

La resistencia como forma de vida: elementos para la apropiación sociológica de un concepto

Enzo Isola¹
Alonso López²

Recibido: 29/03/2019
Aceptado: 30/04/2019

RESUMEN

Teniendo como punto de partida el problema de la libertad en el trabajo tardío de Michel Foucault, este artículo busca indagar sobre el concepto de forma de vida desarrollado por Giorgio Agamben y Didier Fassin. Particularmente, desde las luchas por la vivienda en la ciudad de Santiago y contra décadas de contaminación industrial en Puchuncaví, este escrito busca reflexionar sobre la capacidad heurística del concepto de forma de vida. Metodológicamente, el presente ensayo ofrece una interpretación teórica sobre el concepto de forma de vida para luego transitar al análisis de estudios empíricos, teniendo como clave de lectura la constitución de formas de vida en tanto articuladores de prácticas de resistencia. En ese sentido, se argumentará que: i) las tensiones constitutivas que atraviesan este concepto, lejos de imposibilitarlo, nos permiten observar dinámicas de resistencia invisibilizadas por los enfoques tradicionales, ii) las formas de vida, en tanto espacios de resistencia, se articulan a partir de la posibilidad o bien la promesa de vivir de otro modo y iii) se destaca el luchado vivir y el vivir cuidando como dos de las posibles maneras en que se expresan las formas de vida.

Palabras clave | *forma de vida, libertad, precariedad, lucha por la vivienda, conflictos socio-ambientales*

¹ Sociólogo, docente del departamento de Sociología en Universidad Mayor. Becario CONICYT del programa de Magíster en Sociología, Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro del Núcleo de Teoría Social, Universidad Diego Portales. Contacto: enzo.isola@mayor.cl

² Sociólogo, Becario CONICYT del programa de Magíster en Desarrollo Urbano, Pontificia Universidad Católica de Chile. Coordinador Ejecutivo en Núcleo de Teoría Social, Universidad Diego Portales. Contacto: ajlopez2@uc.cl

ABSTRACT

Resistance as a form of life: considerations for the sociological appropriation of a concept

Having the problem of freedom in Michel Foucault's late work as starting point, this article explore the concept of form of life developed by Giorgio Agamben and Didier Fassin. Particularly, based on the housing struggles in the city of Santiago and against decades of industrial pollution in Puchuncaví this paper aims to reflect upon the heuristic value of forms of life. From a methodological standpoint, this essay offers a theoretical examination of the concept of form of life and outline alternatives for its empirical application. For that purpose, we will argue that: i) the constitutive tensions of this concept, rather than render it impossible, are lens through which observe practices of resistance invisibilized by traditional perspectives, ii) forms of life, as spaces of resistance, are articulated in the possibility or the promise of living otherwise and iii) living to struggle and living to care are two of the possible ways in which forms of life are expressed.

Keywords | *form of life, freedom, precarity, housing struggles, environmental conflicts*

INTRODUCCIÓN : FOUCAULT, SOBRE LA LIBERTAD Y EL LUGAR DE LAS FORMAS DE VIDA

Los escritos póstumos de Michel Foucault –a cuya publicación él explícitamente se opusiera antes de su muerte– han aumentado notoriamente en cantidad y popularidad durante las últimas dos décadas y, con ello, la celebridad de su obra en tanto exhaustiva revisión del poder y las formas de sujeción propias de las sociedades modernas. Sin embargo, una revisión más profunda acerca de sus postulados muestra, rápidamente, que lo anterior constituye una conclusión, aunque verdadera, apresurada y parcial (Morey, 2014; Castro, 2008).

Es que una de las claves analíticas más importantes para comprender de manera adecuada los postulados del autor francés, es tener en cuenta la correspondencia entre los conceptos de poder y libertad. En tanto que Foucault habla de relaciones de poder que se despliegan en un campo estratégico de interacciones, asume que ahí también se despliegan acciones por parte de los sujetos que requieren de

una libertad mínima que la hace posible en su dimensión de irrenunciable; en la medida en que existe una microfísica del poder y que este poder conlleva siempre una acción en su dimensión productiva, existe allí lo que podemos llamar una microfísica de la libertad (Castro, 2008). Si estamos, entonces, constantemente desenvolviéndonos en una realidad permeada por relaciones de poder, pues también estamos desplegando nuestras acciones en relaciones de libertad. Si se considera que poder y libertad no pueden comprenderse sino de manera conjunta y recíproca, puede entenderse el pensamiento de Foucault como orientado, también, hacia el problema de la libertad (Morey, 2014).

Si bien es cierto que dichos espacios de autonomía pueden ser minimizados producto de una disparidad contingente –expresada en clave de precariedad desigualmente distribuida, por ejemplo– que da lugar a una preponderancia del poder por sobre la libertad en su relación constitutiva, no es menos cierto que, a la inversa, la resistencia es capaz de diseñar “el perfil de su lucha incorporando las tácticas de ese poder como soporte para una inversión posible” (Castro, 2008, p. 446). En la medida de que las relaciones de poder requieren de una libertad constitutiva (pues, de lo contrario, sería pura dominación) la resistencia a dichas relaciones de poder se establece como una dimensión de su co-implicación.

En este contexto, gran parte de la efectividad de las relaciones de poder está dada por una preocupación por actuar en todo aquello que concierne a la vida: el concepto de biopolítica –aquél sobre el cual más se ha escrito, no obstante su poco desarrollo en la parte final de la obra foucaultiana– da cuenta justamente del espacio de la vida como fértil espacio de sujeción y, por lo tanto, también como espacio privilegiado de la resistencia a esas formas (Foucault, 2006). Es en tal sentido que, en virtud de minimizar las posibilidades de una cooptación total de la vida por parte de las dimensiones del poder, Foucault reconstruye la idea de “el cuidado de sí” como la posibilidad de que los sujetos, mediante la preocupación por sí mismos, puedan desarrollar una ética de la resistencia (Foucault, 2008b). La tensión que hemos expuesto anteriormente queda entonces plasmada de forma privilegiada en un concepto que es ineludible para su comprensión: la forma de vida. Al respecto, Castro señala:

“Por tanto, la ética de la resistencia debe involucrar también la necesidad de crear e innovar en las formas de vida. No se trata solamente de articular una práctica de la libertad que sea una respuesta a los mecanismos de sujeción, sino también una práctica de la libertad en la que la fuerza se pliegue sobre sí misma e inaugure un nuevo campo de relaciones. Esta doble dimensión es esencial al modelo agonístico de la ética, que encarna la estética de la existencia. Por un

lado, se encuentra el sujeto como forma constituida a partir de relaciones de poder que los otros ejercen y, por otro, el individuo que cultiva ese poder que el mismo desarrolla, en el sentido de un gobierno de sí” (Castro, 2008, p. 453).

En complemento, pero también a modo de contestación desde el denominado sur global, Verónica Gago ha desarrollado una idea similar, pero aterrizada a la realidad no europea, en general, y latinoamericana en particular. En *La razón neoliberal* (2015), la socióloga argentina releva y adhiere a una transformación y profundización de la lectura del concepto de “los gobernados” de Foucault (2006), al plantear que, siguiendo la inseparabilidad del poder con su resistencia, la idea de la población que es gobernada puede ser entendida también destacando su autonomía.

Así, otorgando a los gobernados una valencia positiva, estos son comprendidos como personas capaces y competentes de lidiar con los mecanismos de poder – apropiándose los, rechazándolos y negociándolos– que, mediante la gobernabilidad, los tienen como objeto: la noción de gobernados se convierte así en un nombre que designa una potencia popular pragmática, o, en términos más precisos, en una idea que destaca en los gobernados “su capacidad de apropiación política de recursos y de apertura subjetiva de un espacio que pretende en buena medida objetualizarlos, pasivizarlos” (Gago, 2015, p. 311). En ese sentido, la tesis que se constituye como el punto de partida de este escrito es la siguiente: si entendemos el pensamiento de Foucault como orientado al problema de la libertad, es ineludible ver cómo esa libertad se juega en las formas de vida, pues es ahí donde opera el vínculo ético crítico y se despliegan con más fuerzas las operaciones del poder.

De este modo, el concepto de resistencia toma la forma del vínculo ético-crítico planteado por Foucault, definiéndose a partir de la manera en que los sujetos pueden ejercer en dicho vínculo una ética de la libertad mediante la preocupación por sí mismos (Foucault, 2008b). En contextos latinoamericanos de reapropiación de los términos que las relaciones de poder plantean, se desarrolla una potencia popular pragmática (Gago, 2015) anclada, como mostraremos, a formas de vida. En otras palabras, entenderemos el concepto de la resistencia como aquel espacio en que los sujetos pueden disputar y modificar, a través del cuidado de sí, las lógicas de las relaciones de poder, transformándolas y reapropiándose las en tanto razonamientos favorables a la microfísica de la libertad.

Es necesario señalar, sin embargo, que pese a que nuestro punto de partida es el problema de la libertad en Foucault, la idea de forma de vida como espacio de resistencia y estética de esa libertad no fue tratada sistemáticamente como un concepto

por el autor francés. Desde la vereda de enfrente, parte de la tradición crítica inspirada en la escuela de Frankfurt, particularmente en el trabajo de Adorno, la idea de forma de vida ha sido tratada como una de las principales claves conceptuales *proxy* para ejercer una crítica a los fundamentos ético-ideológicos que sostienen la vida social y económica del capitalismo (Busk, 2016; Honneth, 2005; Jaeggi, 2005; Rosa, 1998). No fue sino hasta principios de la presente década que las formas de vida aparecen como un concepto filosófico-político desde el cual ejercer una crítica positiva, es decir, como espacio de articulación de prácticas de resistencia, tal como había anticipado Foucault. En ese sentido, desde la preocupación general por la distribución desigual de la vida y la muerte en los Estados biopolíticos contemporáneos, Giorgio Agamben y Didier Fassin abren los marcos analíticos de la teoría crítica para aproximarse hacia la comprensión de las múltiples maneras en que los sujetos se enfrentan a la precarización de la vida. Debatiendo y compartiendo explícita e implícitamente los presupuestos de la teoría de la precariedad de Judith Butler (2004, 2009), a saber, que los seres humanos somos igualmente vulnerables, no obstante, en nuestra actualidad neoliberal, dicha vulnerabilidad está expuesta de forma tal que ciertos sujetos son más propensos que otros a la violencia, el concepto de forma de vida se constituye como la estética de la resistencia contra la precarización³.

