IX Jornadas de Jóvenes Investigadores

Instituto de Investigaciones Gino Germani

1, 2 y 3 de Noviembre de 2017

Autoras:

Melina Cruz

Gabriela Muriel de Lima

Afiliación institucional:

Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Correo electrónico:

melinacruz.fa@gmail.com

gabrielamuriel.delima@gmail.com

Máximo título alcanzado:

Licenciatura en Ciencia Política

Eje problemático propuesto:

Eje 2. Poder, dominación y violencia.

Título:

Condición y producción de sujetos abyectos: un debate en torno a los límites y posibilidades discursivas para pensar la resistencia en la obra de Hannah Arendt, Giorgio Agamben y Judith Butler.

Palabras clave:

Subjetivación – Poder – Resistencia.

Introducción

“¿En qué estado estamos cuando empezamos a pensar el estado?” (p. 44). Con esta pregunta Judith Butler (2009a) inaugura una conferencia junto con Gayatri Spivak que posteriormente será transcrita y publicada como *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política y pertenencia*. Este interrogante trae a debate los muchos estados en que podemos encontrarnos los sujetos (legales, de ánimo, de salud, etc.) pero también demuestra que esos estados pueden estar vinculados al Estado (que también puede adquirir variadas formas), a partir de lo cual podemos preguntarnos ¿en qué estados nos encontramos dentro del Estado? ¿Y fuera de él? ¿Qué es lo que cambia, en nuestra condición como sujetos, cuando atravesamos las fronteras de la estatalidad? ¿Hay un cambio de subjetividad?

El pensamiento político se ha dedicado a pensar esta cuestión desde sus inicios hasta la actualidad. El interrogante por quién pertenece y quién no a la *polis* o al Estado ha sido formulado y respondido muchas veces. No obstante, en algunos abordajes, que podríamos denominar recientes, estas preguntas se han vinculado con la interrogación respecto a la fundación y la existencia misma de dichas formas de organización social y política. ¿Hay en esa pertenencia y exterioridad de los sujetos algo constitutivo para el Estado? Así parecieran indicarlo algunas líneas de pensamiento contemporáneas. Estas líneas, claro está, no se han desarrollado en forma aislada, sino que han sido a la vez parte de los últimos debates teórico-políticos. En este sentido, la reflexión respecto a los sujetos excluidos del Estado también fue concebida en relación a la biopolítica, a los usos del lenguaje, las experiencias totalitarias, a la ontología, etc. Por ello, las conceptualizaciones de los excluidos también han sido respecto a la vida, a su relación con la política y a las condiciones de posibilidad de esta.

Este trabajo intenta retomar algunas de las posturas respecto a esta cuestión, establecer diálogos entre ellas y profundizar ciertas discusiones. Nos interesa indagar en la producción y condición de los sujetos abyectos del Estado, comprender cuáles son los debates que se han generado respecto a su origen y entender cómo distintos tipos de poder intervienen en sus vidas y en sus modos de subjetivación. A la vez, examinar, a partir de las teorías elaboradas al respecto, cuáles son sus posibilidades de acción y resistencia en esas relaciones de poder.

Con este objetivo, consideramos fundamental recuperar como argumento inicial la obra de Hannah Arendt, principalmente el apartado *La decadencia de la nación-estado y el fin de los derechos del hombre*, que forma parte de *Los orígenes del totalitarismo.* Algunas de las ideas planteadas en este ensayo son fundamentales para la reflexión sobre los excluidos del Estado, y han tenido marcadas influencias en gran cantidad de autores, entre los cuáles se encuentran Giorgio Agamben y Judith Butler.

En el caso de Agamben hemos traído a debate uno de sus textos más importantes: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. El planteo que hace en él respecto a la vida y su relación con el poder soberano es también un aporte esencial.

Por último, las reflexiones de Butler en el ya mencionado *¿Quién le canta al estado nación?* pero también aquellas que realiza respecto a la constitución de los sujetos en *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, y a la vulnerabilidad e inteligibilidad de las vidas en *Vida Precaria: el poder del duelo y la violencia*.

Como hipótesis de este modesto trabajo, sostenemos que la continuidad de ciertos binomios del pensamiento occidental clásico en los planteos de Arendt y de Agamben limita las posibilidades de pensar la condición de estos sujetos abyectos producidos por distintas formas de poder, además de la estatal. Para traspasar dicho límite hacemos uso de la obra de Butler, que nos sirve para concebir de manera más crítica la condición y posibilidad de acción de dichos sujetos. Nuestro propósito, más que dar soluciones o respuestas definitivas, es aportar nuevas reflexiones o formas de pensar esta temática.

Primeras reflexiones: Hannah Arendt y los apátridas

En 1951 Hannah Arendt publica *Los orígenes del totalitarismo*. Esta obra permitió un primer abordaje respecto a las experiencias totalitarias de la década anterior y fue fundamental en un contexto posbélico que todavía no podía dar cuenta del terror y el genocidio. No obstante, la reflexión de Arendt no se limita a teorizar exclusivamente esta etapa. En la búsqueda de los orígenes se encuentra revisando la situación de Europa en el período de entreguerras. De esto trata *La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombr*e, uno de los ensayos la obra, el cual es sumamente significativo cuando se revisa el desarrollo del pensamiento de Arendt, pero también cuando se considera la repercusión que tuvo en otros autores.  Tanto Judith Butler como Giorgio Agamben lo retoman, teniéndolo como referencia en sus reflexiones respecto a la exclusión de ciertas vidas. En este sentido, quisiéramos presentarlo como puntapié inicial de este trabajo ya que se constituye como piedra angular del debate que intentamos recuperar.

