de *precaridad* (*precariousness*), muestra el reparto arbitrario y estratégico que se hace de la condición precaria en una sociedad, constituyendo formas diferenciales de reparto de la vulnerabilidad. También Lorey (2016), con su concepto de precariedad, alude a esto al referirlo a una categoría ordenadora que designa efectos políticos, sociales y jurídicos de la condición precaria generalizada. Es decir, la precariedad hace referencia a relaciones de dominio naturalizadas que emergen en, y son perpetuadas por, los diferentes discursos hegemónicos dominantes, al exaltar la condición precaria de algunos cuerpos que se abyectizan con arreglo a cualidades o atributos identitarios diferenciales, como la posición socioeconómica, la raza, la nacionalidad, el género, la orientación sexual, el estado laboral, entre otros (Butler, 2009).

Consideramos que al afincar lo social en la idea de identidad, se sientan las bases para la precarización de ciertas vidas. O sea, la identidad no es solo una construcción subjetiva de definición personal, sino que requiere, por las vías de la comparación, la aceptación y el rechazo, de una serie de interacciones que cada sujeto establece con lo otro, lo alter, lo ajeno. La alteridad, lo extraño, lo diferente, lo ajeno, hace tambalear la construcción que cada uno construye de su identidad, pero a la vez la fortalece, en tanto el sujeto confirma su posición en el mundo. Los sujetos abyectos son corporalidades fabricadas a través de prácticas de construcción de otredad, situándolos en lugares delimitados y claramente localizados de un sistema de relaciones de poder, definiéndolos y dándoles existencia a través procesos dialécticos de exclusión (Dana, 2016) e inclusión bajo las lógicas que define el discurso hegemónico.

En el discurso neoliberal, la producción de abyectos no se genera a partir de prácticas divisorias excluyentes que llevan a la expulsión definitiva de algunas subjetividades y al

reconocimiento de otras como formas de vida normales. Lo que sucede con el neoliberalismo no es un movimiento de exclusión en el sentido del elogio de la polaridad incluidos-excluidos, ya que esta modalidad de gobierno va hacia lo-excluido, hacia lo-otro sin importarle tanto que ello sea anormal, sino más bien con la intención de someterlo a las lógicas del mercado. En la racionalidad neoliberal la producción de lo abyecto no configura existencias *otras* que son expulsadas y mantenidas al margen de las interacciones, sino que, por el contrario se asegura de mantener cercano lo abyecto, de exhibirlo e invocararlo como lo *no posible*, para sostener, a manera de contraste, los modos de vida que pueden ser vividos, y propone constantemente vías de ingreso a estas corporalidades para que se dejen capturar por las lógica del mercado y así puedan sostenerse en el ordenamiento del mundo.

Lo que se pone en juego aquí es el problema del reconocimiento y, como consecuencia de ello, la tensión inclusión-exclusión en la que se ven implicadas las existencias abyectas y, en general, las vidas-otras no capturadas por el dispositivo neoliberal de gobierno. Butler (2009, 2017), con su idea de *marcos de reconocimiento*, alude a la producción de normas, representaciones y convenciones sociales que, en su reiteración performativa, producen y delimitan los términos mediante los cuales se reconocen ciertas vidas como normales y vivibles, recíprocamente, se abyectizan otras vidas, legitimando, de paso, su dañabilidad y precarización. Reconocer una vida no es solo aprehenderla; toda vez que la aprehensión hace parte del orden de la percepción o la identificación. Para que una vida sea reconocida, debe cumplir con unas condiciones históricas de *reconocibilidad*, una serie de convenciones y normas sociales que se configuran en matrices de relaciones (Butler, 2009, 2017). La construcción de marcos de reconocimientos son procesos que definen qué es una vida vivible y qué experiencias pertenecen al ámbito de lo humano, para luego caracterizar los cuerpos que representan estos modos de vida y jerarquizar a los seres de acuerdo con la correspondencia que tengan con estas normas. Los marcos determinan aquello que puede ser pensable y posible, guiando los afectos que se tienen sobre los cuerpos y los diferentes modos de vida.