El presente artículo, organizado bajo la forma de un ensayo, busca comprender la actualización del inacabado proyecto foucaultiano sobre las prácticas de resistencia a partir del concepto de forma de vida desarrollado por Agamben y Fassin. En ese contexto, argumentamos que, precisamente porque Agamben es crítico del sustrato ético que hace posible las formas de vida en clave foucaultiana, la propuesta de Fassin, al poner el acento en su economía moral, resulta ser más sensible a su articulación como espacios de resistencia contra la precariedad. Finalmente, propondremos el estudio de dos casos de lucha política cuyas prácticas de resistencia han sido desestimadas por la literatura sociológica, a saber, la lucha por la vivienda en la ciudad de Santiago y la disputa contra la degradación medioambiental y vital en la comuna de Puchuncaví (considerada como una zona de sacrificio). Mediante el análisis de estos casos, cuyos datos son de primera y segunda fuente, argumentamos sobre la capacidad heurística

³ El concepto de precariedad desarrollado por Butler (2004, 2009, 2015) apunta la comprensión de la vulnerabilidad como una condición ontológica que resulta sensible al contexto cultural y político. En ese sentido, para Butler el problema no es lo precario, sino la precarización. Este último término apunta a la distribución desigual de la precariedad y por consiguiente la sobreexposición de ciertas poblaciones a la violencia. Este concepto se inserta en las discusiones contemporáneas en biopolítica. A lo largo de este artículo haremos referencia al concepto de precariedad tal y como es formulado por Butler.

que presentan las formas de vida para visibilizar aquellas prácticas y sujetos capaces de resistir la precarización, es decir, buscaremos en el coraje de esas políticas otras los elementos para una apropiación sociológica de este concepto (Foucault, 2010).

TENSIONANDO LA VIDA Y SU FORMA: AGAMBEN Y FASSIN

El concepto de forma de vida, presente de forma errática en los escritos tardíos de Michel Foucault, ha sido actualizado por Giorgio Agamben y Didier Fassin con el propósito de repensar la noción de resistencia implícita en su formulación original, pero ahora en el contexto de los Estados biopolíticos contemporáneos. Particularmente desde lo que diversos autores han conceptualizado y documentado bajo el rótulo más o menos general de la distribución desigual de vida y la muerte (Butler, 2004, 2009; Gupta, 2012; Han, 2012; Mbembe, 2003; Povinelli, 2011; Segato, 2016), las formulaciones de Agamben (2011, 2015) y Fassin (2018a) buscan insertar la idea de forma de vida en el núcleo de esta discusión para proponer un esquema conceptual en el que la vida resulta inseparable de su forma. En ese sentido, por la separación entre el cuerpo biológico y el cuerpo vivido, característico de lo que Foucault (2006) llamó gubernamentalidad, la política se circunscribe a la administración de los vivos en tanto organismos que es preciso extraer su verdad para desde ahí generar procesos de normalización (Fassin, 2018b). La tesis que de alguna manera está implícita en esta literatura, es que la idea de forma de vida es un concepto *sine qua non* para la comprensión de la ética de la libertad bosquejada por Foucault.

Tal como ha sido argumentado por Fassin (2018a, 2018b), los diversos tratamientos que Foucault dio al concepto biopolítica en sus cursos del *Collège de France* nunca lograron abordar esta preocupación por el poder sobre la vida y la muerte más allá de la pregunta por los dispositivos y las relaciones de fuerza por las que emergieron técnicas de administración y normalización de la población. Síntoma de lo anterior es que Foucault no dedicó un análisis sistemático a los totalitarismos del siglo XX desde la óptica del hacer vivir y dejar morir. Del mismo modo, si bien Agamben (1998) destaca a Arendt como la gran pensadora del totalitarismo, paradójicamente en los escritos de la filósofa alemana no existe una conceptualización del fenómeno biopolítico. Es así que el rescate de la idea de forma de vida por parte de Agamben y Fassin va a venir de la mano con la preocupación por entender la biopolítica y su lazo ineludible con la distribución desigual de la vida y la muerte. En este contexto, lo anterior se presenta bajo la aporía destacada por Fassin: mientras que la vida

se vuelve el principal valor por defender por parte de los Estados democráticos contemporáneos, esto se hace en desmedro de ciertas vidas que, como dice Butler (2004, 2009), no son dignas de duelo, es decir, vidas precarias.

El concepto de forma de vida, entonces, va a surgir como un contra-concepto del estado más álgido de la distribución desigual de la vida y de la muerte que yace en el núcleo de la administración biopolítica (Chiesa, 2009; Di Gesu, 2018). En ambos autores, lo que está en juego es hacer productiva la tensión entre el viviente y lo vivido. En ese sentido, la superación del paradigma biopolítico moderno, y con ello el camino hacia otra forma de política, en la que la resistencia se torna posible, no tiene que ver con superponer la vida cualificada sobre la vida desnuda, sino de pensarlas como categorías indivisibles. En suma, una forma de vida es aquella existencia no separada de su forma y es gracias a ello que es capaz de enfrentarse a los dispositivos que están en la base de la precarización.

Agamben: más allá de la biopolítica

Por cerca de dos décadas, el filósofo italiano Giorgio Agamben desarrolló su proyecto intelectual más ambicioso. Bajo el título genérico de *Homo sacer*, Agamben, inspirado en el trabajo de Arendt, Benjamin y Foucault, escribió cuatro volúmenes compuestos por pequeños estudios acerca del paradigma de la sacralidad de la vida. La preocupación central de Agamben a lo largo de esta obra tenía que ver con comprender el lugar de la vida humana en la articulación del poder soberano. Por ello, el concepto de *homo sacer* se enmarca en las discusiones post-foucaultianas en biopolítica, es decir, en aquel gobierno de las poblaciones que tiene por objetivo el conocimiento, así como el aumento de las fuerzas y las capacidades internas de los gobernados (Foucault, 2006). Para esto, Agamben tomó como punto de partida las últimas reflexiones de Foucault en *Defender la sociedad* (2008a), respecto de la relación entre la vida y el ejercicio de la soberanía, a saber, mientras que en la antigüedad, el poder soberano tenía que ver más con el “hacer vivir o dejar morir”, en la modernidad tiene que ver más bien con el “hacer vivir y dejar morir”. Lo anterior no es un mero cambio de orden lógico, más bien se constituye como el punto desde el cual se erige una forma completamente distinta de entender la soberanía, la cual es descrita por Foucault como el paso de la obediencia que el súbdito le debe a su señor a la administración de las cosas. Es bajo esta última modalidad que surgen las reflexiones del autor italiano.

Para Agamben, sin embargo, las políticas de la vida y la muerte, lejos de esta distinción entre hacer vivir y dejar morir, tienen que ver más bien con “hacer sobrevivir (...), la ambición suprema del biopoder es producir en el cuerpo humano una separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoé* y el *bíos*, del no-hombre y el hombre: la

supervivencia” (Agamben, 2010b, p. 163). Así, en la lógica de la supervivencia, expresada de forma paradigmática en quienes detenidos en los campos de concentración, no esperaban más que su muerte “el biopoder ha pretendido producir su último arcano, una supervivencia separada de cualquier posibilidad de testimonio, una suerte de sustancia biopolítica absoluta que, en su aislamiento, permite la asignación de cualquier identidad demográfica, étnica, nacional o política” (Agamben, 2010b, p. 163). De acuerdo con esta formulación, el ejercicio del poder soberano en Occidente, del cual el régimen Nazi no es más que una consecuencia de algo que ya se venía gestando desde hace mucho tiempo, se constituye en la descualificación del hombre en algo menos que él mismo, es decir, la reducción del ciudadano en mera vida biológica y su posterior reinscripción vacía en la polis se erige como el *telos* que gobierna la población.

En este contexto, las investigaciones de Agamben y el desarrollo del concepto de *homo sacer* no se reducen al fenómeno del totalitarismo, sino al ejercicio cotidiano, normal, del poder soberano en Occidente. Es así que Agamben (1998, 2014), al decir con Benjamin que “el estado de excepción en el que vivimos es regla” (Benjamin, 2009, p. 43), inserta la preocupación por la separación del viviente y lo vivido en el núcleo de la vida política y el *homo sacer* aparece como el quién del “paradigma biopolítico de Occidente”. Con ello, esta separación de lo que los griegos llamaban *bíos* (vida cualificada del ciudadano en la polis) y *zoé* (vida desnuda, biológica) es recuperada por Agamben para iluminar la supuesta aporía jurídica que representa para, nosotros los modernos, la figura del *homo sacer* en el derecho romano arcaico.

De acuerdo con Agamben (1998), la categoría de *homo sacer* daba cuenta de un sujeto que podía ser asesinado sin que su muerte fuese codificada como homicidio y, al mismo tiempo, una vida que, por su condición de menos que hombre, no podía ser sacrificada, toda vez que su muerte no generaba redención. En ese sentido, este ser, objeto de asesinato, pero al mismo tiempo insacrificable, que se encuentra en un espacio de indistinción entre la ley humana y la divina, es el quién de lo que Agamben, basado en Jean-Luc Nancy, llamó bando (*banned* en inglés, *banni* en francés). La condición de estar a-bandonado, banido, sujeta el viviente a la ley, de modo tal que su vida se vuelve indistinguible de esta, quedando, de esta forma, a merced del bando soberano. En ese contexto, Agamben (2010a) destaca el acto de jurar como una de las formas elementales de la puesta en bando, siendo solo limitada por la muerte del sujeto.