En este ensayo, Arendt reflexiona en torno a la emergencia de las figuras del apátrida y de las minorías en Europa después de la Primera Guerra Mundial, en relación con los tratados de paz y la constitución de los nuevos Estados. Lo que develó la emergencia, dice la autora, es la decadencia o la crisis del Estado-Nación. Las guerras, tanto civiles como entre Estados, dieron origen a grandes inmigraciones cuyo resultado fue la desprotección y el desconocimiento, por parte de los Estados de destino, respecto a enormes grupos sociales. Con el tiempo se sumaron también los refugiados que habían escapado de sus países revolucionados y habían sido desnacionalizados  en masa por los regímenes que se instauraron  en ellos. El desplazamiento y la desnacionalización significaron la pérdida de la ciudadanía, evidenciando que aquellos derechos considerados “humanos” eran garantizados sólo en la medida que ese hombre fuera ciudadano de un Estado. El fin de los derechos del hombre es el develamiento de que los mismos son una fantasía, ya que son reales solo mediante la pertenencia a un Estado-Nación, cuya homogeneidad identitaria también es una ficción, llegando de esta forma a su decadencia cuando se muestra que no todos son iguales ante la ley, debido a que algunos ni siquiera se encuentran dentro de ella.

No obstante,  lo interesante es notar como esto no fue simplemente un fenómeno aislado o ignorado por la comunidad europea. La cuestión significó un problema para la reconfiguración y recomposición después de 1918, al punto que fue necesario crear tratados para minorías, cual leyes de excepción, que contemplaran la situación de estos grupos o revisaran la posibilidad de asimilación o nacionalización.

La desnacionalización se convirtió en un arma poderosa de la política totalitaria y la incapacidad constitucional de las Naciones-Estados europeas para garantizar los derechos humanos a aquellos que habían perdido los derechos nacionalmente garantizados, permitió a los gobiernos perseguidores imponer su norma de valores incluso a sus oponentes. Aquellos a quienes el perseguidor había singularizado como la escoria de la Tierra –judíos, trotskistas, etc.- fueron recibidos en todas partes como escoria de la Tierra; aquellos a quienes la persecución había calificado de indeseables se convirtieron en los *indésirables* de Europa (Arendt, 1998: 226).

Las soluciones no tardaron en mostrarse superficiales. Los tratados de minorías no fueron cumplidos y con el tiempo se supo que su intención siempre había sido una paulatina asimilación, a la que las minorías se oponían, o la repatriación. Además, la implementación de estos tratados había quedado bajo la competencia de la Sociedad de las Naciones, que no tenía injerencia real sobre los Estados.

La nacionalización resultó un fracaso.  Ningún país estaba preparado para incorporar ciudadanos a un nivel masivo, siempre había sido un procedimiento extraordinario. Además, la incorporación en esta escala hacía peligrar las ya precarias nacionalizaciones que se habían hecho previamente. La repatriación también mostró ser imposible. Los estados de origen no reconocían la pertenencia de estas masas, por lo que no había ningún país al que deportarlos, al punto de que con el tiempo comenzaron a llamarlos “personas desplazadas”. No se les reconocía ni el hecho de haber pertenecido en el pasado a una nación y por lo tanto quitaba todo tipo de pretensión sobre una protección legal.

Las minorías habían existido antes, pero la minoría como institución permanente, el reconocimiento de que millones de personas vivían al margen de la protección legal normal y necesitaban una garantía adicional de un organismo exterior para sus derechos elementales, y la presunción de que su situación no era temporal, sino que se necesitaban los tratados para establecer un *modus vivendi* duradero –todo esto era algo nuevo, ciertamente, en tal escala, en la historia europea (Arendt, 1998: 230-231).

De esta forma apátridas, minorías y refugiados quedaron viviendo en estados que no los reconocían, dentro de un Estado-Nación pero fuera de la ley por definición. Con el tiempo, la solución al problema comenzó a ser el campo de internamiento o concentración.

Arendt presenta elementos fundamentales para la reflexión acerca de las vidas excluidas del Estado y mediante ellos inaugura una serie de planteos y discusiones que nos siguen siendo actuales. En primer lugar, el develamiento de la ficción de los derechos humanos permite pensar a estos nuevos sujetos excluidos del Estado-Nación. Pero en su diagnóstico Arendt es clara: no hay simplemente un afuera de un cierto Estado-Nación, sino una exterioridad al ordenamiento jurídico mismo. Ya sea en Alemania, en Francia, o en cualquier otro país, siempre estarán fuera de la ley, y no hay un pasado al que retornar, no hay una vuelta a la pertenencia: la exclusión es su estado permanente.

Aparece aquí una primera línea para considerar el estado de la exclusión. La exterioridad a la ley: estar fuera de ella y, sin embargo, relacionado a ella. Este paradójico juego de vida excluida y ordenamiento jurídico será retomado, como veremos más adelante, por Agamben en su planteo sobre el *homo sacer* y la biopolítica.

Una segunda pregunta se forma respecto a la reflexión sobre qué son esas vidas cuando han perdido el estatus legal. Esos sujetos que ya no son ciudadanos, no están dentro de la ley, no son reconocidos como iguales ¿a qué han quedado librados? A su “simple diferenciación” (p. 251), dice Arendt, a su “abstracta desnudez de ser humano y nada más que humano” (p. 250). Han perdido aquello que los hacía iguales y se han quedado únicamente con su mera vida. ¿Qué es esta vida desnuda? Aquí encontramos otro punto de continuidad con Agamben que no está libre de críticas. ¿Cómo tiene lugar esta vida desnuda? ¿Es producida o solo excluida? ¿Es esa exclusión una forma de producirla? ¿Qué analíticas nos permiten abordarla? ¿Son inteligibles estas vidas? Otro debate abierto, esta vez entre Butler y Agamben.

Por último, esta percepción de las vidas excluidas del Estado ¿es una continuidad en el pensamiento de Hannah Arendt? Ciertas lecturas de *La condición humana* nos hacen creer que no y es un terreno en el que Judith Butler también tiene significativas críticas que podrían ayudarnos a reflexionar sobre la obra de Arendt, así como también sobre la de Agamben.

