



# Derecho de ciudad\*

**Guillaume le Blanc**

Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu-Castaño  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
lapalau@gmail.com

## Fronteras políticas

En el sentido etimológico del término, *excluire* (*excludere*) significa no dejar entrar, no admitir. Se le niega a alguien el derecho de paso que hacía de él un sujeto admisible, susceptible de fundirse en el grupo considerado como socialmente normal. Por este hecho, este último tiende entonces a volverse un sujeto inadmisibile, patológico, que no ha logrado cumplir con el derecho de peaje que le permitiría permanecer en la buena vía o entrar en el área admitida. Si *excluire* llega a significar el hecho de rechazar una cosa o un sujeto como incompatible con un grupo-patrón, la exclusión aparecerá siempre como ligada a la construcción de una frontera. Precipita al excluido más allá de la frontera y crea una fosa entre las y los que están *adentro* y las y los que se quedaron *por fuera*. Actualmente, muchos son los que tienen el sentimiento de ser excluidos, de ser rechazados del mal lado de la frontera. Numerosos son igualmente los que temen llegar a serlo. La angustia de quedar *out* es particularmente difícil de sobrellevar si se tiene en cuenta que los modos de existencia de los sujetos son a menudo muy precarios, se sostienen a veces de un hilo, un complemento de alquiler, una ayuda social, etc. La ontología del sujeto ya no es lo que era, un conjunto de propiedades que nadie cuestionaba, de las que él podía fácilmente disponer. Ella incluye de ahora en adelante zonas de alta fragilidad social. No se trata de que el sujeto actual sea más dependiente que el de ayer. Pero las ficciones de autonomía, tanto tiempo hiperpotentes al punto de triunfar en las narraciones del individualismo y del liberalismo... están ahora cuestionadas por figuraciones del individuo fragilizado, dependiente, precario. Lo que es temible en la exclusión es, por supuesto, que una vida es de aquí en adelante arrinconada

---

\* Cómo citar: Le Blanc, G. (2020). Derecho de ciudad. *Ciencias Sociales y Educación*, 9(17), 287-309. <https://doi.org/10.22395/csye.v9n17a14>

Traducción realizada por Luis Alfonso Paláu-Castaño. Agradecemos a la editorial Bayard permitir el acceso del libro en francés para su versión, en partes, en español. Se conserva la versión editorial en francés. Nota del editor.

Recibido: 10 de febrero de 2020.

Aprobado: 16 de marzo de 2020.

a la sobrevivencia, pero también que esta experiencia de la sobrevivencia a marchas forzadas hipoteca la posibilidad de llevar una vida plenamente humana. Y hay más: es la aprehensión de una vida en términos de sobrevivencia la que arriesga no tener lugar. Las vidas excluidas son vidas con las que tenemos dificultades para aprehenderlas como vidas plenamente normales, es decir, como vidas cuyo potencial de humanidad se ha realizado *a pesar de todo*. También es potencialmente anulado el sentimiento mismo de una comunidad de las vidas humanas en el pavor de la exclusión. Por este hecho, excluir no equivale solamente a trazar una línea entre el adentro y el afuera, sino arrebatarle el carácter plenamente humano a las y a los que son percibidos, equivocadamente o con razón, como estando *afuera*. ¿No habría pues mundo común? Si los sujetos están constituidos socialmente a través de las normas que reconocen vidas como plenamente humanas, como es el caso de las vidas en el trabajo, domiciliadas, etc., algunas vidas tienden entonces a ya no ser reconocidas de hecho, porque aparecen en defecto con respecto a tales normas. Están, por así decirlo, no-encuadradas. No tener trabajo, no tener alojamiento, sin papeles... no son solo claras pruebas de exclusión social, sino que también son motivos de exclusión antropológica puesto que las vidas humanas salen entonces de los marcos de inteligibilidad que las instituyen como vidas plenamente humanas. Como lo ha escrito Judith Butler, “existen así ‘sujetos’ que no son de ninguna manera reconocibles como tales, así como hay ‘vidas’ que no son completamente, es decir que nunca son reconocidas como siendo vidas” (Butler, 2006, p. 10). Si un sujeto ya no es reconocible como sujeto que haga parte de *nuestra* ciudad, es porque su vida deja de ser percibida como teniendo derecho de ciudad. El derecho de ciudad no se le está pues concediendo a todas las vidas. Algunas salen de los marcos de legitimación de la ciudad, ya sea porque no se las percibe más, ya sea porque el modo de reconocimiento que debía validarlas les falla, ya sea en fin porque son consideradas como de *otra parte* y que ellas nada tienen que estar haciendo *aquí*. Sin embargo, en todos los casos, la escena de reconocimiento de esos sujetos está perturbada. No registramos sus vidas, las dejamos de lado y así duplicamos la violencia social de la exclusión con la violencia antropológica del desclasamiento. El excluido es entonces a la vez aquel o aquella que pierde todo lugar social y toda inscripción en las clasificaciones sociales que consagran por lo demás las vidas plenamente humanas. De esta manera, desplazado y desclasificado, el sujeto arriesga con ser expulsado por fuera de las fronteras políticas cuidadosamente establecidas, afirmadas en torno a los solos imperativos que permiten el pleno reconocimiento de lo humano de los que el trabajo y el alojamiento son, con los títulos jurídicos, los más poderosos. El derecho de ciudad es, en general, adquirido prioritariamente luego de que se dé la posibilidad de una vida que pueda hacerse valer plenamente en su utilidad económica, su domicilio geográfico y sus derechos políticos. Si yo soy el género

de persona que puede probar que trabaja, que paga sus impuestos, que está domiciliada y puede ejercer competencias políticas mínimas como el voto... entonces no es solamente mi ser social el sancionado positivamente, sino que es claramente toda mi vida la que tiende a ser confirmada como vida plenamente humana. El derecho de ciudad valida cualidades sociales, geográficas, jurídicas como factores de cumplimiento de la vida humana. Vivir en la ciudad es estar expuesto a esas normas sociales, tanto a lo que ellas performan como a lo que ellas tornan inteligible. ¿Qué le pasa ahora al tipo de persona que no puede probar que trabaja realmente, que cancela sus impuestos, que está bien domiciliada en alguna parte y que posee derechos políticos que puede hacer valer? ¿Qué le pasa a ese tipo de sujetos que no son aparentemente de ninguna parte, que son por así decir sujetos dudosos, no plenamente confirmados, sujetos buscando humanidad? La ciudadanía es vista demasiado rápido como una atribución deducida de un derecho de ciudad enfrentado en función de ciertas expectativas antropológicas como las evocadas antes. Ella es finalmente aprehendida como una extensión del derecho de ciudad, él mismo concebido de forma restrictiva. Si el derecho de ciudad es un término del derecho civil que define los derechos fundamentales como el derecho al voto, la ciudadanía tiende entonces a ser reconocida solamente dentro de un espacio geográfico particular. En Suiza, por ejemplo, la ciudadanía solo se atribuye en función de la posibilidad de justificar un derecho de ciudad comunal y cantonal: "tiene la ciudadanía suiza toda persona que posee un derecho de ciudad comunal y el derecho de ciudad del cantón" (reza la Constitución federal de la Constitución suiza). Ya en la Roma antigua, el ciudadano romano era reconocido como el que tenía derecho de ciudad, que era desde el comienzo un hombre libre que pertenecía a una de las tribus de la ciudad de Roma antes de que esa condición se hubiera extendido a toda Italia, y luego al Imperio. Pero incluso aquí hay que anotar la exclusión de las mujeres y de los esclavos. De suerte que el derecho de ciudad siempre ha recortado en el material humano un patrón antropológico que ha buscado validar por la obtención de algunos derechos. Es tanto como decir que la ciudadanía entonces está engendrada por una comprensión restrictiva del derecho de ciudad.