Es así que Agamben, al identificar la escisión de *bíos* y *zoé* en el corazón de las relaciones de dominación, va a proponer el concepto de forma-de-vida como el término clave de su propuesta filosófico-política. Esta idea, que apareció en los inicios del siglo XXI de la década de 2000, para luego ser tratada a cabalidad en el último y

cuarto volumen de *Homo sacer*, busca sentar las bases para reflexionar acerca de una vida inseparable de su forma, esto es, una vida en la que la indistinción entre *bíos* y *zoé* no se da por la violencia del bando, sino por hacer inoperantes los dispositivos que capturan la vida. Para Agamben (2015), resulta estéril la oposición entre esencia y existencia, razón por la que, basado en Heidegger, propuso la indistinción constitutiva de este par conceptual, argumentando sobre la imposibilidad de notar en qué medida el *dasein* es la expresión de su idealidad o bien su formación práctica. Con ello, esta irreductibilidad entre lo óntico y lo ontológico es el fundamento de Agamben para pensar que toda vida es, originalmente, inseparable de sí misma, es decir, los pares viviente-vivido, vida calificada-vida desnuda, hombre-animal, no son más que operadores del biopoder.

En esta formulación, el concepto de forma-de-vida (Agamben, 2001, 2011a, 2015), presentado entre guiones, busca precisamente dar cuenta de la inseparabilidad de *bíos* y *zoé*, para constituirse como un contra-concepto del *homo sacer*. Más allá de la formulación lógico-filosófica de la forma-de-vida, esta idea se alimenta empíricamente de las prácticas de autogestión de los monjes franciscanos en la Edad Media. Así, la noción de forma-de-vida, tributaria de las dinámicas de cuidado de sí estudiadas por Foucault en la antigüedad greco-romana, busca articularse como una nueva forma de hacer política desde la cual superar la co-implicación entre poder y libertad propia del pensamiento foucaultiano. Es sobre esta base que el concepto de inoperatividad propuesto por Agamben (2013, 2015), de acuerdo con comentaristas de su obra (Frost, 2017; Whyte, 2011), se constituye en el punto de partida para reflexionar sobre cómo hacer política más allá de los dispositivos de saber-poder.

En ese sentido, volver la ley inoperante se nos presenta como la clave de lectura desde la cual interpretar las polémicas entre los franciscanos y la curia romana. Para los franciscanos, la vida que debían seguir era la vida de Jesús, no así la dictada por los códigos de conducta que rigen a la Iglesia Católica (la Ley). Seguir la vida del Maestro tampoco era adecuarse a un contra-dogma, sino seguir la vida del hijo de Dios mediante la vivencia, es decir, para seguir a Jesucristo era preciso vivir como él. Lo anterior implica vivir no de acuerdo a una ley externa, un dogma o juramento que atrapa la vida y la expone a la violencia del bando, sino de vivir una norma, donde su realización práctica coincide con la manera en que se vive la vida (Agamben, 2015). Aquí la distinción entre ley y práctica es clave, pues mientras la primera sería lo propio del poder soberano, la segunda supone un cambio imperceptible pero radical. En ese sentido, mientras que la ley escinde *bíos* de *zoé* al reproducir el paradigma del *homo sacer*, las normas autoimpuestas por los franciscanos rompen el vínculo con la curia romana, no bajo la forma de una oposición revolucionaria o de resistencia

heroica, sino simplemente haciéndola inoperante: nuestra vida coincide con la vida de Jesucristo y, al fin y al cabo, esa es su única definición.

El concepto de forma-de-vida, entonces, se presenta como el lugar desde el cual Agamben busca pensar la resistencia más allá de la lucha agonística en la que Foucault (1988) concentró sus reflexiones sobre la tensión entre libertad y sujeción. Para ello, Agamben pone el foco analítico en las prácticas cotidianas que desarticulan los dispositivos del biopoder al relacionarse con ellas de otro modo, es decir, el hacer la Ley inoperante implica trastocar las formas hegemónicas del uso de los cuerpos y los objetos. Con esto, Agamben lleva al límite el pensamiento de la no-identidad al conceptualizar un ejercicio no-confrontacional de la resistencia, es decir, no se trata de encarar a los dispositivos, sino de volverse, a los ojos del poder, incomprensible, invisible, inoperante. Bajo esta lógica, si bien toda vida es en principio inseparable de su forma, no todos viven una forma-de-vida. La realización de una forma-de-vida implica poner en marcha una potencia destitutiva que, precisamente porque permanece en un estado de pura virtualidad, resulta indescifrable para los articuladores del poder (Agamben, 2015).

De acuerdo con lo anterior, el giro mesiánico de Agamben (2001, 2006a) conceptualiza la resistencia y la posibilidad de cambio a partir de su cuasi-indistinción con el mundo actual, se trata de un gesto imperceptible, pero radical. Precisamente, porque el autor italiano busca la posibilidad de imaginar una *política otra*, es que las coordenadas del liberalismo y el marxismo resultan estériles. De tal suerte, las formas-de-vida responden a una manera de entender la política que va más allá de la racionalidad instrumental, así como del Estado. El anarquismo mesiánico de Agamben (2015), entonces, lejos de idealizar una especie de focalismo, pone el acento en aquellos usos y prácticas, profanaciones, por medio de las cuales se dislocan los dispositivos del biopoder: “la actividad resultante deviene, así, en un medio puro, es decir, una praxis que, aun manteniendo tenazmente su naturaleza de medio, se ha emancipado de su relación con un fin, ha olvidado alegremente su objetivo y ahora puede exhibirse como tal, un medio sin fin. La creación de un nuevo uso es, así, posible para el hombre desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperante” (Agamben, 2013, p. 112).

Agamben (1998) fundamentó buena parte del proyecto de *Homo sacer* en la actualización del pensamiento de Foucault. En ese sentido, el concepto de forma-de-vida da un paso más en el ejercicio de pensar tanto una filosofía como una política de la no-identidad. Para esto, sin embargo, Agamben reconceptualiza el sustrato ético al que Foucault dedicó un interés capital en sus investigaciones sobre el cuidado de sí, lugar desde el cual emerge la noción de forma de vida en primer

lugar: “ocuparse de sí no es una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida” (Foucault, 2001, p.470). Así, mientras que para Foucault (2011) lo ético es tratado como fuente de experiencia para una *askesis*, para Agamben la ética es entendida como potencia, es decir, “exponer en toda forma su propio ser amorfo y en todo acto la propia inactualidad” (Agamben, 2006b, p.42). De tal suerte, el problema con esta conceptualización de Foucault a los ojos de Agamben (2006) tiene que ver con que lo ético, comúnmente entendido por la tradición como un ejercicio de selección entre un ser y no ser, expone al sujeto a la violencia de la mala conciencia. La aporía entre estos dos pensadores se concentra, entonces, en que para Foucault la ética se constituye como el espacio para la continua reconfiguración de la identidad (haciéndola imposible), mientras que para Agamben no es posible hacer una experiencia ética de la identidad.

Es así que Agamben, en su aporte a la filosofía de la no-identidad, desestima el concepto de ética vinculado a la generación de procesos de subjetivación. Precisamente, porque los dispositivos tienen por objeto producir sujetos, la selección entre ser y no ser se constituye como un mecanismo de identificación (Agamben, 2011b). Sin embargo, Agamben pierde de vista que la posibilidad de articular formas-de-vida, en tanto espacios de resistencia, puede estar motivada por la preocupación ética por el buen vivir. En ese sentido, la conceptualización de aquellas prácticas desde las cuales los sujetos tensionan el ser reducidos a vidas desnudas es, desde el punto de vista de Didier Fassin, indisolublemente ético. De tal suerte, el vínculo ético-crítico mediante el cual los sujetos tematizan la realidad, no tiene que ver con la problemática del ser o no ser, sino más bien con salir al paso de la violencia, de la precariedad provocada por el Estado de la inseguridad (Lorey, 2015).

Tensiones constitutivas: Fassin y el vínculo ético

Retomando, aunque transformando, la interrogante de Adorno en *Minima moralia* (2006), a saber, la pregunta sobre aquello que constituiría una buena vida, Fassin anuncia un desplazamiento desde la crítica a las formas de vida hecha por Adorno hacia una crítica del tratamiento de la vida y, más específicamente, de la vida de aquellas personas reducidas a experiencias de vulnerabilidad y precariedad. La pregunta de Fassin no versa, por tanto, sobre cómo estamos viviendo o cómo deberíamos vivir, sino sobre qué valor le atribuimos a la idea de vida, en tanto concepto abstracto y cómo evaluamos las vidas humanas en realidades concretas, es decir, su economía moral (Fassin, 2018a, 2018b).

Parte importante de esta reflexión que el autor francés desarrolla en su más reciente libro *Life. A critical user's manual* (2018a), comienza, justamente, por una

distinción que realiza, desde luego Agamben, pero también Arendt, y que parece ineludible para gran parte de la literatura que se preocupa por la idea de forma de vida. Nos referimos a la distinción entre *bíos* y *zoé*, que antes ya habíamos anunciado y que, según Fassin, es la base del problema por definir conceptualmente la noción de vida. Así, volviendo a una perspectiva arendtiana, pareciera ser que la idea de vida no ha logrado superar una oposición inicial, inspirada justamente en esta distinción: por un lado tenemos, si seguimos el argumento de Arendt (2003), el nacimiento y la muerte como momentos de inicio y fin, o de aparición y desaparición de los individuos dentro del mundo; del otro, tenemos todo lo que transcurre entre esos dos acontecimientos, la biografía que se sucede de manera lineal entre un punto de comienzo y otro de fin.