He aquí, algunas de las líneas que pretendemos abrir entre los autores, teniendo presente que, más que poder resolverlas, nuestra tarea consiste en plantearlas para descubrir qué nuevos abordajes o planteos se desprenden de ellas.

Continuidades e intermitencias en el pensamiento de Hannah Arendt: una crítica de Judith Butler

Butler (2009a) reconoce una cierta ambivalencia en su relación con la obra de Hannah Arendt. Por un lado, admite que parte de su propia teoría está influenciada por ella, pero a la vez, de aquel ensayo al que hicimos referencia hacia el final de su producción, nota una pérdida del planteo inicial, fundamental para ahondar en la condición de los sujetos excluidos que estamos intentando recuperar. ¿Qué cambió entre ese 1951, que reflexionaba sobre masas de población fuera de la ley, a un 1958, en el que el modelo de la política, casi en un sentido romántico, es el excluyente modelo de la ciudad-estado griega? ¿Qué sucede entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*? Algo se pierde en ese trayecto. Ese algo es retomado por Judith Butler muchos años después.

Hay ciertos elementos del  pensamiento arendtiano que Butler considera relevantes:

Confieso que ciertas zonas de *La condición humana* me resultan revulsivas, aun cuando estoy influida por la noción de acción de Arendt, un concepto que involucra la palabra, el habla, y que representa un fuerte aporte a la noción de política como performativa (Butler, 2009a: 61).

Esta noción de acción, es la actividad propiamente política, que como se explica en *La condición Humana*, permite al hombre acceder a su humanidad plena. La acción y el discurso nos permiten dar cuenta de nosotros mismos y presentarnos ante los demás. Butler ve una unión entre la acción y el discurso. Esta noción de provocar efectos materiales a través del lenguaje, a través de la repetición, en cierta forma, es el núcleo de la teoría de la performatividad. El sujeto se constituye en estos actos y estos actos también tienen repercusiones respecto a otros sujetos.

Además, la acción no es una cualidad individual que el hombre pueda realizar de manera aislada, sino que sucede siempre y sólo de manera concertada, en un espacio de aparición que permite el surgimiento de la política y a la vez es la política. Ese espacio se crea *entre* los sujetos. La esfera pública existe siempre en la pluralidad. Aquí también se podría establecer una línea de relación con Butler (2009b) cuando manifiesta que todo reconocimiento es intersubjetivo. Nos constituimos en la medida en la que  nos relacionamos con los demás. En este sentido la identidad es colectiva, como también lo es el espacio público al que se refiere Arendt.

Si rastreamos estas ideas de acción y discurso en el ensayo de *Los orígenes del totalitarismo* nos encontramos con que la pérdida de la humanidad que sufren los apátridas y las minorías consiste propiamente en la exclusión de ese espacio público. Ya no son capaces de acción ni de discurso, han quedado reducidos a su *simple desnudez humana*. La expulsión permanente del espacio de realización humana, donde se da el reconocimiento, es la  tragedia de estas masas de población.

La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El hombre así puede, perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad (Arendt, 1998: 248).

Butler (2009a) comparte este diagnóstico de los derechos humanos, pero en su lectura del ensayo hace más hincapié en la crítica de  la autora alemana al nacionalismo.  Si la legitimidad del Estado-Nación es una base identitaria homogénea, su estabilidad en el tiempo depende de la reiteración de esa base. Arendt estaría argumentando que el Estado-Nación estructuralmente recurre a la exclusión de minorías. Para Butler (2009a) esto implica que la categoría de ciudadanía es normativa y clasificatoria. Los sujetos que quedan por fuera del Estado están relacionados y necesitados de él, por lo que no hay una simple exclusión sino una producción activa de sujetos abyectos. Retomaremos este punto más adelante, en la discusión que se establece entre esta autora y Giorgio Agamben.

Hasta este punto parecería no haber demasiados problemas entre Arendt y Butler. No obstante, una lectura más profunda de *La condición humana* comienza a develar ciertos aspectos bastante controvertidos. El uso de la ciudad-estado griega como modelo para la política conlleva ciertas contradicciones respecto al planteo inicial. En este modelo yace una distinción entre lo público y lo privado, *polis* y *oikos,* que delimita a la primera como espacio exclusivo de la política. El problema es que esta no es una simple distinción sino una delimitación que define cuáles son los sujetos que califican para acceder al espacio público y cuáles no. Como bien sabemos, en la *polis* griega, esclavos, mujeres y niños no sólo estaban excluidos del espacio público, sino que estaban, además, encargados de la reproducción material de la vida en el ámbito doméstico.

Butler (2012) relaciona esto con el espacio de aparición del que hablábamos previamente, revelando que este no se forma en la simple espontaneidad de reunión de sujetos cualquiera, sino que hay una definición de esa pluralidad, hay una configuración previa que delimita quiénes sí y quiénes no pueden acceder al espacio público. “Hay que estar ya en el espacio para poder generar el espacio de aparición, lo que quiere decir que hay un poder que opera antes de cualquier poder performativo ejercido por una pluralidad” (p. 5).

Podríamos intentar establecer un paralelismo con *Los orígenes del totalitarismo* bajo la idea de que fuera del espacio común de pertenencia no puede haber acción (que de por sí es objetable), pero lo inquietante es que en *La condición humana* hay una omisión respecto a la condición en la que se encuentran los sujetos excluidos de la política, simplemente no participan porque no califican. Parecería que tanto este modelo de política, basado en la *polis* griega, como el Estado-Nación que critica años atrás, se basan en la misma estructura de exclusión para asegurar su supervivencia.

La única referencia a esto podemos encontrarla, paradójicamente, en *Los orígenes del totalitarismo: “*Sin embargo, a la luz de los recientes acontecimientos, es posible decir que incluso los esclavos pertenecían a algún tipo de comunidad humana; su trabajo era necesitado, utilizado o explotado, y esto les mantenía dentro de la humanidad” (Arendt, 1998: 248).