¿Será posible ampliar el derecho de ciudad, no seguir enfeudándolo en un modelo antropológico y político particular, rehusando así la violencia que se ejerce sobre las y los que él desacredita? ¿Es pensable un derecho de ciudad para los excluidos y qué implica este con respecto a la concepción de la ciudadanía? Lo que está en juego es mayúsculo, pues equivale a subrayar que la cuestión política comienza claramente con el hecho de la exclusión. No está regulado por la garantía formal de los derechos ni por la certidumbre de vivir juntos. En ella se mantiene la existencia de un mal político. Algo persiste en la oscuridad que ninguna luminosidad puede hacer desaparecer: la posibilidad

de ser rechazado, de ser desmonetizado, simple residuo, desecho inadmisibles. Es por esto por lo que la cuestión política no puede ser sino la cuestión social. Saber por qué unas vidas son socialmente desacreditadas al punto que parecen sin garantía, no es solamente proceder a una averiguación sobre un dominio de lo social, el alojamiento, el trabajo, etc., sino anteponer los resortes más ocultos del mundo en común, de las vidas ordinarias. Si con demasiada frecuencia las apuestas de ciudadanía son aprehendidas siguiendo la sola lógica del consentimiento de un contrato social, y también en función de un conjunto de derechos fundamentales, abstractamente formulados, nos queda por comprender en qué la ciudadanía está conmovida por la cuestión social. Dos preguntas se plantean más particularmente: ¿Qué debe ser la ciudadanía para integrar el problema social? ¿Qué hace el ciudadano con los excluidos? Pero sobre todo, ¿se puede pensar al excluido como un ciudadano? Estas dos preguntas no siempre han sido pensadas juntas. Dándole prioridad a los procedimientos asistenciales, de solidaridad, la reflexión sobre la exclusión ha permitido volver a plantear el asunto de la ciudadanía como ciudadanía social. Se ha tratado de formular un nuevo tipo de derechos, los derechos sociales, y de integrarlos en el logicial de la ciudadanía, dándole así más realidad. Esta extensión de los derechos es muy importante. Los derechos formales deben ser completados por derechos sociales (Supiot, 2011). Solamente una tal extensión tiene sentido si se acepta plantear una pregunta previa: ¿el excluido es todavía realmente un ciudadano, un sujeto que cuenta, cuya parte está suficientemente testimoniada como para que él pueda participar activamente en la ciudad en lugar de ser desacreditado como sujeto inaudible e invisible o, en el peor de los casos, como sujeto peligroso? La tesis que yo defiendo es la siguiente: solamente con la condición de volver a pensar la ciudadanía de los excluidos podremos repensar una ciudadanía como respuesta a la exclusión. Esta ciudadanía de la que hablamos ya no será la ciudadanía formal de un sujeto al que de entrada se le garantiza su existencia gracias a un conjunto de derechos disponibles. Por nada se tratará de reiterar la ficción de un sujeto que existe porque tiene el derecho a existir, que está justificado a serlo, según la expresión de Sartre. Pues en realidad, lo que emerge en la vida social es mucho más a menudo lo injustificable, la contingencia del drama social que expulsa una vida del mundo del trabajo, lo hace bascular por accidente y llega a situarla “en los bordes de lo político” (Rancière, 2007). La política no puede ser una respuesta a la realidad social que establece, sino una *fractura social*, al menos un reparto entre un *adentro* y un *afuera*, que separa los ricos de los pobres, las vidas integradas de las vidas precarias, los trabajadores de los desempleados, los residentes de los sin techo, los nacionales de los sin papeles. Es tal la impronta de este reparto que termina por no ser notado, como si fuese un dato del mundo ordinario al mismo título que el aire que respiramos. Es más: tiende a ser borrado por todas las justificaciones que acreditan las plazas de los unos y de los otros refiriéndolas a cualidades

sociales incorporadas por los sujetos. Pero esta actitud es claramente la del ciego a la producción del *alea*, al surgimiento del accidente en el mundo social. Ser accidentado es encontrarse de repente despojado. “Un ser nuevo viene al mundo por segunda vez, aparece de una zanja profunda abierta en la biografía” (Malabou, 2018). Con el accidente, una vida se vuelve otra, una vida a la que ya no se le asegura la identidad social anterior. Esta falta de seguridad es la entrada en el drama de la exclusión. El hecho de que algunas vidas queden así *al descubierto*, en la incapacidad provocada de alojarse en el más mínimo dispositivo interior y exterior de seguridad, contribuye a hacerlas inciertas, no solo socialmente, sino también existencialmente e incluso metafísicamente.

### **“Vivir es sobrevivir”**

El espacio público está frecuentado por las vidas inciertas que son dos veces precarias. Precarias en tanto excluidas exteriormente de los resortes normales de la seguridad social. Precarias en tanto excluidas interiormente, porque de ahí en adelante ya no existe ninguna confianza en sí mismo. El drama de la exclusión es entonces la posibilidad de solo ser ya de hecho un accidente. Solo que, ¿habrá que interpretar la producción de un accidente —despido del trabajo, falta de papeles, etc.— como una producción accidental? De ninguna manera. Si la exclusión les roba una propiedad social importante a la que no solamente tenían derecho, sino sin la cual ya no pueden existir (Castel y Haroche, 2003), es porque ella procede de un reparto entre los que ejercen el poder y los que no pueden ejercerlo. Lo que en negativo se deja ver en la exclusión, como un negativo diabólico, es claramente la acreditación que el poder le da a las vidas. Con la exclusión se lanza el descrédito sobre algunas vidas. La creencia en la posibilidad de esas vidas ha sido desmonetizada. Como una ola que se retira de la playa, el poder se retira de ciertos sujetos, deja de habitarlos, los descatejiza. Y este proceso no es únicamente un proceso de cualificación o de descalificación. Con este retiro, es toda una vida la que termina situada en los bordes de lo humano. No son solamente seres humanos que pierden sus cualidades sociales, sino vidas que pierden su capacidad de ser percibidas como vidas humanas, es decir, vidas cuyo registro de humanidad es considerado aún como intacto. De este modo, a lo que se asiste en la punta extrema de la exclusión es claramente a la producción del hombre desechable identificado con un ser supernumerario. Como lo escribe Bauman (2005) “ser redundante significa estar de supernumerario, indeseable, sin utilidad alguna, cualesquiera sean las necesidades y las utilidades que definan los criterios de lo útil y de lo indispensable. Los otros no tienen necesidad de Uds.; pueden hacer las cosas tan bien o mejor que sin Uds.” (p. 28). Una extraña paradoja se produce aquí: el ser en demasía viene precisamente a hundir a alguien que se siente en carencia, privado de ser. La posibilidad de ser *sin* engendrar el sentimiento de estar de más. La lógica del

hombre desechable corre por toda la sociedad. ¿Cómo analizar esa esfera de lo *desechable*? No como una excrecencia maléfica del sistema económico, sino como un elemento de este sistema. La posibilidad de excluir vidas, de desembarcarlos por fuera de la ciudad está íntimamente ligada a las lógicas mercantiles que no dudan en excluir las vidas juzgadas inexplotables. Ya Adorno lo subrayaba en un texto de 1969: “La deshumanización no es una potencia que vendría del exterior, no es una propaganda, no significa que uno sea excluido de la cultura. Consiste precisamente en la inmanencia de los oprimidos al sistema” (Adorno, 2011, p. 77). Precisamente esta inmanencia hay que comprenderla como no-accidental. La exclusión retiene al excluido en el sistema por el hecho de que la exclusión es simétrica de la inclusión y no su contrario. Lo simétrico significa aquí que la inclusión de los *unos* provoca la exclusión de los *otros*. La acreditación de las vidas no es total. Más aún, parece que ella no pueda ser establecida en el plano económico, jurídico, político, sino con la condición de que no concierna a todo el mundo, que deje de lado, como una margen indeterminada en la que será posible ir a buscar en caso de que se requiera, vidas descalificadas como vidas supernumerarias, redundantes, cuya particularidad es la de existir de más, ya sea como dobles gemelarios de los trabajadores integrados, de los nacionales ya residenciados, etc., es decir, como fantasmas excedentes. Señalar que hay vidas *desechables* es indicar de entrada el carácter ambivalente de la exclusión que, por un lado, arranca vidas de la comunidad, las extirpa de la ciudad de los humanos, pero para mantenerlas, del otro lado, en una margen de la ciudad de la que será siempre posible ir a sacarlas, y también dentro de la ciudad empujándolas a consumir a pesar de todo, a endeudarse, etc. Así es como se manifiesta la mercantilización que engendra las vidas desechables. Incluye los excluidos y los mantiene como ejército de reserva, como ya lo indicaba Marx. Los incluye igualmente manteniendo la presión capitalística sobre sus cabezas, al continuar tratándolos como población objetivo que, si se presenta el caso, habrán de ser estimulados. Adorno se apropia de esta temática del excluido-incluido cuando afirma, en el desarrollo de su reflexión, que los oprimidos que “antiguamente escapaban al sistema por el hecho de ser pobres [...] hoy ya no se pueden salir de él” (Adorno, 2011, p. 77). Pero ya no poder salir del sistema de explotación no significa ni mucho menos que no se está por *fuera*. Muy al contrario. Solamente que *ese afuera está adentro*. Es la parte de exterioridad que hace funcionar la ilusión de la interioridad social. Al colonizar la ciudad, el mundo mercantil se extiende al punto en que las vidas ya no son solamente deshumanizadas, sino que son tratadas como cuasicosas, siguiendo una lógica de “penetración de los valores económicos en nuestra vida cotidiana” (Honneth, 2007) que implica de rebote la reificación, la puesta a disposición de formas enteras de vida. No tenemos ninguna necesidad de evocar las formas más logradas de la negación instrumental de las vidas... como la prostitución (Nussbaum, 1999). Baste con referirnos al género de mercantilización de las vidas que es sugerido por las