Pues bien, el ejercicio de Fassin –no solo acá sino que, como veremos, a lo largo de gran parte de su obra– es hacer de esta tensión no algo paralizante, sino convertirla en lo que él denomina una “tensión productiva”. Dicho de otra manera, el movimiento de Fassin es, a partir de esta oposición inicial, concebir la vida justamente en esta doble dimensión de vida biológica y vida biográfica, en tanto dimensiones constituyentes de su naturaleza conceptual. Es, siendo enfáticos, un movimiento orientado a disipar esta distinción fundamental, en tanto imposibilidad conceptual de unir dos nociones sobre la vida tan dispares en una sola línea de pensamiento, que es justamente lo que tanto Arendt como Benjamin veían como un riesgo fatal: que el simple hecho de estar vivo pudiese, poco a poco, ir suplantando la idea de una vida plenamente realizada (Fassin, 2018a).

Sobre la base de esta distinción, que conecta lo que anteriormente tratábamos con los postulados que Fassin desarrolla, es que el autor recurre a un pensador que hasta ahora no hemos mencionado, pero que muy probablemente es un ineludible en la materia: Ludwig Wittgenstein y su noción –aunque poco desarrollada– de forma de vida. Ante la pregunta sobre cómo conceptualizar la idea de forma de vida de modo tal que permita reconocer los puntos comunes que presenta la manera en que la vida humana se desenvuelve y, al mismo tiempo, distinguir las diferencias en que se expresan las formas de vida entre los distintos grupos humanos repartidos irregularmente de acuerdo con criterios de tiempo y espacio, es que el autor recurre justamente a las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (Fassin, 2018a). En síntesis, la pregunta es: ¿las formas de vida son compartidas por la totalidad de la especie humana o más bien están inscritas en un espacio y tiempo determinados?

Más que elegir uno de los dos caminos, Fassin opta por, como dijimos, lo que podríamos llamar la tensión productiva entre estas dimensiones. La primera que

realiza es la distinción inaugural, ya mencionada, entre *bíos* y *zoé*: el argumento consiste en que no podemos comprender la idea de forma de vida sin hacer referencia a esta característica dual, que toma en cuenta a la vez la vida biológica y la biográfica o, como la llama el autor, la complementación entre una vida viviente y una vida vivida, respectivamente. El argumento de Fassin consiste en que, si entendemos estas divergencias como, en principio, preocupaciones comunes, podemos hacer una doble ruptura con las aproximaciones dominantes sobre el tema, permitiendo un enriquecimiento, desde esta discusión, de nuestra comprensión de la noción de forma de vida (Fassin, 2018a).

Por una parte, más allá de tener que elegir entre una perspectiva de lo particular o de lo trascendental para aproximarse a la idea de forma de vida, Fassin propone un enfoque dialéctico, que permita la confrontación de estas dos ideas; por otra, en vez de tomar en cuenta sólo la idea de Wittgenstein sobre formas de vida, abrir el análisis a nuevas aproximaciones que puedan añadir elementos a esta aparente contradicción. Es sobre la base de este último punto que Fassin identifica tres contraposiciones centrales o, más bien, tres niveles de la contraposición constitutiva de la idea de forma de vida: las oposiciones productivas entre lo universal y lo particular; entre lo biológico y lo biográfico; y entre lo legal y lo práctico. Esta es la triple dialéctica de la idea de forma de vida y es esta triple dialéctica la que, siguiendo a Fassin, es central para sacarle provecho heurístico a la noción de forma de vida. Entenderla en su triple nivel de oposición, entre lo trascendental y lo antropológico, entre lo viviente y lo vivido, y entre las reglas y la libertad (Fassin, 2018a), permite constatar y echar luz sobre las experiencias de las personas y la manera en que su vida es tratada. Es esa la tridimensionalidad de la noción de forma de vida.

Pero sobre todo, hay una dimensión de esta tensión que consideramos puede resultar altamente productiva en tanto categoría analítica, y es en ella en que nos centramos. En lo concreto, esta concepción de la idea de forma de vida permite repensar la dimensión de vulnerabilidad en la medida de que podemos comprenderla como una subjetividad que resulta no solo como un proceso de la preocupación de sí mismo, sino que también de una situación objetiva, que es a la vez material, legal y social (Fassin, 2018a). Es comprender que la noción de forma de vida, y su rendimiento en una triple dialéctica, permite entender que justamente en esta tridimensionalidad de la forma de vida de las personas, se expresa un desarrollo de la subjetividad que incorpora elementos materiales, legales y sociales. Por supuesto que la comprensión en estos términos no agota la comprensión de la “realidad de las personas”, pero sí permite comprender su

condición en un determinado estado de organización del mundo.

Entendiendo así la noción de forma de vida, Fassin se propone indagar en la dimensión ética de la vida que Foucault reconocía, que es constitutiva del proceso mediante el cual los sujetos se preocupan por sus propias conductas: la dimensión ética del problema, conectando, como sabemos, con el concepto de resistencia. Así, en tanto buen lector de Foucault, Fassin entiende que dichos procesos se dan en una determinada organización del mundo –que podríamos llamar una ontología histórica del presente (Morey, 2014) –, lo que desemboca en una comprensión del sustrato ético de la vida en virtud de su construcción histórica, su inscripción social y sus implicaciones políticas. Es justamente este sustrato ético del que hablaba Foucault (2008b) el que permite a los sujetos luchar o resistir en virtud de la preocupación y el dominio de sí, no solamente cumpliendo algún tipo de regla, sino también para transformarse a uno mismo en sujeto ético de su conducta (Fassin, 2018a).

Nuevamente, en vez de analizar el valor específico y contingente de dichas éticas, Fassin analiza cuál es el valor que se da a la vida en sus dimensiones ética y política, viendo las transformaciones mediante las cuales la vida es aprehendida, tomando el caso específico de los enfermos de VIH y los refugiados políticos. En estos casos, aunque también en otros –advierte el autor–, se expresa claramente una conexión entre dos puntos. Primero, claro, como ya reconociera Foucault, una conexión entre el nivel individual y el social de cada vida, pero, luego, entre la vida viviente y la vida vivida. Este desplazamiento convertido en propuesta es: en la medida de que en la ontología histórica del presente existen distintas valoraciones sobre la vida, aquellos que viven vidas precarias solo pueden llevarlas a cabo en tanto resultado de una constante preocupación por sí mismos, lo que equivale a decir que, para aquellas vidas en que su dimensión viviente no está garantizada, es menester asegurarla mediante una relación ética en el cuidado de sí que les permita vivir. Dicho de otra manera, en la medida en que los sujetos deben desarrollar procesos de subjetivación para asegurar su vida física, esta no puede sostenerse sino por su vida biográfica, uniéndose la aparente separación entre *bíos* y *zoé*. El simple hecho de estar vivo no puede entenderse sin la manera en que se vive una vida precaria.

En suma, el gran aporte de Fassin es constatar que las aparentes oposiciones que tenderían a nublar la claridad heurística del concepto de forma de vida no son sino aquellas oposiciones que la constituyen. Con el rescate del giro ético logra argumentar que, en la medida en que las oposiciones entre lo particular y

lo universal, lo biológico y lo biográfico, y lo legal y lo práctico de las formas de vida suponen en el análisis de las vidas precarias una preocupación del sujeto por sí mismo, entonces dichas tensiones son las que hay que analizar para comprender la noción de forma de vida.

FORMAS DE VIDA: LUCHAR Y CUIDAR

Mike Davis constató, hace poco más de una década, en su libro *Planet of slums* (2006), la tendencia hacia la urbanización descontrolada, tanto en las pequeñas como en las grandes ciudades alrededor del globo, siendo las urbes del tercer mundo las más propensas a este tipo de desarrollo. Curiosamente, plantea Davis, el crecimiento urbano en el sur global no tenía que ver con dinámicas de bonanza económica, sino más bien con procesos de desindustrialización y exclusión territorial. En dicho contexto, la proliferación de la ciudad informal (Duhau, 2014), como paradigma de urbanización no regulada y precaria, ha traído consigo problemas que contribuyen a la marginalización y deterioro de la calidad de vida de sus habitantes. De este modo, además del déficit habitacional, que es insatisfactoriamente tratado mediante la autoconstrucción, tenemos que agregar que dichas configuraciones socio-espaciales suelen carecer de las condiciones sanitarias mínimas (por ejemplo, alcantarillado) y asentarse en zonas de riesgo de desastres naturales o bien en geografías expuestas a contaminación (desechos tóxicos, actividad industrial y minera).

No obstante las continuidades de Chile con el sur global, la realidad nacional dista parcialmente, por el momento, del diagnóstico de Davis. Particularmente, desde 1990 en adelante, se han creado políticas habitacionales que se han aproximado a saldar el déficit habitacional que para 2011 se traducía en que cerca del 1% de la población vivía en campamentos (Centro de Investigación Social [CIS], 2016). Del mismo modo, la red de alcantarillado y acceso al agua potable por parte de la mayoría de la población hacen que la situación sanitaria de las personas pobres en Chile sea radicalmente distinta al dramático caso de, por ejemplo, la India. Sin embargo, esta diferencia cualitativa y cuantitativamente significativa no elimina el núcleo de los problemas que afectan a las personas pobres en Chile y traza más continuidades de las que se pueden apreciar a simple vista. Así, mientras bajan las tasas de pobreza por ingresos (Ramos, 2015) y aumenta el número de pobres urbanos propietarios de sus viviendas, durante las últimas dos décadas

(Pérez, 2016), crecen la tasa de hacinamiento, la cantidad personas que viven como allegadas y sube exponencialmente en el periodo 2011-2016 el número de familias viviendo en campamentos, especialmente en las comunas de Antofagasta, Valparaíso y Viña del Mar (CIS, 2016). Del mismo modo, al tiempo que Chile no ha sido capaz de transformar su matriz energética y su orientación extractivista (Arboleda, 2018; Bustos-Gallardo y Prieto, 2019; Gudynas, 2018; Riofrancos, 2017), proliferan los conflictos socioambientales, engrosando la lista de territorios catalogados como zonas de sacrificio, tal como es destacado por el *Environmental justice atlas* (2019).