Ser abyecto para el discurso neoliberal es, entonces, no contar como sujeto sino como objeto instrumental de amenaza y contraste. Lo abyecto se mantiene con vida para que los sujetos prototípicos puedan sostenerse en su ideal de normalidad y seguridad, pero no son considerados como vidas en tanto no se incluyen en el imperio de lo igual de la que nos habla Han (2017). ¿Cuáles son entonces los sujetos que no ingresan en el marco de reconocimiento de la racionalidad neoliberal y que son producidos como abyectos? Los pobres, aquellos que no cuentan con los recursos mínimos para gestionar sus propios recursos y por lo tanto no alcanzan a insertarse en el umbral de la competencia; aquellos que voluntariamente realizan acciones de resistencia y deciden no conducir su vida bajo los principios del proyecto empresarial; los inmigrantes, que no cuentan con las posibilidades y medios para consumir y gestionarse en la competencia del mercado; aquellos que aún emprenden proyectos bajo la idea de lo común y de la noción de vulnerabilidad compartida. Estos sujetos abyectos resultan ser individuos que molestan por que rompen, con su presencia, el gozoso circuito de lo-igual de la vida denominada civilizada y normalizada de los sujetos-empresa. A pesar de no ser reconocidos como vidas dignas de ser vividas, sobre estos *sujetos de las márgenes y lo-otro* se ciernen dos amenazas incesantes: su eliminación o su reconducción.

Efectivamente, la tentativa de reconvertir lo abyecto en normal se constituye en el primer embate dirigidos hacia esta nueva clase de anormales. Esto es, son continuamente seducidos con la idea de conducir su vida como una empresa de sí mismos, comportándose como competidores probos que, para ello, hace una gestión positiva de su subjetividad en términos de su inmersión en el mercado (de sí). Como lo abyecto se resiste a tal seducción, el gobierno de nuestro presente expulsa y elimina a estos individuos, dejándolos más allá de la periferia que define el límite de lo aceptable y normalizado.

De la expulsión al acontecimiento: usos políticos de lo abyecto

Toda racionalidad de gobierno termina abyectizando lo diferente e inaprehensible por las prácticas y discursos establecidos. Con esa operación se busca limitar las posibilidades de inclusión, agencia y, por tanto, políticas de los sujetos abyectos. Lo que se ve comprometido aquí, como lo muestra Butler con su noción de precariedad, es la capacidad de resistir a unas condiciones sociales y políticas que distribuyen los recursos y protecciones de manera inequitativa entre la población, favoreciendo a unos en detrimento de otros. Así pues, la noción de condición precaria resalta que una vida, ya sea abyectizada o normativa, no puede mantenerse a sí misma, sino que está implicada en complejas relaciones de interdependencia que propician las condiciones políticas, económicas y sociales que un cuerpo requiere para protegerse y conservarse.

Una vida digna, como afirma Butler (2017) es aquella que se incluye en el marco de reconocimiento, que es tenida en cuenta como posible y válida y a la que se le proporcionan los elementos necesarios para la supervivencia, sin distribuir estratégicamente las condiciones de vulnerabilidad que le son propias a todos los hombres. Así, las vidas abyectas, en tanto excluidas de estos marcos y, por lo tanto, precarizadas deliberadamente, sufren una *despolitización del centro hacia afuera*; es decir, los discursos y prácticas sociopolíticas normalizadas, aquellos que pertenecen a lo que Castel (1997) ha denominado zona de integración, despliegan una serie de acciones que desconocen y eliminan a los que se encuentran afuera, en la zona de desafiliación, los abyectos, queriendo obturar, con ello, su potencial de creación y transformación social. Negar los derechos, desafianzar toda política de protección hacia estas vidas y justificar, incluso, su eliminación son actuaciones propias de los sujetos, las instituciones y los estados que encarnan lo establecido. El centro despolitiza el afuera, por lo tanto.