lógicas neoliberales del cálculo y del interés. Pues al reverso de este hombre neoliberal, empresario de sí mismo, sigue estando claramente la posibilidad de que él ya no llegue a contar más desde el momento en que cese de ser un tal emprendedor, no por su propia voluntad, sino porque de pronto lo desembarquen de esa vasta empresa con la que se confunde hoy la ciudad política. La descategorización de las vidas por parte de las formas dominantes de poder (entre las cuales está el poder económico) revela que ellas solo son menudas cosas, desperdicios, mientras que las inversiones o categorizaciones «*investissement*», *al contrario*, las consagra como vidas importantes, vidas dignas de ser vividas, aseguradas de no ser precarizadas. Tal sujeto *indispensable* en su puesto de trabajo es bruscamente, en razón de un plan social, reducido a su vacuidad de sujeto de ninguna parte.

Por una extraña ironía, es precisamente esta posibilidad de ser echado fuera del navío la que demuestra que la vida humana no se aloja en ningún tipo ni en ninguna norma. Si toda vida puede volverse *desechable*, entonces nada puede borrar la contingencia de una vida como su carácter de no tener un sitio. No se aloja en las normas, no se ajusta a un tipo social originario que ella debería reproducir con toda sumisión. Las vidas desbordan las normas y pueden, por ese hecho, volverse contra ellas, rechazarlas. Paradójicamente, la exclusión también revela más la libertad de lo que la suprime. En ningún caso los excluidos son los hombres libres de hoy, desprendidos de todas las ligaduras que encapsulan las vidas ordinarias. El excluido no es un apátrida que habría conquistado su independencia desprendiéndose de las reglas de juego de su país de origen y del país de acogida, situándose desde entonces en el espacio immaculado del entredós. No es un *emancipado*, sino que sigue siendo un sujeto en los bordes de la ciudad, de la política, potencialmente deshumanizado por haber perdido ataduras y por la inconsistencia social que es la suya. Descubrirse *flotante*, privado de solidez, de fundamento, es sentirse por fuera del *común* en un mundo de pasos perdidos, en un vestíbulo de corrientes de aire. El indigente que mendiga al final de la calle es *una* vida en una encrucijada de vientos. Una vida, es decir, un cuerpo que perdió todo tenor social y que a duras penas se sostiene ahora en la posibilidad vital de ocupar un pedazo de acera, imposible abrigo en miniatura en el que hay que buscar no dejarse absorber, *asfaltarse* (Quessemand, 2007). *La pérdida de poderes no puede borrar ni el deseo de perseverar, ni la rabia que se tiene contra los poderes. La rabia del excluido es ante todo rabia de no tener lugar, pero ella es al mismo tiempo rabia ante la vergüenza, cólera de ser desarrimado, de estar desajustado, desprendido. Vale entonces como insumisión.* El ronquido del habitante de calle, cuya voz puede parecer inaudible, la burla de un grupo de muchachos ante el espanto que provocan sus perros, las posturas corporales juzgadas indecentes o inhabituales (estar acostado en una banca, obstaculizar el paso en una calle peatonal)

no son únicamente trasgresiones de las posturas ordinarias (Chauvier, 2010). Son algo más fundamental: rupturas del contrato social tácito, ciertamente con mayor frecuencia provocadas por la experiencia de la pérdida de los soportes sociales, pero no reductibles a dicha pérdida. Pues la rabia que habita tales posturas equivale claramente a una manera de ser, resueltamente dirigida contra la sociedad. La sociabilidad que las habita no se aloja ya en el contrato social ordinario que da habitualmente el derecho de ciudad. Esas cualidades que acreditan el contrato social ordinario: trabajo, alojamiento, papeles... están como desmonetizadas. Ellas ya no retienen a las vidas en la ciudad. Estas últimas se escapan. Cesan de enmarcar, pero esta ausencia de marco revela, como por insistencia (y esta insistencia está marcada en el cuerpo de los excluidos, frecuentemente a sus costas), el exceso de las vidas con respecto al cuadro. Nada le impide, en teoría, a una vida que ya no está encuadrada que conteste el marco que ya no la alberga, que ya no la mantiene en su orillo de inteligibilidad y de reconocimiento. ¿Cuál es el valor del trabajo si yo puedo ser privado de él, y ya no estar en capacidad de apoyarme en él para continuar mi vida? ¿Cómo puedo yo verdaderamente creer aún en la nación si ella me rehúsa un título de estadía al que yo pienso tener derecho? El que haya vidas que sean echadas por la borda no solamente testimonia su insignificancia con respecto a normas económicas de empleabilidad, sino que revela, al mismo tiempo, la violencia de esas normas y la necesidad de criticarlas en tanto que patrones de medida obligados de la normalidad humana.

Solamente esta rabia está como bloqueada por la tragedia de la exclusión que no aparece, a diferencia de la precariedad, sobre una sola vertiente de la existencia, sino que afecta todas las formas de vida (es el caso también de la precariedad) en el sentido de que arrincona a una vida contra la supervivencia, haciendo de la angustia de la sobrevivencia la nueva angustia. Con la exclusión se plantea el problema de la sobrevivencia, pues es claramente el contorno de una vida toda entera que puede desaparecer. Si "la vida es sobrevivencia" y complica "la oposición vida/muerte" (Derrida, 2006, p. 13), es en la medida en que la posibilidad de ser acreditado socialmente nunca va sin la posibilidad conexas de estar desacreditado. La sobrevivencia es una dimensión originaria de la existencia porque el vivir está inexorablemente atrapado en la experiencia de la deuda. Estar endeudado es tener que ver con formas sociales más amplias que uno mismo, cuya ausencia arriesga mucho con que de rebote quede amenazada la existencia. Las formas sociales estabilizan lo cotidiano lo hacen vivible (Schütz, 2007, p. 117). Un trabajo, un alojamiento, un medio de transporte a su disposición... no son simples herramientas sociales, sino *tonalidades existenciales* que facilitan la sobrevivencia, acreditando para ello personajes sociales (Gaudemar, 2011) a partir de los cuales se establece dicha acreditación. De hecho, esas tonalidades terminan por imponerse a los



sujetos como contextos favorables en los que las posibilidades de realizar su vida pueden desarrollarse sin común medida. No tener trabajo, no disponer de alojamiento, o incluso tener un trabajo y un alojamiento precarios, significan que las capacidades humanas arriesgan con ser aniquiladas o precarizadas, pues los contextos favorables a su desarrollo se han desvanecido. Una vida está arrinconada a la sobrevivencia cuando sus capacidades propias tropiezan con la ausencia de todo contexto facilitador, con toda tonalidad existencial favorable.