El argumento que planteamos, entonces, es que la realidad de algunos de los problemas sociales existentes en Chile en general, y en su dimensión territorial en particular, supone un socavamiento de la forma de vida de quienes sufren sus consecuencias y deben luchar para hacer frente a este tipo de problemas. Así, trabajando a partir de las luchas por la vivienda en la ciudad de Santiago y contra la zona de sacrificio en Puchuncaví, pretendemos mostrar cómo es que pueden vislumbrarse características que permitan comprender el espacio de la forma de vida como lugar fértil para el surgimiento de actos de resistencia, en tanto cuestionan y reconfiguran las lógicas de poder que sobre ellos actúan. En otras palabras, presentamos dos casos en los que los sujetos pueden establecer formas de vida orientadas a la libertad porque es el espacio de la forma de vida el que se ve atacado; mostramos cómo es que el prestar atención a la noción de forma de vida permite iluminar espacios de resistencia, los cuales reconfiguran la manera en que la sociología tradicionalmente ha entendido el hacer política. De este modo, el integrar el análisis de las formas de vida como espacio de resistencias, nos permite avanzar hacia la descolonización de corrientes de pensamiento sociológico que, al desarrollar una teleología de las luchas políticas heredadas de la tradición liberal, resultan insensibles a la inmanencia de estas otras formas de libertad (Mahmood, 2001; Thompson, 2012).

Así, en lo que sigue nos referiremos a la lucha por soluciones habitacionales dignas en la ciudad de Santiago y las tácticas desplegadas por los y las habitantes Puchuncaví para enfrentarse a los efectos acumulados de cerca de cinco décadas de permanente contaminación. Con ello, buscamos dar cuenta de que estas luchas no representan un momento exclusivo de agitación social, sino que, por el contrario, nos hablan de la constitución de formas de vida que buscan enfrentarse a la precariedad que los contextos en que se erigen les otorgan.

Luchar como forma de vida

Con las ocupaciones de terrenos realizadas en las dos décadas posteriores al hito inaugural de la toma de La Victoria, en 1957, el movimiento de pobladores

chileno se consolidaba, otrora, como uno de los actores sociales más relevantes en la escena nacional, teniendo un rol importante en tanto actor revolucionario antes y durante la dictadura militar de Augusto Pinochet (Valdés, 1986). Al respecto, distintas corrientes intelectuales se interesaron por estudiar el fenómeno que encarnaban los pobladores: estudios desde la marginalidad realizados por Roger Vekemans (1976), desde una veta más marxista llevados a cabo por Manuel Castells (1973), y desde el Centro de Análisis y de Intervención Sociológica (2016) concluyeron, sin embargo, que pese a la lucha que los pobladores llevaban a cabo, existían elementos morales, tales como la religiosidad y la desviación plasmada en la delincuencia, que tomaban forma justamente en la manera en que vivían, que les impedían erigirse como sujetos políticos que lideraran la resistencia necesaria para aquella época.

Los estudios que se preocuparon por el ya no tan claramente identificable movimiento de pobladores luego de la vuelta a la democracia en los noventa no fueron mucho más optimistas al respecto, destacando una tendencia a la baja en la periodicidad e influencia de las acciones políticas que los pobladores desarrollaron, en gran parte explicada por la penetración del modelo neoliberal en la sociedad chilena y en las políticas orientadas a la solución del problema habitacional (Koppleman, 2016; Murphy, 2014; Paley, 2001; Oxhorn, 1994). Así, la escasa intensidad y periodicidad de las acciones políticas de los pobladores se circunscribiría a la existencia de un así denominado desierto de movilización popular (Sabatini y Wormald, 2004).

Aunque lo anterior podría ser insumo para concluir que ya no puede hablarse del movimiento de pobladores como tal, y aclarando que la caracterización más específica de las modificaciones que sus acciones han ido experimentando sería suficiente para escribir un artículo completo, pueden identificarse al menos dos lógicas de acción que, aunque transformadas, permiten sustentar una continuidad en el fenómeno de los pobladores y su forma de vida. Por una parte, aunque la intensidad y características de las tomas de terreno como lógica del movimiento de pobladores ha disminuido en el último tiempo (Royo, 2005; Cortés, 2014), esta sigue siendo parte central de su accionar como manera de presionar a las instituciones. Por la otra, aunque la autoconstrucción de las viviendas por parte de los pobladores ha dejado de ser una realidad en el problema habitacional, el denominado “hermoseamiento” de las viviendas dibuja una continuidad en la relación de los pobladores con la configuración, producción y apropiación de su propio espacio (López y Orlando, 2017).

Dicho esto, investigaciones más recientes (Angelcos, 2012, 2016; Cortés,

2014; Pérez, 2016, 2017, 2018; Angelcos y Pérez, 2017; López y Orlando, 2017; Isola, 2018), han intentado discutir que la posibilidad de leer a los pobladores en términos de subjetividad política puede construirse a partir de la actualización de las categorías analíticas que iluminan el problema. En lo concreto, el problema radicaría en que, tanto en los estudios desarrollados durante la dictadura militar como en los gobiernos de la Concertación de partidos por la democracia, la lógica era plantear que, en la medida de que los pobladores estaban más bien preocupados por satisfacer la necesidad básica de tener una vivienda donde habitar, les sería imposible establecer un discurso político propio (López y Orlando, 2017). En palabras de los propios investigadores de esta tradición, al hablar con los pobladores impresionaba “el tono del testimonio, la deriva hacia temas morales y religiosos, como si el lenguaje político no contuviera el vocabulario para permitirle a los pobladores hablar de ellos mismos” (Dubet et al., 2016, p. 211).

Esta última lectura, en específico, no sería extraña por dos motivos. El primero, porque, como hemos revisado, la lectura de aquello que constituiría una acción política está fuertemente permeada por su concepción en términos estrechos: como algo que escapa de la condición subalterna de la marginalidad (Vekemans, 1976); como un movimiento capaz de liderar la lucha de clases (Castells, 1973); como un movimiento social con una clara identidad, oposición y aspiraciones de totalidad (Dubet et al., 2016); y como lógicas que queden fuera de la mercantilización propia de la sociedad chilena (Paley, 2001). El segundo, porque, dentro de la larga lista de la tradición del pensamiento político occidental, el espacio del “simple hecho de estar vivo” para Benjamin, de la “vida en sí misma”, para Arendt, y de la “vida desnuda” para Agamben, ha sido entendido como el espacio contrario a una vida completamente desarrollada (Fassin, 2018a), y, por lo tanto, como un lugar inerte para el surgimiento de lo político.

Ante esto, la reactualización de las categorías analíticas con que se observa el problema, permite ver cómo es que, justamente mediante la manera en que los pobladores viven y luchan por la vivienda, están desarrollando procesos de subjetivación política orientados a la resistencia. Por una parte, como señala Angelcos (2012), la idea de una vida digna ha sido bastante transversal a lo largo de la historia del movimiento de pobladores, repitiéndose una y otra vez como el contenido que toma la politización de sus trayectorias individuales. En este sentido, luchar por la vivienda significa para los pobladores luchar por vivir en una casa que les permita tener lo que ellos consideran una vida que cualquier persona debería poder tener, un derecho básico. Por otra, como señalan López y Orlando (2017), a partir de una investigación sobre la base de la realización de

relatos de vida de pobladores y pobladoras, la resistencia se lleva a cabo, entre otras dimensiones, por medio de lo que los autores llaman el luchado vivir⁴ como expresión de autonomía: en este segundo caso, la manera de vivir la vida es mediante la constante lucha por conseguir sus derechos básicos, resistiendo las voluntades y los tiempos que los agentes institucionales intentan imponerles, en pos de hacer valer su propia autonomía.

En ambos estudios citados puede advertirse tanto evidencia que otorga elementos concretos que adquiere esta forma de vida que se conecta con la idea de resistencia, como una lógica similar a lo que hemos planteado: la reunión de la idea de la vida viviente y la vida vivida en tanto constitutivas recíprocamente. Esto quiere decir, diluir la aparente incompatibilidad conceptual entre ambas dimensiones de la vida y ver cómo en vidas precarias, justamente porque tienen que concentrarse en subsistir, lo viviente y lo vivido son indivisibles. Esto invertiría la lógica de que no pueden ser sujetos políticos porque están preocupados por sobrevivir, ya que, al contrario, para poder vivir (tener una vivienda, y todo lo que aquello permite, en este caso) tienen que ser sujetos políticos preocupados de sí. En una frase, en la medida de que el piso base de una vida digna no está asegurada para los pobladores, solo pueden reafirmarla viviendo una vida que luche por ella.

Más específicamente, en el luchado vivir por una vida digna (López y Orlando, 2017) se expresaría el giro ético que conecta ambas dimensiones con la vida, debido a la preocupación ética que supone el vivir de tal manera: vida y forma quedan, además, nuevamente unidas por un lazo inseparable. Son estos los contenidos específicos en que se expresa el sustrato ético, si seguimos la lógica de lo que hemos llamado la ontología histórica del presente propuesta por Michel Foucault. También de acuerdo con este último pensador, existe un estrecho vínculo que une el nivel individual del cuidado de sí con el nivel social de la resistencia, que es la conexión entre ética y crítica, constitutiva de los procesos de subjetivación moral y política (Foucault, 2008b). Según esta lógica, en la medida en que existe una relación tan estrecha entre sujeto y sociedad, a la vez que el primero se preocupa por modificarse a sí mismo, está también pensando –y de hecho, lo hace– en modificar la sociedad. Los pobladores, entonces, resisten no sólo por medio de su forma de vida luchando por una vida digna, sino que, además, extrapolan dichas nociones a lo que esperan y proyectan de la sociedad.

⁴ Para más detalles de la idea de “luchado vivir” y su rendimiento en tanto alternativa para comprender fenómenos de expresión política en sectores populares, puede revisarse el trabajo en que participa uno de los autores, denominado “Procesos de subjetivación moral y lucha por la vivienda: el caso del parque habitacional Las Perdices, La Reina (López y Orlando, 2017).

Mostramos, en fin, que el vivir de determinada manera para los pobladores es inseparable de su propia vida, y que es justamente mediante la manera en que viven que pueden resistir a las inclemencias de una sociedad que los precariza, porque el contenido ético de su lucha está volcado en la lucha desde y hacia una vida digna.