Habría entonces, una especie de reconocimiento anacrónico sobre aquello que ha sido omitido. Está claro que esa humanidad no significaba la posibilidad de acceso a la vida pública, pero *zoé* ya implicaría aparentemente una condición humana o de humanidad. También hay una advertencia respecto a los distintos niveles de exclusión posibles. Los apátridas, que pronto serán destinados a campos de concentración, no están en la misma condición que los esclavos, estos aunque sea “pertenecían a una comunidad humana”. Entonces, ¿Qué es lo que produce abyecciones diferenciadas?

Por último, hemos demostrado los problemas que conlleva el modelo de política arendtiano. Sin embargo, existe uno más que hemos mencionado sólo ligeramente. Si fuera de la esfera política no puede haber acción ¿cuáles son las posibilidades de resistencia de estos sujetos excluidos?

La estructura de excepción exclusiva-incluyente

Algunas de las discusiones abiertas por Arendt en 1951, se hacen presentes años después, aunque de un modo diferente, en la obra de Giorgio Agamben, más específicamente en su libro *Homo Sacer*. Allí, Agamben retoma el concepto de biopolítica propuesto por Foucault (2006), respecto a la conservación de la vida como el fundamento legítimo del orden político moderno. Pero ¿qué vidas son las que se conservan? ¿Qué clasifica como vida? ¿Cómo se determina qué vidas son dignas de ser vividas y qué vidas no cuentan y son consideradas "invivibles"? Como también sostiene Judith Butler (2009b), las vidas son conservadas diferencialmente y existe una jerarquización al interior del concepto de vida.

Para abordar estas cuestiones, Agamben parte de dos significados diferentes del concepto de vida existentes en el mundo griego: *zoé* y *bíos*. Mientras que el primero refiere a la vida común a todos los seres vivos, a la vida natural o reproductiva, el segundo término hace alusión a una forma de vida cualificada. Como señala el autor, la relación que se establece entre *zoé-bíos*, es análoga a la existente entre *phoné-logos* y *nuda vida-polis*, y consiste en una relación de exclusión e inclusión a la vez, en la cual el segundo término se relaciona con el primero eliminándolo y reteniéndolo. Esta estructura de excepción exclusiva incluyente es retomada por Agamben del concepto de excepción soberana de Schmitt (2009). Este es un aspecto fundamental en su obra, ya que es mediante una *exceptio* de la *zoé* en la *polis* que se constituye el ordenamiento político. Agamben presenta entonces a la excepción como el modo de estructuración de lo social.

Si la excepción es la estructura de la soberanía, ésta no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema al orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión (Agamben, 2003: 43).

Agamben vincula a esta vida suspendida con una figura proveniente de derecho romano arcaico: el *homo sacer.* El *homo sacer* es el hombre sagrado, que se caracteriza por la duplicidad de su exclusión ya que se encuentra, a la vez, por fuera del derecho divino y del derecho humano: es la vida a la que cualquiera puede dar muerte pero que es, a su vez, insacrificable. Esta vida del *homo sacer,* dice Agamben (2003), mantiene una relación de *bando* con el poder soberano. El *bando* refiere a una forma de la ley extrema en la que esta se aplica desaplicándose. “La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el abandono.” (p.44).

Pero, propiamente, ¿qué es esa *zoé*, esa nuda vida que es incluida en la *polis* mediante su exclusión y que establece la base sobre la que se funda la ciudad de los hombres?

El concepto de nuda vida en Agamben se relaciona con la vida superflua o vida desnuda que describe Arendt (1998) en el mencionado ensayo de *Los orígenes del totalitarismo*. Allí la autora refiere a la condición de los apátridas como “la abstracta desnudez de ser humanos y nada más que humanos” (p. 248), vidas “que son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación” (p. 251) o que “comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal.” (p. 251). Estas conceptualizaciones hacen evidentes dos cuestiones. La primera, es que estas vidas han sido devueltas desde algún lugar, que sabemos, es el ámbito político, el del orden jurídico y que, como consecuencia de esto, sus vidas tienen una nueva condición. Siguiendo la línea planteada por Arendt (2004) en *La condición humana* es el espacio público el único en el que los hombres llegan a ser plenamente humanos, por lo que, en relación a las definiciones previas, la privación de él, deja vidas desnudas, “biológicas”, “naturales”, que se corresponden exclusivamente con la especie. Es innegable la relación de estas definiciones con la *zoé*.

Agamben parte de estas conceptualizaciones, por esto, cuando habla de  nuda vida, se refiere a vidas desprovistas de cualidades, indistinguibles de la muerte,  excluidas de la *polis*. Son vidas disponibles. En este sentido, puede decirse que ambos autores piensan lo humano como consustancial a lo político, ya que la exclusión de esas vidas por fuera de la ley y de la comunidad política (en las que son a su vez incluidas) es lo que las ubica en el límite de lo humano.

También coinciden en el diagnóstico de la crisis de la política moderna. Agamben comparte aquella postura de Arendt sobre la ficción de los derechos humanos pero su investigación apunta a mostrar algo más lejano: si la política siempre se fundó bajo la exclusión de la nuda vida*,* siempre implicó la decisión soberana sobre la vida, entonces siempre fue biopolítica. La particularidad de la modernidad, entonces, consiste en que esa nuda vida excluida, “natural”, comienza a ser el fundamento del orden político. La mera vida es ahora el sustento de la legitimidad del Estado-Nación y de su soberanía. El origen de la vida y el nacimiento se dan en el marco de un Estado-Nación que convierte al hombre en la base de la soberanía, por lo que el principio de nacimiento y de soberanía se unen. Los derechos proclamados por la Revolución Francesa son siempre en tanto que ciudadano de esa nación.

La ficción implícita aquí es que el *nacimiento* se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) solo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento, que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe nunca salir a la luz) del ciudadano” (Agamben, 2003: 163).