Pero también acá lo más perturbador viene de que no hay frontera estricta entre el vivir y el sobrevivir. La necesidad de sobrevivir no comienza con la pérdida del alojamiento o con la ausencia de los papeles legales. Comienza con la vida misma desde que ella está expuesta a la pérdida, a la posibilidad de estar *sin*. La experiencia de la ausencia o de la pérdida no circunscribe el dominio de la exclusión, pero este sí imprime en aquella como una huella en una arcilla blanda. La vulnerabilidad como mundo de la pérdida, exposición a la herida, es claramente lo que convierte el *vivir* y el *sobrevivir* en indisociables. Es lo común de la vida que podemos entonces llamar precariedad, no en el sentido sociológico, sino en el sentido ontológico de una condición atribuida a toda vida. Y es claramente sobre el fondo de eso común donde se levanta el riesgo de la exclusión. Asumiendo desde entonces el paso de la vulnerabilidad al de la exclusión, la precariedad social se manifiesta ya como una fragilización de los cimientos sociales que se vuelven, sino indisponibles, al menos inciertos<sup>1</sup>. La fragilización social interviene claramente desde que se vuelve más difícil el acceso a una de las propiedades sociales necesarias para una vida. Esto significa entonces que yo ya no pueda contar totalmente con ella. La precariedad energética designa así actualmente la imposibilidad de reposarse sobre recursos energéticos suficientes para calentarse todo el invierno. De la misma manera, ejercer un trabajo precario es encontrarse, ora en una forma de trabajo a tiempo parcial o de duración limitada (CDD/Intérim), ora en una forma de trabajo que no permite acceso a todas las propiedades sociales consideradas como indispensables para una vida; a título de ejemplo, el alojamiento para aquellos y aquellas que llamamos los trabajadores pobres que, al no poder realmente alojarse, aunque trabajen, son desde entonces reducidos a dormir en pensiones de mala muerte.

¿Qué significa entonces la exclusión que los términos precariedad o vulnerabilidad solo la recubren parcialmente? No es solamente que el futuro de una vida se haya vuelto incierto o que las propiedades sociales que operan se hayan fragilizado, sino el hecho de estar privado. Y esta privación es doble. Al comprometer propiedades sociales importantes sin las que una vida no es pensable, ella hipoteca el porvenir. Ser excluido es estar privado a la vez de las propiedades sociales y del porvenir. Es descubrirse sin presente porque no

<sup>1</sup> Me permito remitir a mi libro *Vies ordinaires, vies précaires* (Le Blanc, 2007).

se tiene porvenir. El excluido está entonces potencialmente en ninguna parte, pues ya no hace parte del mundo común por el hecho de la pérdida que se ejerce sobre él y que no puede contrarrestar fácilmente. Con la exclusión, todos los contornos de una vida vacilan, pues ya no opera la posibilidad de las fronteras entre el mundo social y el interior. La ficción de la autonomía que preserva el sí mismo es como barrida y saqueada por la paradójica empresa que la borratura de las normas sociales engendra sobre las vidas acosadas (Jouan y Laugier, 2009, p. 13). Pues si uno puede sufrir de un exceso de exposición a las normas sociales, al punto que nos podamos sentir estresados, agotados... igualmente se sufre de otra manera de una ausencia de normas. En este caso es la vida misma la que no guarda la menor inteligibilidad y que se ha acurrucado en la sobrevivencia. Con la exclusión, vivir tiende a solo significar sobrevivir, y sobrevivir toma entonces el sentido de vivir bajo el nivel de la vida que desciende. En el caso que tratamos, el descenso no implica necesariamente la referencia a una norma moral que traduciría un contenido de dignidad y que haría del excluido un indigno. Hablar de descenso es insistir sobre el hecho de que una vida no está arruinada por las instituciones sobre las que ella se arrima para existir. El paria, en el sentido del apátrida de Arendt, es el que no es de ninguna parte a fuerza de que nadie lo sostiene. No tiene ya ningún sitio pues no goza de ninguna institución ni de ningún derecho que podría soportarlo.

El mal, la desgracia de los sin-derechos no es estar privados de la vida, de la libertad y de la búsqueda de la felicidad [...] sino el haber dejado de pertenecer a una comunidad a secas. Su tara no es ser iguales ante la ley, es que no existe para ellos ninguna ley [...]. Estar privado de los derechos del hombre es primero y ante todo estar privado de un sitio en el mundo. (Arendt, 2006, pp. 280-281)

La indecencia comienza cuando ya ninguna institución le confiere un lugar a alguien. Habrá que regresar aquí sobre el enunciado de Margalit (2006): "entiendo por una sociedad decente una sociedad en la que las instituciones no humillen a las personas". La sobrevivencia del excluido se aloja bajo el nivel de la decencia, en un lugar improbable donde la pérdida de sí arriesga con ser total, vida de infralegalidad que trata de domesticar un *no man's land* jurídico.

## Expulsable

De este modo, fundamentalmente es excluido el que pierde todo lugar. No existe ya más potencialmente lugar para el migrante desplazado, el sin papeles, el desempleado cuya edad lo ha sacado del mercado laboral, la mujer dominada por el hombre... Esta ausencia de sitio coincide con una ausencia de clasificación. No se sabe qué hacer con ellos. Los excluidos forman un grupo retraído, aparte, el grupo de los excluidos de los grupos, el grupo de aquellos que contrastan con nosotros. Son subjetividades parásitas cuya existencia es dos veces anulada

en el sistema de los lugares sociales, pero también en el sistema de las clases sociales. Pues una vida está justificada dos veces por el lugar que ocupa y por el tipo de clasificación que la justifica. Salir de los marcos remite a la vez a una operación de desclasificación y de descalificación. Una vida que no tiene nada que ver con el más mínimo marco es una vida excluida. Pero no tener que ver con el marco no significa que el marco haya terminado ya con *Ud.* El cuadro continúa incrustándose incluso en su ausencia. Flota en el aire como un monigote inaccesible para una vida de acá en adelante fantasmática. Si el excluido está excluido de los cuadros, pierde con ellos los géneros sociales de actividad que le están adheridos y se vuelve un ser sin género identificable, un ser a la búsqueda de una razón social. Perder todo lugar en las clases sociales y las clasificaciones significa, desde entonces, volverse a la vez imposible de situar e inclasificable.

Solamente este exceso de la contingencia sobre las reglas, que barre la lógica social de la integración y hace surgir lo *inasimilable*, no puede ser interpretado por fuera de las formas de poder que constituyen mundo. La prueba de la exclusión es claramente una experiencia de poder en el sentido en que el excluido es aquel que, aparentemente, se encuentra *sin* poder. En la práctica no tiene el poder de discutir los circuitos de poder que lo han expulsado. La exclusión culmina así en la expulsión por fuera de los circuitos de poder dominantes. Aparece incluso bajo varios aspectos como un efecto del poder de expulsión. Ser degradado representa el estadio supremo de la exclusión. El militante que es excluido de su partido no está en capacidad de regresar, es un *desterrado*. De aquí en adelante, una forma mayor de su vida se vuelve espectral, indisponible, reprobada.

En realidad, la escena de la exclusión comienza mucho antes de que se opere la exclusión, pues la posibilidad de ser expulsado es una posibilidad ya temida por toda vida. Y hay más: una vida está siempre expulsada de ciertas zonas que se vuelven, para ella, zonas prohibidas. Desde entonces, la expulsión comienza mucho antes de que se vuelva eficiente la categoría que la circunscribe. ¿Qué vida no se descubre en la incapacidad de participar de una forma de vida a la que ella pretende legítimamente? Cuando una mujer marroquí se ve privada de todo derecho de sucesión simplemente porque es una mujer; cuando a un trabajador se le prohíbe todo interés en los beneficios de su empresa en la que sin embargo participa activamente; cuando a un extranjero se le niega hasta el menor título de estadía aunque sus hijos estén escolarizados en el país... hay manifiestamente expulsión, creación de una línea de reparto entre un *adentro* consolidado por circuitos de poder dominantes y un *margen* que, en el *adentro*, juega el papel de *afuera*, que debe su estatuto de margen a los circuitos de relegación que producen reparto, separación y expulsión. De esta manera, la exclusión no vale como si fuera la gran exclusión bajo la que centellearía un