Cuidar como forma de vida

En 1964, se creó el complejo industrial Ventanas como parte de las políticas de industrialización que se implementaron en Chile bajo el modelo de industrialización por sustitución de importaciones (en adelante ISI). El objetivo fue la construcción de un polo de desarrollo tanto local como nacional. Sin embargo, luego de cinco décadas, la prosperidad llegó bajo la forma de degradación de los ecosistemas marinos y terrestres, así como de deterioro en la salud de las personas (Tironi et al., 2018). En ese contexto, lo que sería una zona de desarrollo se convirtió en lo que hoy conocemos como zona de sacrificio. En la actualidad, tal como ha sido mapeado por el *Environmental justice atlas* (2019), estos territorios se encuentran distribuidos por todo el país, siendo el caso de Puchuncaví la punta del iceberg del desarrollo económico extractivista. A pesar de esta evidencia, son escasas las investigaciones sobre las zonas de sacrificio, más aún aquellas que la investiguen desde el punto de vista de la precariedad medioambiental (tema que también es marginal en la academia anglosajona). En este contexto, la construcción del campo de una sociología crítica del medioambiente en Chile ha tendido a focalizarse en: i) crítica del neoliberalismo extractivista (Arboleda, 2018; Bustos-Gallardo y Prieto, 2019; Cuevas, Budrovich-Sáez y Alarcón, 2018; Tecklin, Bauer y Prieto, 2011), ii) crítica de las desigualdades socio-ecológicas (Castillo, 2016) y iii) dinámicas de acción colectiva, que intentan consolidarse en un movimiento eco-feminista, por parte de las poblaciones afectadas (Arriagada, 2012; Bolados y Sánchez, 2017).

En América Latina, una de las perspectivas más importantes en la investigación sobre la degradación de los ecosistemas naturales y humanos se encuentra en el trabajo de Javier Auyero y XXX Débora Swistum (2009). Particularmente, estos autores estudiaron el sufrimiento y precarización medioambiental de la villa inflamable, ubicada en los amplios márgenes urbanos de la ciudad de Buenos Aires. Para tales efectos, uno de los aspectos más importantes de esta investigación, tenían que ver con las (im)posibilidades de sus habitantes para dar cuenta de los altos, pero al mismo tiempo invisibles, índices de contaminación que afectan su vida cotidiana. En ese sentido, y en contra de una suerte de teleología del autodescubrimiento que atraviesa buena parte de la literatura sobre contaminación

en los Estados Unidos, Auyero y Swistum argumentan acerca de la incertidumbre constitutiva de la experiencia de sufrimiento ambiental. Bajo esa premisa, los autores proponen que la percepción de la toxicidad está mediada por la posición que los actores ocupan en el campo, el rol de los expertos (médicos y abogados) y las relaciones de poder presentes con las compañías contaminantes, gobiernos locales y agentes clientelares. Así, las poblaciones sujetas a altos índices de toxicidad, pueden permanecer décadas sin certezas sobre las fuentes de la contaminación que las afecta, cuestión que se agrava con la corrupción y negligencia de las autoridades (Petryna, 2003).

Tomando esta preocupación de Auyero y Swistum por las formas de vincular las experiencias de precarización ambiental, territorial y vital, el trabajo de Manuel Tironi (2014, 2016, 2018; Tironi y Rodríguez-Giralt, 2017) en la comuna Puchuncaví representa una de las perspectivas más importantes para el estudio de las zonas de sacrificio en Chile, que como dijimos más arriba, ha recibido poca atención en la academia nacional. Desde este punto de vista, el objetivo de Tironi, a diferencia de Arriagada (2012) y Bolados y Sánchez (2017) radica en la conceptualización de otra forma de hacer política. Así, mientras las investigaciones eco-feministas ponen el acento en la construcción o no de movimientos sociales, Tironi se preocupa por prácticas de resistencia que van más allá de la matriz liberal desde la que suele entenderse el ejercicio de lo político en la modernidad. Con ello, lo que está en juego en la etnografía que Tironi desarrolló por cerca de una década en Puchuncaví es de mostrar aquellas formas de resistencia que, si bien pueden no cambiar en nada la orientación extractivista de la economía chilena, si pueden abrir el espacio o bien la promesa para vivir de otro modo (Povinelli, 2011).

A diferencia de Auyero y Swistum (2009), quienes dan cuenta de la incertidumbre que imposibilita a la comunidad tomar conciencia de los efectos nocivos de la contaminación, Tironi propondrá al cuerpo antes que los sentidos (olfato y la vista) como la principal fuente de certidumbre ante la contaminación. De este modo, los efectos muchas veces acumulativos e invisibles de décadas de exposición a elementos contaminantes, expresados somáticamente, permitió a los habitantes de Puchuncaví poner alerta ante el malestar. La proliferación de diversos tipos de cáncer y la paulatina pigmentación verdosa, especialmente entre obreros y operarios del complejo industrial Ventanas, se constituyó como la evidencia de que algo no andaba bien, de que “[había] algo raro en el aire” (Tironi, 2016, p.34). Es precisamente esta extrañeza respecto de las condiciones de posibilidad que cobijan la vida, lo que para Tironi, en contraposición a Auyero y Swistum (2009), hizo posible vincular relaciones de precarización vital y la degradación ambiental con formas de resistencia.

Tironi, a partir del trabajo de Nixon (2011), argumenta que, así como la violencia que ejercen los procesos de contaminación ambiental es invisible y acumulativa, es menester repensar las formas en que se expresa el activismo y la resistencia. Para ello, Tironi acuña el concepto de “hipo-intervenciones” a aquellas prácticas desde las que se resiste de forma cotidiana ante los efectos de décadas de precarización. Lo anterior resulta clave por cuanto Tironi no impone una teleología de las luchas políticas, sino que estudia de forma inmanente las tácticas desplegadas por los habitantes de Puchuncaví, abriendo, de ese modo, los marcos sociológicos para la comprensión de prácticas de resistencia invisibilizadas por los esquemas dominantes en sociología política, fundamentalmente aquellos inspirados en el trabajo de Bourdieu. Así, las hipo-intervenciones, de acuerdo con Tironi, se presentan como una respuesta ética a la posibilidad de vivir de otro modo, incluso allí donde no hay salida. Estas prácticas de resistencia, entonces, si bien no están orientadas a acabar con el extractivismo y sus efectos en la precarización vital y degradación ambiental (pues ello, argumenta Tironi, tomaría 500 años), abren la promesa de una alternativa, la cual que se expresa particularmente por medio del cuidado (Tironi, 2018). Si bien el trabajo de Tironi no se posiciona conceptualmente desde la crítica de la precariedad ni de las formas de vida como espacios de resistencia, nuestro argumento es que su trabajo tanto empírico como conceptual abre el espacio para estas consideraciones. Más específicamente, argumentamos de qué manera es posible entender los cuidados, desde la perspectiva de Tironi, como una forma de vida.

Buena parte del trabajo etnográfico de Tironi se concentra en quintas y jardines. En ese contexto, el autor toma especial atención en los cuidados que ejercen los habitantes de Puchuncaví de sus plantas, cultivos y animales, que, como sus dueños, son igualmente afectados por años de exposición a la polución. Así, es objeto de una detallada reflexión etnográfica el cómo todas las mañanas la señora Ester dedica varios minutos a limpiar las hojas de sus árboles cubiertos por los residuos de polvo derivados del arsénico y otros metales pesados. Del mismo modo, salen a la luz los cuidados ejercidos por las señoras Morales y Bernaldes de sus respectivos maridos enfermos, que una vez muertos engrosaron la lista de los así llamados “hombres verdes”. De este modo, el cuidar, actividad típicamente relegada como femenina, reproductiva, privada y, por ende, apolítica (Arendt, 2003) es retomada por Tironi, gracias a los aportes de Haraway y Puig de la Bellacasa, como un espacio de resistencia mediante los cuales estas mujeres protagonistas de su etnografía ejercen otra forma de hacer política y la posibilidad de hacer frente a la precariedad.

Con ello, las hipo-intervenciones son movilizadas por el vínculo ético-crítico establecido con una realidad precarizada, cuidar, que en este contexto se presenta como una alternativa de buen vivir y como posibilidad de cura contra la alienación. Cuidar, entonces, no es simplemente resultado de una exaltación contingente, se constituye como una forma de vida en tanto que se presenta como un esfuerzo permanente contra la precarización vital y la degradación ambiental. Cuidar supone sacar a la luz una relación, a algo o alguien; supone prestar atención a lo que de otro modo estaría en la oscuridad. Es precisamente en esto que yace el potencial político de los cuidados en contextos de precarización medioambiental y vital: cuidar implica la construcción de un vínculo ético con el otro desde el cual es posible tomar atención. Es más, dado que la violencia medioambiental se expresa de forma lenta y muchas veces resulta imperceptible, es que el cuidar se constituye como una crítica de lo sensible y espacio de resistencia al visibilizar décadas de sufrimiento acumulado (Papadopoulos, 2011; Puig de la Bellacasa, 2010, 2012, 2014; Rancière, 1996, Tironi, 2018).