Por lo tanto, para Agamben, la modernidad no ha dado surgimiento a la biopolítica, pero sí ha dado lugar a que la nuda vida, la llamada *zoé*, ingrese a la polis como su base. ¿Qué es lo queda excluido entonces? Para Agamben, la modernidad se encuentra en esa constante definición entre qué es vida política y qué es vida desnuda, llevando a una permanente indiferenciación entre hecho y derecho, provocando que la excepción se convierta en regla.

Otro de los puntos en común entre la propuesta teórica de Arendt y la de Agamben, es que ambas distinguen al campo de concentración como el nuevo nomos de la Tierra, como el paradigma del orden político moderno. En su libro *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt (1998) nos advierte que una vez que algo sucede se abre como posibilidad y puede luego seguir sucediendo, aunque de modos diversos. Es en esta línea que  sostienen que ciertos dispositivos de poder totalitarios continúan presentes en la actualidad, a pesar de estar bajo otros tipos de regímenes. Vemos operar estos dispositivos en los procesos de animalización, despersonalización y producción de nuda vida que se evidencian hoy en día, por ejemplo, en la figura del apátrida o del refugiado, como mencionamos anteriormente, pero también en las villas y barrios marginados como territorios de excepción que son excluidos del sistema jurídico, donde la ley se aplica desaplicándose.

En relación con Butler, ambos coinciden en que las vidas excluidas son producidas por el poder de manera necesaria como parte del proceso de construcción de un determinado *bíos*. Es decir, que la valoración absoluta de una forma de vida necesariamente excluye a otras que no se identifican con las normas políticas hegemónicas, animalizándolas y produciéndolas como sujetos abyectos que constituyen el límite de lo humano.

Butler (2015) reitera esta cuestión en su libro *Cuerpos que importan,* donde sostiene:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues de la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos[…] En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional (pp. 19-20).

En *¿Quién le canta al estado-nación?* fija su reflexión específicamente en la expulsión de sujetos por parte del Estado-Nación. Según la autora, la exclusión del Estado-Nación crea individuos necesitados de él, pero a la vez, este necesita de los excluidos para mantener su legitimidad, como veíamos en su comentario respecto a la obra de Hannah Arendt.

¿Nuda? vida: un debate en torno al abandono o la saturación del poder

No obstante los acuerdos ya mencionados, hay un cuestionamiento que divide la postura de ambos autores y es fundamental para el presente trabajo. ¿Cómo se da esta producción de sujetos abyectos? ¿Cuál es su condición?

Butler (2009a) va a ser bastante crítica respecto a la cuestión del abandono que propone Agamben. Para la autora, la analítica de la soberanía de Agamben puede ser válida, pero hacer de ella un uso exclusivo conlleva un gran riesgo.

Lo importante es sugerir que no podemos tomar el abandono de un estado establecido por un estado de abandono metafísico; dichos desplazamientos son más complejos y requieren de una descripción diferente. El acto de soberanía por el cual se retira y se suspende la protección constitucional describe solo uno de estos desplazamientos[...] Las poblaciones que estamos tratando de describir, que se han quedado efectivamente sin estado, se encuentran todavía bajo el poder del estado. Carecen de protección legal, pero de ninguna manera están relegadas a una nuda vida: se trata de una vida saturada de poder (p. 49).

De esta forma, dicho enfoque teórico no nos permitiría abordar las condiciones de vida de éstos sujetos de forma acabada, ya que todos se encontrarían en esta indistinguible categoría de nuda vida basada en la exclusión legal. Al respecto, Butler (2009a) advierte que el poder no es lo mismo que la ley, por lo que una expulsión del ámbito jurídico no supone simplemente el abandono o la exterioridad frente al poder.

Otro aspecto de este problema es la asociación exclusiva entre biopolítica y ciudadanía, que no permite dilucidar cómo otros poderes operan sobre estas vidas.

Podemos argumentar que el problema es que la vida ha quedado separada de lo político (esto es, las condiciones de ciudadanía), pero esta formulación supone que política y vida se unen únicamente en torno al tema de la ciudadanía, restringiendo el campo entero del biopoder, donde las cuestiones de la vida y la muerte están determinadas por otras vías (p. 71).

¿A que se refiere cuando menciona que otros poderes intervienen en la constitución de estos sujetos excluidos? Butler (2009a) sugiere, por ejemplo, al poder militar, y podríamos decir que lo hace pensando en Guantánamo. Aquí se pueden ver vidas que, a pesar de estar por fuera del derecho, se encuentran extremadamente judicializadas sin gozar de ningún tipo de garantías. Otro ejemplo consistiría en analizar cómo el capitalismo, sobre todo en el estado de globalización actual, desplaza hacia ciertos Estados sujetos destinados a la explotación laboral, que no son reconocidos legalmente pero que cumplen un rol fundamental para la economía. Esto nos permite repensar las condiciones de los inmigrantes ilegales tanto en Europa o Estados Unidos, como en nuestro país. Otra perspectiva podría ser la de los procesos de desubjetivación y deshumanización a los que se refiere Arendt (1998) en *Los orígenes del totalitarismo*, de los cuáles se esboza una aparición cuando Agamben (2003) retoma la figura del musulmán, pero no desarrolla  un análisis profundo que explique cómo ha llegado a esa condición. ¿Ha sido por la mera exclusión?

De todos los autores que intenta abordar este trabajo, Butler es quién estudia con mayor profundidad los mecanismos de poder mediante los cuales se excluye a ciertos sujetos, mientras que en Agamben, por un lado, y en Arendt, por otro parecen estar simplemente mencionados. Butler (2009b) visibiliza la existencia de concepciones restringidas y normativas de lo humano que establecen los límites de la inteligibilidad humana y determinan qué vidas cuentan como vidas y qué otras son desrealizadas y arrojadas a un estado moribundo, a  "una interminable condición de espectro" (p. 60). En dichas estrategias de abyección, regulación y normalización de los sujetos, el discurso cumple un rol fundamental. Sin embargo, Butler señala:

 El problema no se reduce a la existencia de un "discurso" deshumanizador que produce estos efectos, sino más bien a la existencia de límites para el discurso que establecen las fronteras de la inteligibilidad humana. (p. 61).