No obstante, la pregunta que surge se refiere a la eficacia de esta pretensión de despolitización del desecho. ¿Cómo puede pasar un sujeto de la expulsión (Han, 2017) de lo abyecto, producto de la precariedad (Butler, 2017), de la desafiliación (Castel, 1997) al despliegue de acciones políticas resistentes? Nuestra tesis es que la abyección puede advenir acontecimiento para configurarse como una posibilidad de resistencia a la distribución arbitraria de la precariedad a la que las vidas abyectizadas han estado expuestas.

El sujeto abyecto es alguien que se hace extraño para los otros y para sí mismo y que se despoja de las posibilidades de ser establecido y legitimado. Es pues, un sujeto despojado de atributos identitarios ajenos y propios para ser alienado al significante del desecho, del

residuo. Al ser despojado de categorías identitarias, el sujeto abyecto puede asumir distintos lugares de enunciación y agencia, y hacer de lo grotesco, de lo ininteligible y lo impensable una práctica de aparición que rompa los marcos de reconocimiento establecidos. Es en este sentido que podemos pensar lo abyecto como acontecimiento.

Byung Chul Han (2014) propone la noción de *acontecimiento* como aquello que aparece, trastoca e irrumpe el orden de los discursos imperantes. El *acontecimiento* es la aparición de un enunciado, acción o práctica que destruye lo que hasta el momento se considera válido, alterando el orden existente. El acontecimiento representa una ruptura y una discontinuidad en los discursos, dando lugar a la creación de nuevos espacios. Diremos, con Butler (2017), que el *acontecimiento* posibilita la creación de nuevos posibles que amplíen o fracturen los marcos de reconocimiento. Más ampliamente, sostenemos con Lazzarato (2006) que el acontecimiento es, justamente, lo que permite la emergencia de los posibles, de las nuevas formas de ser y vivir y, por tanto, de la creación. Aquí hallamos resonancia con la noción de normatividad individual de Georges Canguilhem (Canguilhem, 1981; Le Blanc, 2010) y, aún más allá, de las posibilidades de resistencia a formas de gobierno que buscan conducir la vida y las acciones de los individuos mediante parámetros normalizados.

Así que la potencia de la resistencia y la politización de lo abyecto no está en alienarse a los marcos de reconocimiento, sino precisamente en aparecer como acontecimiento, reivindicando su extrañeza y potencialidad para fracturar estos parámetros y abrir un espectro para otros modos de pensar, sentir, usar el cuerpo, administrar los placeres y desplegar las relaciones. O sea, por su carácter de acontecimiento, lo abyecto tiene la potencia de abrir a nuevas formas de ser, vivir y sentir y, en último término, contactarnos con *lo-otro* que nos podría llevar a ser-otros. Concebir la abyección como acontecimiento da cuenta de un movimiento subjetivo que configura una preocupación sobre la propia experiencia de saberse desecho y las posibilidades de creación de nuevas formas de habitar el mundo, más allá del imperativo del rendimiento/goce. Así, proponemos tres movimientos asociados a la politización de las vidas abyectas producidas por el neoliberalismo, pensada en términos del despliegue de su potencial resistencial y de sus posibilidades de construir la otredad.

Dudar para actuar críticamente

Consideramos que el primer movimiento que debe desplegarse para que sea posible una politización de lo abyecto es que aquellos sujetos que son construidos como desecho duden de las prácticas de gestión de sí mismo y rendimiento/goce como únicas formas posibles para hacerse a un lugar en el ordenamiento social. En este sentido, sugerimos que la *duda* es una práctica fundante de la politización de los cuerpos. Esta práctica nos evoca la noción de eventualización, propuesta por Foucault (1982). Ésta tiene que ver con la duda y, a través de ella, la ruptura de las evidencias: “la eventualización consiste (...) en encontrar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloques, las relaciones de fuerza, las estrategias, etc., que, en un determinado momento, han formado lo que luego funcionará como evidencia, universalidad, necesidad” (p. 61).