En suma, cuidar es una práctica ética de resistencia que trastoca relaciones de precarización y degradación. Siguiendo a Foucault, podemos decir que “la cura de sí (...) aparece intrínsecamente ligada a un “servicio del alma” que comprende la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y un sistema de obligaciones recíprocas” (Foucault, 2008b, p. 63). Sin embargo, para entender a cabalidad este potencial político del cuidado y su articulación como una forma de vida, es preciso tener en mente que: “cuidar o ser cuidado no es necesariamente una experiencia gratificante y confortante. Una visión del cuidado inspirada en el feminismo no puede estar fundamentada en la nostalgia por un mundo afable y armonioso, sino en las vitales prácticas cotidianas ético-afectivas desde las cuales ocuparse de los inescapables problemas de la existencia interdependiente” (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 199) nuestra traducción. El paso del cuidado como obligación femenina a su dimensión como categoría ontológica sin la cual ningún mundo es posible, supone el reconocimiento de la vulnerabilidad común de los seres humanos y la crítica de la precarización de la vida, en la que si bien, el mero hecho de estar vivo no es condición para una política otra, el vivir cuidando y siendo cuidado es lo que permite su articulación como forma vida. Desde ese punto de vista, cuidar da cuenta de una relación mutua y no exclusivamente femenina, es una práctica que nos puede permitir, junto con otros, profanar los usos del cuerpo y los objetos, como dice Agamben, o bien, a partir de la construcción de una relación ético-crítica con la realidad, avanzar hacia el buen vivir desde la perspectiva de Fassin. Finalmente, el potencial político del cuidado, esto es, su articulación como

forma de vida y, por ende, como práctica de resistencia ética, yace en que todos podemos cuidar y cuidarnos, y que es solo cuidando que podemos hacer frente a la precarización (Lorey, 2015).

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas, nuestras reflexiones han girado en torno al problema de la libertad en el pensamiento tardío de Michel Foucault. Entendiendo que el problema de la dominación resulta estéril si no se tienen en consideración las prácticas de libertad que surgen como contra-conductas por parte de los gobernados (Foucault, 2006), hemos querido destacar el concepto de forma de vida como elemento central para pensar la resistencia y los conflictos sociales en el grado más álgido de la administración biopolítica. En ese sentido, la reformulación del hacer vivir como lo propio del biopoder (Foucault, 2008a) al hacer sobrevivir (Agamben, 2010b) llevado a cabo por la filosofía del *homo sacer* de Agamben y la antropología de la precariedad de Fassin, sitúa la preocupación por las formas de vida al interior de la discusión en torno a la distribución desigual de la vida y la muerte. Con ello, la idea de forma de vida busca posicionarse en contra de la escisión entre *bíos* y *zoé* para dar cuenta, de acuerdo con Fassin (2018a), de cómo la resistencia se articula éticamente a partir de la preocupación inicial por la reproducción de la propia existencia y que dicha inquietud es indisoluble de la biografía llevada a cabo para asegurarla. Así, la noción de forma de vida se constituye al hacer productivas las tensiones entre lo trascendental-antropológico, biológico-biográfico y práctica-ley, que permiten desarticular los dispositivos operadores del biopoder.

Es así que nuestra preocupación por el concepto de forma de vida no versa únicamente sobre una orientación lógico-conceptual, sino que busca posicionarse como un giro epistémico desde el cual observar prácticas de libertad hasta el momento desestimadas por los enfoques tradicionales. De ese modo, parafraseando a Morey (2014), a la biopolítica, en tanto relaciones de poder orientadas a la vida que apuntan a la distribución desigual de la precariedad, se le oponen las formas de vida, en tanto relaciones de poder orientadas a libertad, que, desde la preocupación ética por uno mismo y los otros, se articulan como espacios de la resistencia. Sin embargo, las formas de vida, no se reducen al juego agonístico entre dominación y libertad que Foucault destacó como el lugar del sujeto, sino que más bien apuntan a la dimensión productiva desde la cual la

resistencia se convierte en la posibilidad más o menos real, o bien, en la promesa de vivir de otro modo (Povinelli, 2011; Tironi, 2018). De este modo, las luchas de los sectores pobres en Chile por el acceso a la vivienda y contra la contaminación medioambiental nos muestran, en oposición a una dialéctica negativa (Allen, 2015), que es posible pensar y hacer la resistencia más allá del poder: volviendo inoperante la escisión entre *bíos* y *zoé*.

El concepto de forma de vida, presente en la antropología moral y la filosofía política, es el gran ausente en las reflexiones contemporáneas de la sociología política. Fue, a partir de lo anterior, que este artículo buscó no solamente destacar la capacidad heurística de este concepto, sino dar los primeros pasos hacia una apropiación sociológica del mismo, generando una conexión entre la revisión conceptual que realizamos y su aplicabilidad en casos empíricos. Bajo esa consideración y siguiendo a Didier Fassin, la posibilidad de pensar una sociología de las formas de vida no yace en la crítica, sino en la comprensión inmanente de las formas que adquiere la resistencia. Sin embargo, a diferencia de la antropología moral del autor francés, la preocupación propiamente sociológica por este concepto no se reduce a las éticas y políticas de la vida, sino a los nexos de sentido (Weber, 2002) desde los cuales las formas de vida surgen como configuraciones movilizadas por y desde los sujetos que viven vidas precarias. De tal forma, la pregunta por la acción es actualizada por el sentido, subjetivamente mentado, pero socialmente compartido por las poblaciones en cuestión en torno a cómo vivir una vida buena. En ese sentido, y ahora sí con Adorno (2006), la pregunta por el buen vivir se articula como el eje ético-político desde el cual se hacen productivas la singularidad y la universalidad de las formas de vida o, como argumenta Judith Butler, “en tanto que mi propia vida es lo que está en juego en tal indagación, es que la crítica del orden biopolítico es un asunto vivo, y en la medida que el potencial de vivir una buena vida es lo que está en juego, lo es también la lucha por vivir y la lucha por vivir en un mundo más justo” (Butler, 2015, p. 200)⁴ nuestra traducción. En una frase, se trata de arrojar luz en la dimensión política de algunos procesos sociales, donde hasta el momento, no se veían más que elementos que impedían la expresión de subjetividades del mundo popular.

Desde limpiar hojas cubiertas de polvo derivado de metales pesados a la decoración de sus viviendas, pasando por el comité de vivienda y las asociaciones de ex-trabajadores del complejo industrial Ventanas, limpiar y cuidar constituyen formas de vida, toda vez que lo que está en juego es precisamente la rearticulación de esa vida sujeta a dinámicas de precarización territorial. Porque es solo adoptando una vinculación ético-crítica con lo real que la preocupación por uno mismo y los otros puede abrirse como la posibilidad a una realidad que bien podría ser de

otro modo. Siendo aquella otredad inmanente al propio contenido y temporalidad de esas luchas, pues, parafraseando a Thompson (2012), son las personas en su propia historia quienes definen qué es vivir una vida. Desde ese punto de vista, cuidar, actividad típicamente invisibilizada por ser privada, doméstica y femenina, puede abrir el camino para vivir de otro modo allí donde parece no haber salida al capitalismo extractivista (Tironi, 2018). Mientras que en los comités de vivienda, las lógicas comunitarias del barrio y la apropiación del espacio aparecen como tácticas políticas en las que, según buena parte de la sociología, solo reina la anomia (Angelcos, 2012; López y Orlando, 2017). En ambos se trata de cómo es posible luchar contra la precariedad, especialmente, desde que la biopolítica neoliberal se ha empeñado en desarmar los principios de la democracia (Brown, 2015), es que urge no solamente repensarla, sino que ser sociológicamente justos con el coraje de esas *políticas otras*.

Finalmente, a pesar de la utilidad y la necesidad del concepto de forma de vida para pensar las dinámicas contemporáneas en que se expresa la resistencia en Chile, resulta paradójica su extensión hermenéutica. Pues, si por una parte la idea de forma de vida, en tanto respuesta a la precariedad, nos habla de las luchas de las poblaciones que viven vidas precarias, por otra, queda inconcluso hasta dónde llega esta definición. A ese respecto, la literatura (Agamben, 1998; Butler, 2004, 2009; Fassin, 2018a, 2018b, 2012) ha sido enfática en señalar que, a pesar de que la precariedad es ontológica, esta se encuentra desigualmente distribuida, haciendo a unos más propensos que otros a la muerte y la violencia, por más que, por el simple hecho de vivir bajo el alero de un Estado, todos somos *homo sacer*. No obstante, precisamente por esta desigualdad estructural, es que la estratificación de la precariedad de la vida se presenta como un problema a la hora pensar el quién de los precarios.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo fue escrito a partir de las reflexiones realizadas en el marco del Grupo de Estudios "Políticas Otras: Pobladores y Formas de Vida", organizado por los autores al alero del Núcleo de Teoría Social de la Universidad Diego Portales. Agradecemos profundamente a quienes participaron y esperamos el escrito haga justicia a la calidad de reflexiones que en dicha instancia tuvieron lugar. Los autores agradecen también a la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICYT).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (2006). *Minima moralia: reflexiones sobre la vida dañada, obra completa, 4*. Madrid, España: Akal.
- Agamben, G. (2010a). *El sacramento del lenguaje: homo sacer II, 3*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006a). *El tiempo que resta: comentario a una carta a los romanos*. Madrid, España: Trotta.
- Agamben, G. (2006b). *La comunidad que viene*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). *Estado de excepción: homo sacer II, 1*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010b). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo, homo sacer III*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin: notas sobre la política*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2013). *Profanaciones*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2011a). *The highest poverty: monastic rules and form-of-life*. Stanford, EUA: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2015). *The use of the bodies: homo sacer IV, 2*. Stanford, EUA: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2011b). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 73(26), 249-264.
- Allen, A. (2015). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Nueva York, EUA: Columbia University Press.
- Angelcos, N. (2012). Lucha por la vivienda y politización de trayectorias individuales. *Polis Revista Latinoamericana* [en línea], 31. Recuperado del sitio web... 10.4000/polis.3593
- Angelcos, N. (2016). Movimiento social de pobladores: lucha social y política en el Chile contemporáneo. *Educação em Perspectiva, Viçosa* 7(2), 324-345.
- Angelcos, N. & Pérez, M. (2017). De la desaparición a la reemergencia: continuidades y rupturas del movimiento de pobladores en Chile. *Latin American Research Review*, 52(1), 94-109.
- Arboleda, M. (2018). Extracción en movimiento: circulación de capital, poder estatal y urbanización logística en el norte minero de Chile. *Investigaciones geográficas*, 56, 3-26.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Arriagada, E. (2012). El conflicto por polimetales en Arica: movilización social, desarticulación social e intervención centralizada. En: Delamaza, G., Cunill, N. & Joignant, A. (Eds.) *Nueva agenda de descentralización en Chile. Sentando más actores a la mesa* (459-485). Santiago, Chile: Ril Editores.
- Auyero, J. & Swistum, D. (2009). *Flammable: environmental suffering in an Argentine shantytown*. Oxford y Nueva York, Gran Bretaña y EUA: Oxford University Press.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia*. Santiago, Chile: Lom.
- Bolados García, X. & Sánchez Cuevas, X. (2017). Una ecología política feminista en construcción: el caso de las "mujeres de zonas de sacrificio en resistencia", Región de Valparaíso, Chile. *Psicoperspectivas*, 16(2), 33-42. Recuperado de ... 10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-977
- Bustos-Gallardo, B. y Prieto, M. (2019). Nuevas aproximaciones teóricas a las regiones-commodity desde la ecología política. *EURE*, 45(135), 153-176.
- Butler, J. (2009). *Frames of war: when is life grievable?* Londres, Gran Bretaña: Verso.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: the power of mourning and violence*. Londres, GB: Verso.