  Mediante la regulación de la esfera de apariencia se fijan, entonces, los límites de la vida discursiva y es justamente allí donde surge la deshumanización, ya que ciertas vidas son excluidas, prohibidas e invisibilizadas en el espacio público. Teniendo presentes "aquellas concepciones normativas de lo humano que a través de un proceso de exclusión producen una multitud de "vidas invivibles" cuyo estatus político y legal se encuentra suspendido" (p. 17) Butler intenta pensar estrategias de acción política que permitan la reconfiguración de dichas relaciones de poder como posibilidad de resistencia para los sujetos excluidos. Como veremos luego, este trabajo ubica aquí uno de los puntos centrales de divergencia entre el pensamiento de Butler por un lado y los de Arendt y Agamben por el otro.

En la propuesta de Butler (2009a) hay una normatividad que rige esta construcción y poderes que pretenden perpetuarla. Elementos como la raza, el género y la nacionalidad se combinan a partir de distintos discursos para producir las categorías de excluidos. La autora considera que el lenguaje de la soberanía no puede dar cuenta por sí sólo del entramado de poder que define a estos sujetos y a las diferenciadas condiciones en las que se pueden encontrar. En este sentido, aquella distinción realizada por Arendt (1998) entre la condición de apátrida y la de esclavo no tiene continuidad en el análisis de Agamben. Incluso podría decirse que Agamben no llega a comprender en profundidad la condición de desnuda humanidad que elabora Arendt. Hacia el final de *Homo Sacer*, Agamben (2003) se refiere a las posibilidades que tiene el *homo sacer* de asegurar su vida, dentro de las cuales nombra la fuga perpetua o el refugio en un país extranjero. Estas opciones dependen mucho de las diferentes condiciones en las que se encuentran estas vidas. Para algunos, existe la chance de volver a su país de origen mediante la deportación, pero en ciertos casos, como el que menciona Arendt, esta condición de excluido trasciende a un Estado-Nación particular y se vuelve una característica de esa forma de organización política. Además, también cabe preguntarse sobre aquellas vidas que han sido apresadas en un sistema carcelario sin apelación, del que no existe posibilidad de huir. En estos aspectos la propuesta de Agamben encuentra sus límites.

Hay otra cuestión decisiva respecto a la que Butler es muy crítica. Si bien Agamben refiere a la producción de nuda vida como parte de la operación biopolítica, notamos que al referirse a ella se mantiene cierta noción en clave del binomio clásico del pensamiento occidental *zoé-bíos*, es decir, suele nombrarla como "impolítica vida natural", "vida animal" o "mera vida". Incluso llega a caracterizarlas como vidas que fueron abandonadas a un poder de muerte, al poder soberano, vidas que se encuentran en una irreparable exposición a la situación de abandono. Ante esto cabe preguntarse ¿da cuenta Agamben de la innegable condición política de la nuda vida? Entramos aquí en un terreno difícil.

Si tenemos presente que Agamben (2003) está intentando mostrar cómo la política siempre fue biopolítica, se podría hacer algún tipo de lectura en el que esta crítica esté comprendida, pero solo se encuentra un pasaje de *Homo Sacer* que hace referencia a esto, mientras que en el resto de la obra se suele mantener la idea clásica de la *zoé*.

Es pura zoé, pero su zoé queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirlo o burlarlo. En este sentido, como saben bien los exiliados y los *banidos*, ninguna vida es más “política” que la suya (p. 233).

¿A qué refieren estas comillas cuando incluye a la *zoé* en la política? Si es pura *zoé,* su condición ¿no puede ser política? ¿Es este otro límite en el pensamiento de Agamben?

En otro pasaje de *Homo Sacer* expresa: “Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva” (p. 18). Ese afuera, ¿sería un espacio no político y la vida en él, por lo tanto, despolitizada?  Hablar de *separación* da a entender que la nuda vidaya era parte de ese ser vivo y se toma la decisión de dejarla fuera. A nuestro entender, esa *separación* es propiamente una producción de cierto tipo de vida que no existe en una instancia previa sino que es creada dentro de la política, de la *polis*, y en el mismo movimiento es expulsada como fundamento de ella. En este sentido, nunca existió una nuda vida meramente biológica o despolitizada, sino que desde sus inicios es una vida plenamente política, oculta bajo ese manto de naturaleza para ser funcional a la política hegemónica. A esto refería Butler (2009a) al argumentar que las vidas expulsadas estaban saturadas de poder y no simplemente abandonadas.

Butler, a lo largo de sus obras, busca en todo momento afirmar y visibilizar que la *zoé* nunca es apolítica o simplemente natural o biológica, sino que es fundamentalmente política ya que no existe como algo previo al ámbito público sino que es producida y excluida (inclusivamente) desde él. Para Butler no existe un por fuera de la política, no existe un ámbito prediscursivo y, principalmente, no existe una exterioridad al poder.

A la luz de lo expuesto podríamos plantearnos el siguiente interrogante: ¿Qué tan crítico es el uso que hace Agamben de la distinción clásica entre *zoé* y *bíos*?  Podríamos afirmar que la posición del autor es ambivalente, y  que en cierto sentido parecería mantener vigente la clave occidental de oposiciones binarias (*zoé-bios; phoné-logos*), presentando a las primeras categorías como pasivas, corriendo el riesgo de dar lugar a una separación ontológica, a la existencia de un más allá de la política y de una exterioridad al poder. ¿Podría entonces criticársele a Agamben una suerte de esencialismo en el modo en el que piensa las categorías diferenciales que existen sobre lo viviente?

Los límites del binomio clásico *zoé-bíos*

Hasta aquí, hemos intentado recuperar los planteos teóricos de Hannah Arendt, Giorgio Agamben y Judith Butler en torno a la producción de sujetos abyectos; señalando sus puntos de contacto, sus diferencias y algunas críticas posibles. Con este camino ya recorrido, creemos central profundizar acerca de las posibilidades y limitaciones de cada una de dichas teorías para pensar estrategias de resistencia y acción política.