afuera improbable, portador de rechazos tenaces y grandes noches. El sociólogo Robert Castel ha mostrado que una tal exclusión tiene más que ver con el mito del gran reparto entre el *adentro* y el *afuera*, los *in* y los *out* que los idiomas de fractura social, de ascensor social averiado, etc., traducen parcialmente. Él ha preferido usar la categoría de desafiliación, con la idea de estar subrayando así que es claramente el arrancamiento de un centro de gravedad supuesto de la vida social el que constituye el fenómeno de la expulsión. En los ejemplos mencionados aquí antes, los repartos se organizan en los circuitos de poder. La acreditación de los unos significa el descrédito de los otros. La promoción de los unos implica la expulsión de los otros. Es claro que, desde este punto de vista, el ejercicio de la dominación es el que produce la relegación. Por este motivo hay que distinguir la exclusión como proceso, del excluido, como estatuto de los sin estatus. La exclusión enjambra la vida social y es el anverso de la dominación. No debe pues ser analizada como la tragedia que produce al excluido, sino como el proceso que precariza las vidas expulsándolas de las zonas sociales consagradas. Esto no significa que el precario es un excluido en el sentido estricto del término, sino que esto revela en el sentido amplio por qué el precario tiene el sentimiento de ser excluido, es decir, de no poder participar en formas sociales consagradas. Si la exclusión es lo que fragiliza socialmente una vida, entonces la exclusión puede engendrar al excluido como puede engendrar al precario, que experimentará claramente desde entonces el sentimiento de ser excluido incluso si objetivamente no lo está. Si en un sentido se puede trazar una línea de separación entre el excluido y el precario, como ya lo propuse en otra parte (Le Blanc, 2007) —la precariedad social que vale como un estado social intermedio entre dos regímenes de inclusión y de exclusión, que implican que el precario es un incluido paradójico, un incluido-excluido—, esta línea no da en absoluto cuenta de la vida excluida. Pues esta se manifiesta siempre más acá de la línea de reparto fijada abstractamente a partir de la construcción de tipos sociales. Ciertamente es que el precario experimenta tanto su exclusión como su inclusión. Por ello, su existencia es paradójica, pues ella oscila entre dos polos que se encabalgan en su vida misma. Solo se puede sentir excluido quien se experimenta al mismo tiempo como teniendo que ver con protecciones, sistemas sociales de seguridad que lo llevan al juego de la inclusión. Ciertamente esta inclusión tiene vacíos, es precaria, solo despliega sus frágiles hilos de protección en tanto que, en sus mallas, aflora y da vueltas y revueltas el sentimiento de no estar allí, de haber salido del juego social de los ganadores. *Una vida* se mantiene a flote, pero esta posibilidad de permanecer con la cabeza por fuera del agua no yugula el sentimiento de estar ya del *mal lado*. De esta manera, el precario se encuentra ya engullido por el proceso de exclusión, incluso si no es excluido. Si el excluido es un ser sin..., un ser que *adentro* aparece totalmente *afuera*, el sentimiento de estar excluido se confunde con un sentimiento vital

de desposesión ilegítima. Con este, es la posibilidad de una vida para sí la que se aleja como si fuera una quimera.

Saber de qué está uno desposeído en la dominación exige informarse sobre los procedimientos de la exclusión. ¿De dónde puede venir el sentimiento de estar desposeído si no es de la convicción de ya no estar completamente adentro? Solo que la pregunta simétrica debe ser planteada igualmente: ¿quién tiene el sentimiento de estar plenamente adentro? ¿Quién está seguro de que nunca va a ser un excluido potencial, un excluido prorrogado? Ha aparecido un nuevo dato histórico. A comienzos del siglo XX, cuando la sociología se constituía como ciencia bajo la égida de Durkheim, dos respuestas estaban disponibles e implicaban dos modos de subjetivación mayoritarios; tenían la convicción de estar verdaderamente en la sociedad. El incluido podía ser un trabajador o un patriota, un trabajador y un patriota. ¿No era el trabajador ese sujeto social cuya existencia estaba legitimada por el escalonamiento de los lugares sociales regulados, de una vez por todas, por la división del trabajo soñado orgánicamente por Durkheim? ¿No era el patriota ese sujeto nacional presto a enfrentarse en guerra con otra nación, luego de haber identificado a sus habitantes como enemigos exteriores? Y con mucha frecuencia el uno era el otro. Importaba que el patriota fuera un trabajador, que el sujeto nacional se confundiera con el sujeto social para ser un sujeto doblemente asegurado de estar *adentro*, sujeto integrado a la vez en el plano económico y político. Un siglo más tarde, estos dos modos de subjetivación están en crisis, pues no permiten vivir como plenamente *adentro*. Por un lado, el sujeto nacional a duras penas se afirma, a causa de la crisis de soberanía de los Estados naciones<sup>2</sup>, salvo que sea en el modo de una cierta animadversión por los extranjeros<sup>3</sup>. Por el otro lado, el sujeto social está cada vez menos seguro de ser un trabajador integrado, puesto que puede, en todo momento, ser echado de los circuitos de la producción económica, sea de manera parcial al ser empleado por momentos, sea de manera definitiva al declararlo inempleable. También el *adentro* se volvió inencontrable. Por este hecho, el sentimiento de ser *indispensable* se metamorfoseó en sentimiento altamente precario. La angustia de no estar totalmente *adentro* habita de aquí en adelante a una gran parte de las vidas, aquellas de las que no se sabe ya si hay que llamarlas todavía el *pueblo* o las *masas populares*, y que muchos actores del mundo político querrían no tener que volver a representar. Parece entonces que la única posibilidad vivida sea (frente a esta escalada en potencia del miedo de ser excluido) la de encontrar aún a alguien que esté más excluido que uno y de echarle el descrédito a ese sujeto considerado, equivocadamente o con razón, como estando menos *adentro*. Y entonces se comprende que el

<sup>2</sup> Leer al respecto *Estados amurallados, soberanía en declive* (Brown, 2015).

<sup>3</sup> Me permito remitir a mi libro *Dedans, dehors. La condition d'étranger* (Le Blanc, 2010).

trabajador precario lo encuentre en el extranjero más precario que él, y esté tentado a rechazarlo para él sentirse reinscrito mágicamente, gracias a esa operación de expulsión, en el cuadrado mágico de la sociedad. Pero, en realidad, las vidas fueron descolgadas del adentro como vidas excluidas que ya no tienen el sentimiento de estar totalmente en la partida. Este sentimiento de ya no estar se funde con el sentimiento de no poder pesar sobre las cosas, sobre los otros, ser desde entonces un *sin-poder*.

### **Excluidos de los poderes, poderes de los excluidos**

¿De qué lo excluyen a uno cuando lo excluyen? Del poder y, más particularmente, del poder de tener injerencia en el poder. El escritor checo Milan Kundera evoca en *el Libro de la risa y del olvido* la exclusión de los disidentes políticos por una distinción preciosa entre *ser sacado de la fila* y *ser expulsado del círculo*. “Cuando a uno lo sacan de la fila, uno puede volver a entrar en ella. La fila es una formación abierta. Pero el círculo se cierra sobre sí y uno lo abandona sin regreso” (Kundera, 2013). Los procedimientos de exclusión son sin residuo, sin retorno, contrario a los procedimientos de alejamiento que siempre son temporales. También es claramente la imposibilidad de regresar al círculo la que revela inequívocamente que uno ha sido excluido. El disidente político que es obligado al exilio definitivamente *ha salido del círculo* y, en este sentido, como lo anota Kundera (2013), “no ha dejado todavía de caer”.

Pero existen diferentes círculos en una sociedad. El círculo económico no es el círculo político. El círculo público no es el círculo privado, etc. Por esto uno puede ser excluido de muchas maneras. Se puede ser excluido económicamente cuando las desigualdades de clase son tales que ellas hacen la vida imposible. Se puede ser excluido políticamente cuando *a priori* se es desacreditado en sus reivindicaciones. Se puede, igualmente, ser excluido dentro de las separaciones entre lo público y lo privado cuando las desigualdades de género culminan en la dominación de los hombres sobre las mujeres al punto de relegarlas a la sola esfera doméstica, donde a ellas se les prohibirá el derecho de aparecer en público, de llevar una vida pública y acantonadas en el ejercicio de una función particularmente estereotipada, como es por ejemplo la de servir a los otros miembros de la familia. Las desigualdades de género pasan al interior de los “sexos”, alejan vidas declaradas incompatibles con la comunidad, las privan de derechos, como el derecho al matrimonio para los homosexuales. Se puede estar excluido jurídicamente cuando las desigualdades étnicas se plasman en privación de derecho, el derecho a tener un título de permanencia, el derecho al voto, etc.