En el presente, dudar es poner en sospecha que la única forma de ser sujeto normal sea adoptando el modelo de la empresa y la norma de la competencia como modo de vida. Si alguien está en condiciones de sospechar de la normalidad neoliberal es el sujeto que, justamente, ha sido expulsado más allá de las márgenes de neoliberalismo; a saber, el sujeto abyectizado. La *práctica eventualizadora* posibilita entonces que los sujetos construidos como abyectos se cuestionen por los efectos de poder y verdad que sostienen y perpetúan los discursos institucionales de una racionalidad como la neoliberal. La duda abre la posibilidad de tomar distancia de lo que son y abre la pregunta por cómo han llegado a ser determinados tipos de sujetos, lo cual evoca el interrogante que orienta la labor genealógica descrita por Michel Foucault (2009; 1994) y que caracteriza la “ontología de nosotros mismos” ¿Cómo hemos llegado a constituir esas formas de corporalidad hegemónicas y a partir de ellas hemos sido objeto de segregación, violencia y precarización?

La duda eventualizadora es productora de acción crítica. En la introducción al curso “El gobierno de sí y de los otros”, Foucault (2009) plantea la crítica como una actitud transhistórica que puede ubicarse diferentes momentos históricos y contextos sociales y que consiste en la pregunta por la diferencia del presente con respecto al pasado y por la oposición consciente y decidida a no dejarse conducir arbitrariamente por pautas y códigos externos. Un sujeto puede emprender procesos reflexivos sobre su vida y las condiciones que la rodean y, aun así, decidir ser gobernado de esta manera por estrategia, temor o falta de recursos para actuar entre otras posibilidades. Asumimos que los sujetos abyectos pueden tomar posiciones críticas cuando, al dudar sobre los modos de vida hegemónicos que los han puesto en el lugar de desechos, se desmarcan de ese lugar para emprender acciones que posibiliten la expresión de otros modos posibles de relacionarse y existir. De hecho, los modos de vida abyectos son, en este sentido, críticos.

Aparecer para fracturar el discurso

Ante la invisibilización que el gobierno del presente realiza de los abyectos, aparecer, como lo sostiene Butler (2017), es la estrategia de resistencia privilegiada. La autora adopta la idea arendtiana de *esfera de aparición* como una posible solución ante la dicotomía entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado. Para Arendt (2009; 2002) la esfera privada es el ámbito de la dependencia y la inacción, mientras que la esfera pública se encuentra el dominio de la acción independiente. En la esfera pública el acto de habla se presenta como la acción política paradigmática y en la esfera privada permanecen los cuerpos de las mujeres, los esclavos, los niños y los que son demasiado viejos para trabajar.

Por otro lado, en la esfera de aparición el sujeto pone su cuerpo en acción, presentándolo ante los otros, con los efectos que se han inscrito sobre él desde las condiciones sociales que se le han impuesto y, a través de ese cuerpo que aparece, que se pone estratégicamente para ser observado, captado y aprehendido, emprender una acción de reivindicación corporal, espacial, ética y política. En la esfera de aparición el sujeto hace de la necesidad ontológica de su cuerpo y la vulnerabilidad de lo privado el recurso primordial para conectar con otros y ser visto, generando efectos sociales. En este orden de ideas, la aparición es la forma

como performativamente se politiza el cuerpo. Consideramos entonces que aparecer es una estrategia de resistencia que posibilita el reconocimiento político.

Los cuerpos abyectos pueden aparecer constantemente en el territorio, pero esto no implica que sean reconocibles o aprehendidos. Cuando el sujeto abyectizado reflexiona estratégicamente sobre su condición precaria y es consciente de que comparte esta condición con otros cuerpos que le son indispensables para sostenerse, puede hacer algo con su cuerpo para aparecer como acontecimiento insertándose en el ámbito de lo reconocible y generando algún tipo de transformación. En palabras de Butler “Si aparecemos insistentemente en aquellos lugares y momentos en que se nos oculta, en los que la norma nos elimina, la esfera de aparición podrá romperse y abrirse a formas nuevas” (Butler, 2017, p. 44).