En este sentido, la hipótesis de este trabajo es la siguiente: tanto el planteo de Arendt como el de Agamben mantienen vigente, en cierta forma, la clave occidental de oposiciones binarias (*zoé-bíos*) al mismo tiempo que sostienen la posibilidad de animalizar por completo a los hombres, borrando en ellos todo elemento de humanidad, convirtiéndolos en nuda vida o en hombres superfluos sin capacidad de acción que son despojados de su subjetividad, quedando expuestos a un poder de muerte que es exterior a ellos. Esto genera un impedimento teórico para pensar la posibilidad de resistencia. Mientras que Butler, rompe con dicho binomio clásico que estructura el pensamiento occidental. A partir de este quiebre, retoma el concepto de poder de Foucault (2013), abriendo la posibilidad de pensar estrategias de lucha y resistencia que puedan reconfigurar dichas relaciones.

Abordaremos, entonces, esta cuestión en mayor profundidad. Como mencionamos anteriormente, Hannah Arendt (1998) analiza los dispositivos de poder totalitarios por medio de los cuales sería posible deshumanizar a un grupo de sujetos produciendo hombres superfluos, prescindibles, sin espontaneidad, sin voluntad y sin capacidad de acción. Meros seres de conducta. Teniendo en cuenta la centralidad del concepto de acción en Arendt (2004) y la necesidad de que exista un espacio, un *entre* los hombres, para que la acción pueda aparecer, y que ella afirma que el totalitarismo generó una situación de soledad organizada destruyendo dicho espacio, nos preguntamos: ¿Es posible pensar la capacidad de resistencia en sujetos despojados de todo rastro de humanidad y sin capacidad de acción alguna?¿O será que este planteo anula de por sí la posibilidad de resistencia de los sujetos abyectos? A nuestro parecer, la propuesta de Arendt se ubicaría en la segunda opción.

A pesar de las diferencias notables que existen entre ambos autores, podemos hacer extensiva esta crítica a la obra de Agamben ya que, como señalamos anteriormente, existe en su planteo una posición ambivalente que no le permite romper por completo con dicha clasificación binaria de la multiplicidad humana, sino que, más bien, la mantiene vigente. Pero ¿qué es lo que hace posible esa diferenciación dicotómica entre *zoé-bíos*?¿Cuáles son sus consecuencias? Creemos que aquí radica justamente la centralidad de las limitaciones del planteo de Agamben. Al no lograr develar por completo la ficción existente en el binomio clásico *zoé-bíos*, y al continuar pensando la política desde la analítica de la soberanía, dando lugar a plantear la existencia de una exterioridad al poder, Agamben no logra abrir nuevas posibilidades de acción política que puedan modificar la condición de los sujetos excluidos. Podríamos decir, por lo tanto, que el autor no contempla las consecuencias que su obra puede tener sobre los cuerpos y las vidas abyectas.

Resistencia y performatividad

Distinto es el planteo de Judith Butler, en el cual no puede pensarse a los sujetos abyectos como nuda vida, mera vida o abandonados y expuestos a un poder de muerte, sino que sus vidas se encuentran saturadas de poder, ya que son parte de una relación de poder que los constituye pero que, a su vez, siempre tienen la posibilidad de modificar. En este sentido, Butler retoma el concepto de poder propuesto por Michel Foucault (2013), el cual consiste en la existencia de relaciones de poder constituidas por dos partes, por lo tanto, por más asimétrico que sea allí el ejercicio del poder, nunca existiría una exterioridad al mismo y cabría la posibilidad de reestructurar dicha relación y por lo tanto, de resistir. El poder se diferenciaría así de una situación de mera violencia y coerción. Como señala Foucault, entonces, “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), esta nunca está en posición de exterioridad respecto al poder” (p. 91).A partir de dicha concepción del poder, la autora piensa en estrategias de lucha y acción política para los sujetos abyectos.

En este marco, Butler afirma que el objetivo “no se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico” (Butler, 2009b: 59), para lo que propone una estrategia de lucha basada, principalmente, en la performatividad. Es en los actos performativos y en su repetición obligatoria y su cita a las normas donde ubica la posibilidad de generar desplazamientos en el discurso, ya que la repetición nunca es idéntica y siempre supone una diferencia y un corrimiento de la norma. Así lo señala la autora:

La performatividad describe esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de oposición política que no es una oposición “pura”, una “trascendencia” de las relaciones contemporáneas de poder, sino que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando recursos inevitablemente impuros (p. 338).

La apuesta política de la autora se basa entonces en una politización de la abyección, una posibilidad de resignificación social y política capacitadora mediante una reapropiación afirmativa de los términos y los discursos que los excluyen como sujetos.

Se puede ver un ejemplo de esta capacidad de resistencia en un acontecimiento que relata Butler (2009a) en *¿Quién le canta al estado-nación?* En el año 2006 hubo protestas y marchas realizadas por inmigrantes ilegales en Estados Unidos, en las calles de Los Ángeles, para reclamar reconocimiento legal y sus derechos como ciudadanos. En primer lugar, podemos asociar este ejemplo a la teoría de la performatividad. Los manifestantes ilegales se encuentran ejerciendo su derecho a la expresión y al reclamo aún sin tener ningún tipo de derechos legales. A este mecanismo Butler lo denomina contradicción performativa: la práctica que refiere a la irrupción y acción de sujetos en un espacio público en el cual no son reconocidos. En segundo lugar, algo bastante significativo de estas manifestaciones fue el hecho de que sus participantes cantaron el himno nacional estadounidense en español. Para la autora, este suceso significa un reclamo de igualdad dentro del Estado-Nación, marco que debe modificarse indefectiblemente si se quiere incluir el reclamo. La referencia a Jacques Rancière (1996) es ineludible.