A través de esas diferentes manifestaciones, el resorte de la exclusión es doble. Por un lado, está activado por el engendramiento de las desigualdades producidas por las diferentes pruebas de la dominación, de clase, de género y

de “raza”. Por el otro lado, también es tensado por la supresión de las libertades políticas que afectan ciertas vidas, los disidentes, pero también a todas aquellas y a todos aquellos que no son percibidos como estando *en regla*. Si los excluidos tienden a formar una categoría, esta categoría es, sin embargo, engañosa si ella oculta el proceso de exclusión que no es necesariamente total, sino que delimita claramente una zona de realidad enteramente separada, constituida en círculo trágico de exclusión. Seguramente la exclusión fabrica al excluido, pues la desposesión de los derechos contribuye a la descalificación política total y a la explotación económica absoluta. En el mismo sentido, la dominación económica fragiliza la participación política. Sin embargo, sería un error inferir automáticamente de la exclusión la categoría de los excluidos como categoría aparte. Y tanto mejor cuando que la exclusión de un círculo no conduce a la exclusión de todos los círculos. Es verdad que el excluido económico tiene menos posibilidad de intervenir en la vida política, pero su voz y su actuar no quedan anulados por ello. Idénticamente, la dominación de género no ha llegado a anular la existencia de los movimientos feministas, alternativos, homosexuales.

De forma más general, sería un error considerar que *ser sin...* en un círculo engendra mecánicamente el *estar sin...* en todos los círculos. Lo que equivaldría a interinar la ausencia total del excluido. Y esta ausencia total culminaría en la ausencia de voz que pretendería la forma de un mutismo completo. Como si se fuera, en plena automaticidad, del *ser sin* al *estar sin voz*. Y como si *estar sin voz* engendrara necesariamente la borradora de toda perspectiva de actuar. Son dos presupuestos referidos a la categoría del excluido, su pretendido mutismo y su supuesta inacción, a los que nos tenemos que oponer vigorosamente. Se trata acá de dejar de percibir al excluido como un individuo puramente negativo, pues su exclusión nunca puede ser a tal punto total que terminaría por fabricar al excluido como ese ser solamente *sin...*, *sin parte*, *sin voz*, *sin arte*, que se reabsorbe subjetivamente en un puro defecto de cualidad objetiva. Las exclusiones de clase, de raza, de género, las exclusiones políticas no son idénticas. Si a menudo se combinan para formar la categoría de los excluidos, los excluidos no se dejan definir únicamente por esos registros de exclusión. Primero, porque uno está siempre más o menos excluido; no existe exclusión o ausencia de exclusión, sino grados de exclusión. Segundo, porque esos grados de exclusión no son equivalentes. Uno está más o menos excluido de las relaciones económicas, pero eso no significa que se esté excluido de las relaciones de género. Si la vida familiar está afectada por la afugia económica, reportes anuales como el del Instituto Católico sobre “los jóvenes y la miseria” muestran que ella puede también constituir un lugar de resistencia a la miseria económica. El *miserable* no es miserable en todos los dominios. Él opone a una miseria, potencias de vida venidas de otros círculos.

De hecho, la exclusión, que es un procedimiento de separación, interviene cuando un individuo es privado de los medios reales de existencia, cuando él es *descartado* en razón de su no-pertenencia a la comunidad étnica que sirve implícitamente para definir el marco de referencia de una nación; cuando a él se le carga un sambenito como estigma de género que lo priva de todo acceso a una igualdad real; cuando su voz política es de entrada descalificada; cuando es desvalorizado porque se lo explota económicamente. Ciertamente que existen procedimientos comunes a esas diferentes formas de exclusión. Ellas son ejercicios de poder sobre vidas sin poder. La dominación de los unos se ejerce sobre los otros considerados como vidas desechables, vidas de las que se puede disponer. La vida así *descalificada* tiende, por este hecho, a volverse otra vida, separada de la comunidad de los vivientes legítimos, por medio del procedimiento de exclusión que pesa sobre ella como un anatema sociológico. Ser excluido significa entonces que la alterización del dominado es tal que él no puede ni reunirse con el grupo de los dominantes, ni siquiera contestarlo, pues está del mal lado en tanto que está por fuera de la clasificación. Como se lo pregunta Christine Delphy (2008), “¿cómo pueden los Otros, ellos/ellas ser como los Unos, cuando los Unos sólo son unos porque ellos/ellas oprimen a los Otros?” (p. 31). Es así como el obrero desempleado, el extranjero sin papeles y la mujer o el homosexual... terminan por reunirse, en sus diferencias socialmente construidas, como seres encerrados en una diferencia económica, étnica, de género... que los hace extranjeros al asimilarlos a esa diferencia, los convoca como seres de alteridad, seres cuyo modo de existencia se encierra sobre la sola división que los construye como sujetos separados. También la idea de una subjetividad del excluido termina por imponerse y, con ella, se impone un modo de existencia del excluido que se alojaría por entero en la ley de exclusión que lo define como un *ser sin...*

Pero es precisamente esta metamorfosis del excluido en *ser sin...* a la que tenemos que oponernos vigorosamente. Pues, con la exclusión, se señalan al mismo tiempo aspectos de vida que le son irreductibles, para no mencionar los procesos de resistencia a la exclusión que no pueden ser ignorados, excepto que queramos creer al excluido como individuo puramente negativo. El pobre no vive necesariamente en un *mundo pobre* como lo afirma una cierta sociología crítica. De la misma manera, la mujer excluida del poder económico no quiere decir que no tenga poder. Incluso los extranjeros indocumentados son activos, trabajan, inscriben sus hijos en la escuela y llegan hasta... pagar impuestos. Es raro encontrar una figura del excluido total, tal como podría encarnarla en una primera lectura el habitante de calle. Esto no significa que no existan excluidos, sino que los excluidos son siempre excluidos de alguna cosa. Existe pues claramente una intencionalidad de la exclusión (toda exclusión es exclusión de algo) y el excluido se aloja en esa intencionalidad, pero no se reduce a ella. No todas las facetas de



vida del excluido se reducen a la exclusión. Es más: entre esos aspectos de vida del excluido, algunos son contestaciones explícitas a la exclusión misma.

Si, por un lado, hay vidas que son excluidas de las formas legítimas del reconocimiento social que construyen los esquemas autorizados de la ciudadanía, por el otro lado son claramente esquemas autorizados los que son discutidos por las y los que son excluidos por ellos. En efecto, no cuenta solamente la cuestión de saber cómo regresar al mercado de trabajo. Y tampoco es solamente la cuestión de saber cómo volverse un sujeto nacional o perteneciente a un género como los otros. Sino también, ¿a qué *precio* se efectúa esta normalización? Se plantea pues la cuestión en el modo de existencia del excluido, del valor de legitimidad del mercado, de la nación y del género. Si son intrínsecamente violentos, el envite es también claramente determinar cómo reponerse a esta violencia, cómo ponerla a distancia. ¿Cuáles son los modelos alternativos de la violencia? El excluido no es únicamente un sujeto con dificultades de readaptación, sino que él también es un sujeto crítico que se topa con la violencia de la exclusión y que se esfuerza en yugarla. Los modelos normativos de dominación no pueden anular los modos de vida de los dominados. James Scott (2004) produce una distinción preciosa entre el texto público de la dominación y el texto oculto. Del lado de los dominantes como de los dominados, existen modos de ser obligados, ligados a la dominación, tanto para los unos como para los otros. Pero estos modos *públicos* de exposición de sí están en relación con modos *ocultos* gracias a los cuales los sujetos consienten con el texto público de la dominación, pero igualmente lo recusan por medio de las prácticas de disimulación o incluso de contestación. El texto oculto es, entonces, el conjunto de las prácticas disimuladas que permiten al mismo tiempo aceptar la dominación y hacer de ella otra cosa. Si Adorno (2011b) tiene razón en afirmar que “sociedad y dominación están inextricablemente ligadas” (p. 39), también habría que añadir que el dominado no se reduce a la dominación como el excluido tampoco lo hace a la exclusión. En ninguna parte encontramos *individuos negativos* cuyo modo de existencia solo tendría que ver con el alejamiento del centro social del que se supone que ellos son el objeto. Esta visión durkheimiana de un centro social integrador y de una margen en la que son relegados todos los individuos negativos excluidos del centro, supone que la norma social de la afiliación encuentra su pendiente en la patología de la desafiliación. Esta división de lo normal y de lo patológico puede acreditar la idea de una sociedad como verdadero sujeto que dispone de los individuos que la componen. Pero hace poco caso de la creatividad social que se experimenta hasta en los márgenes y que no se deja comprender como simple defecto de normalidad social. El excluido, por cierto, está excluido de un círculo social más amplio, para no decir que puede estarlo de muchos, y eventualmente de todos, como para los indigentes que están relegados en posición satélite en la ciudad, pero continúan habitándola a su manera. Es verdad que el excluido ha sido lo