- Butler, J. (2015). *Notes towards a performative theory of assembly*. Cambridge, EUA: Harvard University Press.
- Busk, J.A. (2016). It's a good life? Adorno and the Happiness Machine. *Constellations*, 23(4), 523-535.
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealthy revolution*. Nueva York, EUA: Zone Books.
- Castells, M. (1973). Movimiento de pobladores y lucha de clases en Chile. *EURE*, 3(7), 9-35.
- Castillo, M. (2016). Desigualdades socioecológicas y sufrimiento ambiental en el conflicto por polimetales en Arica. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 72, 89-114.
- Castro, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago, Chile: Lom.
- Centro de Investigación Social. (2016). *Catastro nacional de campamentos 2016*. Santiago, Chile: Fundación Techo-Chile.
- Chiesa, L. (2009). Giorgio Agamben's Franciscan ontology. *Cosmos and History. Journal of natural and social philosophy*, 5(1), 105-116.
- Cortés, A. (2014). El movimiento de pobladores chilenos y la población La Victoria: ejemplaridad, movimientos sociales y derecho a la ciudad. *EURE* 40(119), 239-260.
- Cuevas Valenzuela, H., Budrovich-Sáez, J. & Alarcón Rodríguez, M. (2018). Neoliberalización, extracción y logística: límites de la modernización neoliberal en Valparaíso. En: Ramírez, M. y Schmalz, S. (Eds.), *¿Fin de la bonanza? Entradas, salidas y encrucijadas del extractivismo* (153-189). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Davis, M. (2006). *Planet of slums*. Nueva York, EUA: Verso.
- Di Gesu, A. (2018). Agamben's uses of Wittgenstein: an overall critical assessment. *Philosophy and social criticism*, 1-23. Recuperado de... 10.1177/0191453718814879.
- Dubet, F. et al. [1989] (2016). *Pobladores: luchas sociales y democracia en Chile*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Duhau, E. (2014). The informal city: an enduring slum or a progressive habitat? En B. Fischer, B. McCann & Auyero, J. (Eds.), *Cities from scratch: poverty and informality in urban Latin America* (150-169). Durham y Londres, EUA y Gran Bretaña: Duke University Press.
- Environmental justice atlas (2019). Recuperado del sitio web... <http://ejatlas.org/>.
- Fassin, D. (2018a). *Life: a critical user's manual*. Cambridge, Gran Bretaña: Polity Press.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian reason: moral history of the present*. Berkeley, Los Angeles y Londres, EUA y Gran Bretaña: University of California University Press.
- Fassin, D. (2018b). *Por una repolitización del mundo: las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008a). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y los otros ii. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad vol. 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad vol. 3: la inquietud de sí*. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.

- Frost, T. (2017). The dispositif between Foucault and Agamben. *Law, Culture and Humanities*. Recuperado del sitio web... 10.1177/1743872115571697
- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Gudynas, E. (2018). Extractivismos: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 143, 61-70.
- Gupta, A. (2012). *Red tape: bureaucracy, structural violence and poverty in India*. Londres y Durham, GB: Duke University Press.
- Han, C. (2012). *Life in debt: times of care and violence in neoliberal Chile*. Berkeley, Los Angeles y Londres, EUA y Gran Bretaña: University of California University Press.
- Honneth, A. (2005). A physiognomy of the capitalist form of life: a sketch of Adorno's social theory. *Constellations*, 12(1), 50-64.
- Isola, E. (2018). Dignidad, precariedad y afectos: pobladores y procesos de subjetivación política. *Persona y Sociedad*, 32(2), 94-121.
- Jaeggi, R. (2005). "No individual can resist": Minima moralia as a critique of forms of life. *Constellations*, 12(1), 65-82.
- Koppelman, C. (2016). *Deepening demobilization: the State's transformation of civil society in the poblaciones of Santiago, Chile*. Latin American Perspectives.
- López, A. y Orlando, L. (2017). Lucha por la vivienda y procesos de subjetivación moral: el caso del complejo habitacional Las perdeses, La Reina. Tesis de pre-grado no publicada. Universidad Diego Portales. Santiago, Chile.
- Lorey, I. (2015). *The state of insecurity: government of the precarious*. Londres y Nueva York, Gran Bretaña y EUA: Verso.
- Nixon, R. (2011). *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge, Mass, EUA y Londres, Gran Bretaña: Harvard University Press.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment and docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- Morey, M. (2014). *Escritos sobre Foucault*. México DF, México y Madrid, España: Sexto Piso.
- Murphy, E. (2014). In and out of the margins: urban land seizures and homeownership in Santiago, Chile. En B. Fischer, B. McCann & J. Auyero (Eds.), *Cities from scratch: poverty and informality in urban Latin America* (68-101). Durham y Londres, EUA y Gran Bretaña: Duke University Press.
- Oxhorn, P. (1994). Where did all the protesters go? Popular mobilization and the transition to democracy in Chile. *Latin American Perspectives*, 21(3), 49-69.
- Paley, J. (2001). *Marketing democracy: power and social movements in post-dictatorship Chile*. Berkeley, Los Angeles y Londres, EUA y Gran Bretaña: University of California University Press.
- Papadopoulos, D. (2011). Alter-ontologies: towards a constituent politics in technoscience. *Social Studies of Science*, 41(2), 177-201.
- Pérez, M. (2018). Towards a life with dignity: housing struggles and new political horizons in urban Chile. *American Ethnologist*, 45(4). Recuperado del sitio web... 10.1111/amet.120705.
- Pérez, M. (2016). A new poblador is being born: housing struggles in a gentrified area of Santiago. *Latin American Perspectives*, 20(30), 1-18.
- Pérez, M. (2017). Reframing housing struggles. *City*, 21(5), 530-549. Recuperado del sitio web... 10.1080/13604813.2017.1374783

- Petryna, A. (2003). *Life exposed: biological citizenship after Chernobyl*. Nueva Jersey, EUA: Princeton University Press.
- Povinelli, E. (2011). *Economies of abandonment: social belonging and endurance in late liberalism*. Durham y Londres, Gran Bretaña: Duke University Press.
- Puig de la Bellacasa, M. (2014). Encountering bioinfrastructure: ecological struggles and the sciences of soil. *Social Epistemology*, 28(1), 26-40.
- Puig de la Bellacasa, M. (2012). Nothing comes without its world: thinking with care. *The Sociological Review*, 60(2). Recuperado de sitio web... 10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x
- Puig de la Bellacasa, M. (2010). Matters of care in technoscience: assembling neglected things. *Social Studies of Science*, 41(1), 85-106.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: filosofía y política*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Ramos, C. (2016). *La producción de la pobreza como objeto de gobierno*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Riofrancos, T. (2017). Extractivismo unearthed: a genealogy of a radical discourse. *Cultural Studies*, Recuperado del sitio web... 10.1080/09502386.2017.1303429.
- Rosa, H. (1998). On defining the good life: liberal freedom and capitalist necessity. *Constellations*, 5(2), 201-214.
- Royo, M. (2005). La lucha por la vivienda: El movimiento social de pobladores ayer y hoy (1900-2005). Tesis de pre-grado no publicada. Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- Sabatini, F. & Wormald, G. (2004). La guerra de la basura: desde el derecho a la vivienda al derecho a la ciudad. *EURE*, 30(91), 67-86.
- Segato, L.R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Tironi, M. (2016). Algo raro en el aire: sobre la vibración tóxica del antropoceno. *Cuadernos de Teoría Social*, 4(2), 30-51.
- Tironi, M. (2014). Hacia una política atmosférica: químicos, afectos y cuidado en Puchuncaví. *Revista Pléyade*, 14, 165-189.
- Tironi, M. (2018). Hypo-interventions: intimate activism in toxic environments. *Social Studies of Science*, 48(3), 438-455.
- Tironi, M. et al. (2018). Inorganic becomings: situating the anthropocene in Puchuncaví. *Environmental Humanities*, 10(1), 188-211.
- Tironi, M. & Rodríguez, I. (2017). Healing, knowing, enduring: care and politics in damaged worlds. *The Sociological Review Monographs*, 65(2), 89-109.
- Tecklin, D., Bauer, C. & Prieto, M. (2011). Making environmental law for the market: the emergence, character, and implications of Chile's environmental regime. *Environmental Politics*, 20(6), 879-898.
- Thompson, E.P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, España: Capitán Swing.
- Valdés, T. (1986). *El movimiento de pobladores: 1973- 1985: la recomposición de las solidaridades sociales*. Santiago, Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso).
- Vekemans, R. y Silva, I. (1976). *Marginalidad, promoción popular y neo-marxismo: críticas y contra críticas*. Bogotá, Colombia:
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad: esbozo de una sociología comprensiva*. México DF, México. Fondo de Cultura Económica.
- Whyte, J. (2013). *Este artículo fue escrito a partir de las reflexiones realizadas en el marco del Grupo de Estudios "Políticas Otras: Pobladores y Formas de Vida", organizado por los autores al alero del*