Como lo afirma Le Blanc (2007), el proceso de precarización social de las vidas utiliza estratégicamente la invisibilización y el enmudecimiento de los precarios con el propósito de sentar las bases de su no reconocimiento, quitarles el rostro y la voz. De este modo, la precariedad producida por los órdenes sociales, económicos y políticos no solamente elimina la posibilidad de ser de una vida, sino que esa vida ni siquiera es visible y audible y se ve expuesta al desprecio social y, finalmente, a la legitimación de su prescindibilidad: “Con la precariedad ciertas vidas se hacen invivibles, no sólo porque las formas materiales de la viabilidad están en juego, sino también porque “están privadas de rostro” y así expuestas al riesgo de la deshumanización” (Le Blanc, 2007, p.38). De este modo, el aparecer se convierte en condición de posibilidad de toda resistencia, máxime en una racionalidad de gobierno como la presente que busca abordar cualquier vestigio de lo-otro.

Hacer de lo abyecto una entrada a lo compartido

No hay vida posible sin los otros, como lo encontramos dicho en Butler, Le Blanc, Lorey y otros. Si partimos del hecho de que el sujeto precarizado al tiempo que posee una condición precaria que es manifestación de su vulnerabilidad ontológica, es más vulnerabilizado que otros individuos, podemos colegir de que esa vida no puede sostenerse aislada. En otras palabras, toda vida, sobre todo las más precarias, requieren de la alteridad para persistir. Este es el principio de interdependencia que privilegia Butler y que, a nuestra manera de ver, puede fundar la acción social y el agenciamiento de los individuos abyectizados. Consideramos que esto puede darse si se cumplen dos condiciones: por una parte, que reconozcan que comparten una condición precaria y que son objeto de un proceso de precarización que, justamente, deriva en su abyección. Por otra parte, que reconozcan que el hecho de compartir la condición precaria no los hace iguales, lo cual supone mantener radicalmente la conciencia de la diferencia, pero, al mismo tiempo, catapultar en esa diferencia la lucha contra esas formas de precarización.

Esta apuesta está enfocada en reconocer aquello que compartimos en la singularidad: la vulnerabilidad ontológica que compartimos y los procesos de precarización a los que hemos estado expuestos por discursos de poder hegemónicos. Por ello, la vida compartida no debe ser idealizada como una esencia que cohesiona las vidas y hace de todos los cuerpos

equivalencias sustanciales, sino como una pregunta abierta que nos lleve a pensar cómo queremos vivir y cómo es posible que todos los seres tengan la posibilidad de ser reconocidos y persistir. Para [Butler \(2017\)](#) es precisamente el efecto de esta acción de gobierno, la precariedad, lo que podría operar como un campo donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos o sujetos que comparten la experiencia de haber sido abyectizados y excluidos. Así, la condición precaria aparece como condición ontológica de todos los cuerpos y base de la lucha política respecto a cuestiones fundamentales como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico.

Proponemos que *lo-compartido* se convierte, de esta manera, en estrategia fundamental para la construcción de la acción solidaria que, en el caso de las vidas que han sido abyectizadas, supone su visibilización y el levantamiento de su voz para ser reconocidas, aun cuando no normalizadas. El sujeto no actúa en pro del beneficio exclusivo, sino que su acción tiene en consideración la experiencia compartida y se compromete con la expresión de las múltiples voces posibles. Es entonces un proceso en el que, con otros individuos abyectos, el sujeto toma una distancia radical de los discursos y normas restrictivas. Desde esta posición pueden crearse alianzas para aparecer, para reivindicar la existencia de todos y el derecho de cada vida a habitar el mundo en condiciones dignas que favorezcan su supervivencia.

Conclusiones

¿Cómo resistirse al aura seductora del neoliberalismo que nos presenta como bien supremo el ser sujetos-empresarios, competidores excelsos, buscadores de éxito en cada experiencia por cotidiana que ella sea, consumidores incansables, individuos que desean de manera ilimitada, emprendedores cuya eficacia se cifra en la eliminación del otro o en su domesticación hacia el lugar de cliente?