más frecuentemente desconsiderado *a priori*, que la exclusión de un círculo ha sido pretexto para la expulsión de todos los otros. Y lo que ha hecho posible esta expulsión generalizada es la voluntad práctica y teórica de no querer *representar* a los excluidos, de no hablar en su nombre, de no quererlos comprometerlos en la ciudad. El excluido tiende a volverse el sujeto irrepresentable, el que no hay porqué representar dado que potencialmente es no-humano. Adorno (2011b) lo remarca juiciosamente cuando indica que “a todo lo largo de la antigüedad, el trabajo material se les impuso a los esclavos, que permanecieron sin portavoz en la filosofía y en las ciencias” y que “en Aristóteles todavía, la definición de hombre los excluye” (p. 39). Finalmente, la exclusión solo se vuelve total cuando está ligada a la decisión de excluir lo excluido mirándolo, ya no como un hombre, sino como un sujeto separado de la humanidad, aparte, un *paria*. Pero aquí la exclusión no es solamente social, económica, étnica, de género o política. Ella se realiza como motivo antropológico. La decisión de ya no ver al excluido como un hombre o como una mujer, multiplica la figura de la exclusión y subraya con vigor que ser excluido no es solamente perder su lugar en una clase o en una clasificación particular, sino que es correr el riesgo, en el tiempo, de perder todo sitio, de ser de *ninguna-parte*, potencialmente nadie<sup>4</sup>. ¿Pero qué significa aquí ser nadie? Que ya no está considerado bajo la más mínima referencia. La designación de excluido es una designación paradójica, pues suspende todas las otras designaciones; todos los otros calificativos quedan como congelados por esta última calificación-descalificación. Yo lo único que hago es interinar una realidad social cuando hablo de excluido, pero igualmente yo corro el riesgo, si yo no me cuido, de darle cuerpo a una categoría que se considera que resume un modo de existencia objetivo, socialmente determinable: el de los sujetos que son de *ninguna parte* y que son *nadie*. La categoría de excluido acredita la ficción de lo excluido como ser absolutamente sin... y no predispone a ver en él recursos alternativos y críticos ligados a modos de vida que no se dejan resumir bajo la categoría de la exclusión.

### Los ángulos muertos de la ciudadanía<sup>5</sup>

Discutir un tal enfoque exclusivista de la exclusión equivale a afirmar que el excluido es claramente alguien que no solo tiene derecho de ciudad, sino que

<sup>4</sup> Por esto los pueden quemar vivos, cobarde e impunemente... Nota del traductor.

<sup>5</sup> La palabra ciudadanía hace referencia a una categoría analítica propia de la antropología urbana heredera de los trabajos de Henri Lefebvre, quien en 1967 publica *Le droit à la ville (El derecho a la ciudad)*, obra fundamental para comprender el paso de la urbanidad a la ciudadanía. Así, Manuel Delgado dice que: “Porque la urbanización no niega completamente la individualidad y la privacidad, la ciudadanía garantiza el ejercicio de los dobles lenguajes y las retiradas a tiempo, es decir el paso de la urbanidad a la ciudadanía, de la civilidad al civismo.” (Delgado, 1998, pp. 11-12). Por ello, y para evitar el malentendido frente a una palabra que no aparece en la RAE, ya que corresponde al horizonte de comprensión de una disciplina, se recomienda consultar el libro referido de Lefebvre y el artículo del antropólogo español Manuel Delgado Ruiz (1998) llamado *Racismo y espacio público. Nuevas formas de exclusión en contextos urbanos*. Nota del editor.

es alguien cuyos recursos críticos y alternativos implican otra comprensión de la ciudad. Pues los excluidos, al mismo tiempo que son excluidos de los círculos de realidad del mercado, de la nación y del género, están igualmente excluidos de los modelos normativos que los acreditan al punto de legitimar las diferentes pruebas de dominación a las que están ligados. Tenemos que al mismo tiempo que esta exclusión interviene, no logra enmascarar su contingencia. Hay que entender por ello que no logra desacreditar por adelantado la posibilidad de las alternativas que alimentan los procesos de resistencia a la exclusión. Aquellas y aquellos que militan por otro mundo no necesariamente están excluidos, sino que su voz se vuelve creíble por el hecho de que es una voz que no solamente le habla a los excluidos, sino que más aún: moviliza sus palabras [las de los excluidos]. Aparece entonces que la exclusión no engendra necesariamente un deseo de inclusión como deseo de normalidad que valiera como antídoto milagroso para la *patología* social. La prueba de la exclusión no implica una apología de la inclusión. En ella no se transmite únicamente la negación de las cualidades sociales que hacen una *vida humana*, sino igualmente contenidos de experiencia, y más aún: lecciones de experiencia que no pueden dejar de retroactuar sobre los valores de la normalidad social subyacentes a los diferentes regímenes de inclusión. También la exclusión queda desbordada por *alternativas vividas* a la dualidad inclusión/exclusión que se proponen comprender de otra manera las relaciones de la vida con el trabajo, y de la vida por fuera del trabajo, de lo íntimo y de lo público, de la sedentariedad nacional y de la itinerancia, etc. En estas alternativas, otras comprensiones de la ciudadanía emergen, amplían el derecho de ciudad y evitan que él no se cierre demasiado abruptamente sobre los solos valores de la utilidad económica, de lo masculino y de lo autóctono, y más ampliamente sobre los valores sancionados de la normalidad social.

También, a la cuestión de saber si un excluido es todavía un ciudadano, conviene responder preguntándose lo que debe ser la ciudadanía para tener en cuenta la de los excluidos. No en el simple sentido en que ellos están excluidos de la ciudadanía, sino en el sentido en que ellos siguen siendo ciudadanos en la exclusión, y hacen valer alternativas de vida, una normatividad que amplía las formas de la ciudad, de vivir juntos proponiendo para ello otros aspectos, otras concepciones. El excluido no es solamente un individuo negativo definido a partir del centro del que está separado, él es igualmente alguien que en el mismo movimiento puede contestar el primado del centro sobre la periferia. Es también alguien que, por esta razón, puede querer legítimamente contestar el presupuesto de neutralidad sobre el que está construida, en el dispositivo republicano, la referencia a la ciudadanía. Si la república glorificó un ciudadano neutro, sin cuerpo ni preferencia, un hombre sin cualidades, un sujeto sin características sociales, étnicas, de género... la superexplotación económica de

las vidas precarias que implican la mercantilización, la invisibilidad de los extranjeros indocumentados y la relegación de las mujeres dominadas al espacio privado... son otras tantas alteraciones de ese ideal de neutralidad de la ciudadanía. Y hay más: la posibilidad de que el ciudadano sea suficientemente liberado de las urgencias de la vida social para poder participar en el bien común (presupuesto clásico de la ciudadanía) es anulada por las diferentes pruebas de la relegación social.

Uno puede preguntarse por qué, en estas condiciones, mantener la ficción de un ciudadano neutro, si solo por este hecho esa ficción contribuye a considerar al excluido como un *sin*, un individuo negativo incapaz de sobreponerse a su particularidad social para acceder al universal republicano. Además, como lo subraya Geneviève Fraisse (1991) a propósito de las relaciones sexuales, al escoger en derecho “pensar los dos sexos como un neutro, como el neutro universal más fuerte que las determinaciones de cada sexo” (p. 325)<sup>6</sup>, la democracia se volvió, de hecho, *exclusiva o excluyente* y ha tenido tendencia a considerar que los atributos de la ciudadanía son incompatibles con las supuestas particularidades de las mujeres. Por una parte, las particularidades sociales, étnicas, de género, han sido excluidas de la referencia a la ciudadanía. Y, por otra parte, esas particularidades han sido ocasión de luchas de todo género que contribuyen a repensar la forma misma de la ciudadanía. Más particularmente, el sentido de la participación que debe ser totalmente revisado. Mientras que la democracia no logre yugular el gobierno económico que termina por “diseminar una población explotable [...], de una población económica inútil, superflua y de alguna manera desechable” (Balibar, 2001, p. 197), es el sentido mismo de la comunidad política el que está cuestionado por las diferentes formas de la exclusión.