En *El desacuerdo* el autor francés expone dos tipos de lógicas: la policial, que refiere a la repartición de lo sensible, pero también a aquello que puede ser visible o decible; y la lógica política, que irrumpe en la primera haciendo visibles a aquellos que no han entrado en la repartición policial. La política es propiamente la actividad de quienes, en la repartición de las partes, no han tenido parte, y su presencia reclama el principio mismo de la igualdad generando una disrupción en el orden policial con el objetivo de modificar el reparto de lo sensible. Rancière recuerda, no obstante, que ambas lógicas siempre van unidas. La política no tiene objetos en sí, sino que actúa como una forma que desestructura una estructura previa.

En este sentido, el acto de cantar el himno de Estados Unidos en español distorsiona el modo de pertenencia a ese Estado-Nación, haciendo evidente masas de poblaciones que pertenecen a él sin “tener parte”, evidenciando la igualdad que ha quedado invisibilizada por el orden policial. Con este ejemplo, Butler (2009a) nos quiere demostrar cómo el legado de Arendt y Agamben nos es limitado para pensar la condición de los sujetos excluidos del estado y sus posibilidades de acción.

Quiero sugerir que ni Agamben ni Arendt pueden teorizar este acto concreto de cantar y que todavía hace falta desarrollar el lenguaje necesario para hacerlo. […] Dicho canto tiene lugar en la calle, pero por el mismo acto la calle queda expuesta como un lugar donde aquellos que no son libres de reunirse, son libres de hacerlo. Quiero sugerir que se trata precisamente del tipo de contradicción performativa que no conduce a un *impasse* sino a formas nuevas insurgencia (pp. 86-87).

Este acontecimiento, no sólo consiste en un reclamo por derechos y reconocimiento legal, sino que su irrupción política también pone en entredicho la identidad nacional que sirve de legitimidad al Estado y para lo cual este los produce y excluye como sujetos abyectos. A la vez, el reclamo no busca destruir ese Estado-Nación sino un reconocimiento en él. ¿Cuáles son los efectos que este tipo de acto político puede provocar en el modo de pertenencia y legitimidad del Estado-Nación?

Conclusiones

Las críticas planteadas a lo largo del presente trabajo no han buscado ser anacrónicas a las teorías de los autores abordados. Bien entendemos la importancia de enmarcarlas en sus contextos históricos de surgimiento y damos cuenta de que, en muchos casos, estos mismos son los motivos de sus limitaciones. Sin embargo, creemos que, no por esto, deberíamos hacer caso omiso a los riesgos que conllevan dichos límites. Principalmente, porque los nudos problemáticos que abordan estas teorías siguen siendo actuales y, por lo tanto, tienen implicancias y consecuencias concretas sobre los cuerpos, las vidas, aquello que percibimos como realidad y las posibles acciones políticas para modificarla.

En este sentido, vemos que todos los autores a los que referimos dan cuenta, en cierto modo, de las críticas mencionadas, aún en sus limitaciones. Todos ellos dejan entrever la existencia de una crisis tanto en la política contemporánea, como en su pensamiento, entendiendo que ambos son co-constitutivos. El paradigma que entra en crisis es justamente el de la distinción dicotómica entre dos formas de vida y existencia: *zoé-bíos, phoné-logos*, nuda vida-vida política, vida privada-vida pública*;* que ha regido el pensamiento occidental clásico. Frente a esta crisis, entonces ¿qué postura toma cada autor?

Agamben (2003), por su parte, da cuenta de esta situación hacia el final de *Homo Sacer,* ejemplificando con casos frecuentes en la actualidad el modo en el que la separación *zoé-bíos* se ha vuelto indistinguible, pero al mismo tiempo su pensamiento no deja de circunscribirse dentro de esta analítica. Incluso sus propuestas para pensar a futuro nuevas formas de entender la biopolítica recaen en estas categorías. De este modo, como bien critica Butler (2009a), el límite de la propuesta de Agamben es la falta de un lenguaje que supere las mencionadas dicotomías y permita un nuevo abordaje de la biopolítica.

En lo que a Arendt respecta, entendemos que en el pasaje de *Los orígenes del totalitarismo* a *La condición humana* la autora comienza a hacer un uso poco crítico de las categorías clásicas. Esto se evidencia en el diagnóstico que hace respecto a la política moderna: junto con la emergencia de una esfera de lo social que desdibuja la distinción existente entre lo público y lo privado, el *oikos* y la *polis,* en lugar de dilucidar las limitaciones por las cuales dichas categorías entran en crisis, parecería hacer una alusión casi romántica a las antiguas formas del pensamiento y la práctica política.

Butler, en cambio, si bien no resuelve dicha crisis, da un puntapié inicial para deconstruir aquel clásico paradigma y abre el camino hacia una nueva forma de pensar la política, teniendo siempre presente que la teorización no puede ni debe distinguirse de la praxis, ni dejar de reflexionar sobre los efectos y los riesgos que conlleva sobre las vidas.

Nuestra preocupación central gira entorno a la necesidad de desarrollar un nuevo lenguaje que nos permita nombrar acciones que ya ocurren pero que son invisibilizadas por quedar fuera de los límites discursivos, y que a su vez, permita abrir nuevos horizontes de posibilidad para la acción y la resistencia política de los sujetos excluidos.

Bibliografía

-Agamben, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

-Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

-Arendt, H. (2004). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

-Butler, J. (2009a). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia.* Buenos Aires: Paidós.

-Butler, J. (2009b). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

-Butler, J. (2012). Cuerpos en alianza y la política de la calle. Revista *Transversales*, nº 26. Recuperado de: http://www.trasversales.net/t26jb.htm

-Butler, J. (2015). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

-Foucault, M. (2013). *Historia de la Sexualidad 1. Voluntad del saber*. Buenos: Siglo Veintiuno Editores.

-Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

-Schmitt, C. (2009). *Teología Política I*. Madrid: Trotta.