Como lo hemos dicho, la abyección puede ser vista como condena emitida hacia el sujeto por discursos y prácticas de gobierno o, todo lo contrario, como posibilidad de desfondar esos discursos y esas tecnologías de poder que han sido normalizados. Es esta segunda perspectiva la que asumimos en la presente investigación.

El trabajo subjetivo alrededor de la abyección es presentado en este texto como una posibilidad para tomar distancia de la exigencia de rendimiento/goce de la racionalidad neoliberal a partir de su propia producción de desecho, y configurar allí, en sus residuos, una contra-conducta como práctica de subjetivación que permita otras formas de estar en el mundo en las que no se imponga una explotación de sí mismo ni se socave el reconocimiento de la necesidad que tenemos todos los seres humanos de protección, cobijo y acogida. Este es un proyecto complejo que implica una forma de subjetivación alternativa al modelo de la empresa de sí ([Laval y Dardot, 2013](#)), que demanda una actividad reflexiva y crítica en las relaciones que se establecen consigo mismo y con los demás, que se hace posible solo a condición de abandonar la competencia como forma privilegiada de interactuar con el mundo.

Cuando el neoliberalismo juega con nosotros mediante la estratagema de la ilimitación, llevándonos a creer que somos capaces de rendir ilimitadamente y que estamos en

condiciones de realizar todo aquello que deseemos, estamos ante la tentativa de la negación de nuestra condición precaria y nuestra vulnerabilidad.

Dejarnos atrapar en esta lógica entraña la ruptura de la política y la banalización de las relaciones humanas.

Así que, si queremos reconstruir la política y resistirnos a ser gobernados de esta forma por el neoliberalismo, hemos de reconocer nuestra condición precaria, nuestra finitud e, inevitablemente, la necesidad que tenemos de los otros para poder sobrevivir.

La salida, en consonancia con lo propuesto por Butler, es una política de alianzas que haga frente a la lógica individualizadora contemporánea que inculca la idea de que existen vidas que importan más que otras y que, por tanto, son más dignas de ser vividas y lloradas.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Traducción de Fina Birulés y Carmen Corral. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Z. (2012). *Vida de consumo*. Barcelona: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Bedoya, M. (2018). *La gestión de sí mismo. Ética y subjetivación en el neoliberalismo*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos*. Buenos Aires: Malpasso.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (No. 316.7). Barcelona, España: Paidós.
- Butler, J. (2008) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del cuerpo*. 2da Ed. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona, España: Grupo Planeta (GBS).
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Canguilhem, G. (1981). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Castel, R. (2013). *La inseguridad social ¿Qué estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 3010.
- Castro-Gómez, S. (2010). Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Dana, J. (2016). Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler. *Revista de filosofía open insight*, 7(11), 119-137.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-260). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Anagrama.

- Foucault, M. (1994). «No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levy», en *Un diálogo sobre el poder*. Barcelona: Altaya.
- Foucault, M. (1994). ¿Qué es la Ilustración? *Actual Investigación*, (28), 19-43.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-260). Buenos Aires: Nueva Visión
- Foucault, M. (2006). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Han, B. C. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder Editorial.
- Han, B. C. (2017). *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual* Barcelona, España: Herder Editorial.
- Kristeva, J. (1987). *Poderes del horror*. México: FCE.
- Laval, C., y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Laval, C., y Dardot, P. (2015). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Laval, C., y Dardot, P. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca: El neoliberalismo contra la democracia*. Barcelona: Editorial GEDISA.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños editores.
- Le Blanc, G. (2010). *Las enfermedades del hombre normal*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Le Blanc, G. (2007). *Vidas ordinarias, vidas precarias: sobre la exclusión social*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Lorey, I. (2016). *Estado de Inseguridad: Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Milanovic, B. (2012). *Los que tienen y los que no tienen: Breve y particular historia de la desigualdad global*. Madrid: Alianza editorial.
- Rauber, I. (2016). Hegemonía, poder popular y sentido común. *Revista El Ágora USB*, 16(1), 29-62.