La comunidad política no puede encerrarse sobre los solos considerandos democráticos y republicanos que performan la ciudadanía y estabilizan como categoría formal. Ella está fisurada, mantenida abierta e inacabada debido a sus exclusiones. Excluir significa el acto de sacar para encerrar mejor. Como lo señala Étienne Tassin (2003), la exclusión llega a expresar “la verdad de la comunidad política en tanto que revela que ésta no logra nunca realizar su fantasma de clausura y de completitud” (p. 277). ¿Está interesada la comunidad en esta completitud? ¿Implícitamente, no considera la democracia que el ciudadano debe estar ya asegurado de sus atrasos para entregarse al juego político? El pensamiento de la ciudadanía parece reclamar que el ciudadano

<sup>6</sup> Musa de la razón. *La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, publicado francés en 1989 por la editorial Alinea y en su traducción al español por editorial Cátedra en 1991, constituye una obra entre la historia y la filosofía, la cual se ocupa del tratamiento que la moderna democracia dio a la diferencia de sexos. Partiendo de la Revolución francesa, muestra el vínculo que existe entre la fundación de la democracia y la exclusión de las mujeres de la ciudadanía. Evidencia, igualmente, la lucidez de las mujeres en la crítica del proceso de construcción de lo que Geneviève Fraisse denomina “democracia exclusiva”. Nota del traductor.

sea liberado de todo lo que entorpezca su participación en el juego democrático. Prueba de ello es, por ejemplo, Hannah Arendt. ¿No debe la actividad política ser diferenciada de todas las otras dimensiones de la *vita activa*, la obra y el trabajo en particular? El análisis de la ciudadanía queda entonces reportado, así como la ha mostrado Étienne Tassin (2003), del lado de una averiguación que no debe hacerse sobre “lo que es un ciudadano”, sino que se pregunta “en qué consiste la actividad cívica, qué acciones caracteriza a un individuo como ciudadano” (pp. 281-282). Pero, en este registro, es ya claramente una idea de la ciudadanía, y por tanto del ciudadano, la que termina por imponerse a partir de los considerandos normativos del actuar ciudadano. Hacer aparecer un espectro *a priori* de la actividad cívica es considerar que existen contenidos de la ciudadanía que la definen por adelantado. A término, el ciudadano solo puede ser aquel que reconocido como *habilitado* para reactivar los contenidos normativos de la ciudadanía ya admitida.

En una dirección necesariamente contraria, volver a plantear el problema ciudadano dentro del problema social, reinscribiéndolo en las pruebas de sus diferentes dependencias y amenazas, es contribuir a reformular la significación de la ciudadanía a partir de las diversas experiencias sociales entre las cuales está la exclusión. Esta inversión de perspectiva es fundamental. En lugar de querer neutralizar lo social por medio del espesor normativo conferido al ciudadano, el tomar en consideración lo social permite visitar el sentido de lo que quiere decir *ciudadano*. En particular, debe contribuir a desarmar la ilusión de la neutralidad y encarar los puntos muertos de la ciudadanía. Recordemos la definición que Aristóteles (1848) daba del ciudadano: “un ciudadano en el sentido pleno no puede ser mejor definido que por la participación en una función judicial y en una magistratura” (p. 125), y esta definición es, para Aristóteles (1848), la que mejor conviene al régimen democrático. Es la participación en política la que hace al ciudadano. Se trata, para retomar el análisis de Étienne Tassin (2003), de “hacer parte en el gobernar y el ser gobernado” (p. 287). La ciudadanía no equivale a un estatus dado por la pertenencia a una comunidad, sino al acto de participar. Esta equivalencia entre ciudadanía y participación no solamente hará historia, sino que terminará por imponerse como una evidencia. Si ella ha sido parcialmente eclipsada por el ideal de neutralidad del ciudadano definido por un conjunto de derechos formales, ella siempre ha sido movilizadora como ese suplemento vital destinado a vivificar una democracia enferma de sus procedimientos y ha tenido tendencia a ser pensada como lo implícito de la ciudadanía. Solamente precisaremos plantear de rebote una serie de preguntas. ¿Cuáles son los marcos que encuadran las formas de la participación? ¿Quién en particular decreta que tal acción es del orden de la participación? La neutralización de las particularidades sociales, étnicas, de género, acredita un esquema de la participación y, así, construye al ciudadano

como ese sujeto que se supone neutro. Entonces tendremos que decir esto por nuestra parte: la exclusión, en sus diferentes formas, se duplica en exclusión de ciudadanía. En efecto, el excluido tiende a ser considerado como un sujeto en demasía, una subjetividad parasitaria que está a tal punto fuera de campo que su cualidad de sujeto participante es considerada como perdida. Por este hecho, en el mejor de los casos, el excluido es visto como alguien al que hay que asistir. Y en el peor, es visto como un sujeto incontrolable, cuasi ingobernable, tal como el habitante de calle con el que no se sabe qué hacer en la administración de seguridad de las ciudades. El excluido es considerado como un *sin...* cuya ausencia al mundo, a los otros, a sí mismo, no puede sino efectuarse en gesticulaciones de incivilidad, en ruidos infames, cavando la paradoja de subjetividades a la vez reputadas como *sin...* y consideradas como *supernumerarias o de más*.

## Referencias

- Adorno, T. (2011). Reflexions sur la theorie des classes. En T. Adorno (dir.), *Société; intégration, désintégration*. Payot.
- Adorno, T. (2011b). *Société; intégration, désintégration*. Payot.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo. 2: "El Imperialismo"*. Alianza.
- Aristóteles (1848). *Politique d'Aristote*. Barthelemy J. (ed.). Dummont.
- Balibar, É. (2001). *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. La Découverte.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*. Paidós.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Herder.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria*. Paidós.
- Castel, R. y Haroche, C. (2003). *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí*. Homo sapiens.
- Chauvier, É. (2010). *Anthropologie de l'ordinaire*. Métailié.
- Delgado Ruiz, M. (1998). Racismo y espacio público. Nuevas formas de exclusión en contextos urbanos. *Acciones e Investigaciones Sociales*, (7), 5-28. <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/ais/article/view/137>
- Delphy, C. (2008). *Classer, dominer. Qui sont les "autres"?* La fabrique éditions.
- Derrida, J. (2006). *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Amorrortu.
- Fraisse, G. (1991). *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Cátedra.
- Gaudemar, M. (2011). *La voix des personnages*. Cerf.
- Honneth, A. (2007). *La reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.
- Jouan, M. y Laugier, S. (2009). *Comment penser l'autonomie?* PUF.
- Kundera, M. (2013). *El libro de la risa y del olvido*. Tusquets Editores.
- Le Blanc, G. (2007). *Vies ordinaires, vies précaires*. Seuil.

- Le Blanc, G. (2010). *Dedans, dehors. La condition d'étranger*. Seuil.
- Le Blanc, G. (2011). Droit de Cité. En G. le Blanc (dir.), *Que faire de notre vulnérabilité?* (pp. 25-86). Bayard.
- Lefebvre, H. (1975). *El derecho a la ciudad*. 3.a ed. Península.
- Malabou, C. (2018). *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Pólvora.
- Margalit, A. (2006). *La Sociedad decente*. Paidós.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford University Press.
- Quessemmand, S. (2007). *Je vous salis ma rue. Clinique de la désocialisation*. Stock.
- Rancière, J. (2007). *En los bordes de lo político*. La Cebra.
- Schütz, A. (2007). *Essai sur le monde ordinaire*. Félin.
- Scott, J. (2004). *Los dominados y las artes de la resistencia*. Era.
- Supiot, A. (2011). *El espíritu de Filadelfia. La justicia social frente al mercado total*. Península.
- Tassin, É. (2003). *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. Seuil.