



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

e-l@tina es una publicación del
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))
con sede en el
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Miradas de la exclusión social

Cristina Miceli

Socióloga (Universidad del Salvador) y Magister en Filosofía de la Cultura por la Universidad Nacional de San Martín, 2001). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Instituto Gino Germani.

Recibido con pedido de publicación: 4 de septiembre de 2004

Aceptado para publicación: 25 de septiembre de 2004

Resumen

Miradas de la exclusión social

Hay un extendido sentimiento de que hemos sido lanzados a la deriva sin “carta de navegación”. La conciencia de la gente es azotada por el temor, la soledad, la indiferencia. Muchos sienten que quieren escapar de este mundo, ya sea modificándolo, ya sea retirándose a la propia interioridad. Estos sentimientos surgen en circunstancias en las que la sociedad y la cultura se están transformando y las estructuras de orden, poder, creencias, significados se fragmentan, se metamorfosean. Sin embargo, algo es seguro: la zona de exclusión se ha ampliado. Lo Otro, lo rechazado, lo negado por esta sociedad aumenta, y cada vez son menos los que pueden reconocerse en el espejo de lo Mismo. De ese Otro poco se sabe. Recién en los últimos tiempos se están llevando a cabo diversas investigaciones para descifrar el enigma, que permiten anticipar que por el grado de exclusión, estos sectores, en buena medida, han dejado de ser objeto del saber y son una incógnita para el poder. La afirmación de la necesidad del Otro para la gestación de la propia identidad, y para encontrar una significación a la vida, echa sus raíces ya en los albores de nuestra cultura. Estas líneas intentan, en tal sentido, asociar la realidad de la exclusión social con los grandes temas tratados por la literatura y la filosofía occidentales.

Palabras clave: exclusión social; identidad; filosofía occidental

Summary

Views on social exclusion

There is an extended feeling that we have been left adrift without a “navigational chart”. People’s conscience is whipped by fear, loneliness, indifference. Many feel they want to escape from this world, be it by changing it, be it by withdrawing to an interior self. These feelings arise in circumstances in which society and culture are changing, and the structures of order, power, beliefs and meanings become fragmented, metamorphosed. Nevertheless, one thing is certain: the zone of exclusion has broadened. The other, the rejected, the denied by this society grows, and each time there are less who can recognize themselves in the mirror of same. Of that other, little is known. It is only in the later times that many investigations are being carried out to decipher the enigma, that may anticipate that, due to the degree of exclusion, these sectors, have ceased to be objects of knowledge, and are a mystery to power. The affirmation that the need of the other for the building of self identity, and for finding a meaning in life, is already strong from the dawn of our culture. These lines attempt, in this sense, associate the reality of social exclusion with the great topics dealt with by western literature and philosophy

Keywords: social exclusion; identity; western philosophy

La necesidad del sentido

Prometeo: —He hecho que termine para los mortales la no-
previsión de la muerte.

El Coro: —¿Habiendo encontrado qué medicamento para esta
enfermedad?

Prometeo: —Les he inculcado esperanzas ciegas.

El Coro: —Es un regalo de gran utilidad el que hiciste a los
mortales.

Prometeo enseñó a los hombres que son mortales; definitiva e insuperablemente mortales. Pero ser mortal y saberlo consiste, como lo dice el coro en el verso siguiente, en una enfermedad que requiere un remedio. Prometeo encontró este remedio y lo entregó, inculcando a los hombres “esperanzas ciegas”. Esperanzas ciegas, esperas oscuras y vanas; las armas con las cuales el hombre enfrenta su condición de mortal, condición que, de otra manera, le sería insoportable. De tal modo que cuando el coro habla de un “don muy útil”, la respuesta no es irónica.

En efecto, la verdad sobre la condición fundamental del hombre -su mortalidad- podría haberlo aplastado. El contrapeso consiste en las esperanzas ciegas, lo cual se refiere a todo lo que el hombre *hace o puede hacer* en su vida. Por supuesto que el futuro se desconoce, sin embargo, estos dos elementos constituyen al hombre -por lo menos al hombre griego: el conocimiento de la muerte y la posibilidad de un hacer/crear; posibilidad que agudiza, paradójicamente, el conocimiento de la muerte.

Grecia constituye la más brillante demostración de la posibilidad de transformar esta antinomia en una fuente de creación.

Es así que la socialización se constituye sobre la necesidad biológica (hambre) pero, además y de manera mucho más fuerte, sobre la necesidad psíquica del sentido. El hombre debe darle un sentido a su vida mortal y efímera, y, precisamente, la sociedad y sus instituciones deben velar por esta necesidad primordial del psiquismo: la búsqueda del sentido.

Es decir que las instituciones están animadas y son portadoras de significaciones, que Cornelius Castoriadis (1993) llama *significaciones imaginarias sociales*. Precisamente el Estado, entre otras instituciones, está animado por este tipo de significaciones.

Una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, configurando un imaginario social constituido, también en conceptos de Castoriadis. Este asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen hasta que un cambio histórico venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras.

La autoconciencia y el reconocimiento del Otro

En el capítulo “Autoconciencia” de *La fenomenología del espíritu* de Hegel se halla el famoso pasaje sobre el Señorío y la Servidumbre (conocido como la dialéctica del amo y el esclavo).¹

Como sabemos, desde que Descartes descubriera el *cogito*, tanto en ese filósofo como en Kant, sólo un proceso teórico-reflexivo es el único capaz de permitirnos acceder a la autoconciencia. En este sentido, lo nuevo en Hegel es que la autoconciencia se constituye no ya a través de la reflexión o en la inmanencia del yo, sino que se realiza por medio de la lucha y el trabajo, o sea en una dimensión que podemos llamar práctica.

Es decir que, según Hegel, es en la interacción, o en una dimensión intersubjetiva, donde se constituye la subjetividad.

¹ La dialéctica Señorío/servidumbre es tratada por Hegel en el capítulo “Autoconciencia”, sección “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre” de *La fenomenología del espíritu*.

Cada yo busca el reconocimiento del otro, pero no sólo desde un punto de vista formal, sino que nuestra existencia se consolida a través de la imagen que el otro tiene de ella, y, a su vez, se convalida en el modo en que se refleja en el otro. Estas imágenes del hombre configuran la humanidad de la cultura, en conceptos de Ricoeur (1991).

El reconocimiento del valer se testimonia en la objetividad material de las obras culturales (monumentos, modalidades del derecho y las costumbres, obras de arte, literarias, obras espirituales en general) que no sólo reflejan una época, sino que implican una proyección de las posibilidades del hombre.

Asimismo, estas realidades culturales son objetivas aun cuando no tengan la consistencia de los mecanismos económicos o de las instituciones políticas. En efecto, son objetividades que sustentan la relación del hombre con el hombre.

Estos objetos culturales están configurados por las imágenes fundamentales que el hombre se forja de sí mismo (con respecto a la vida, a la muerte, al trabajo, al ocio, al amor, a la pérdida, etc.). Asimismo, estas imágenes comprenden tanto el retrato que nos hacemos de los hombres como la proyección de nuestra mirada sobre las cosas.

¿Qué ocurre, entonces, cuando esta dimensión intersubjetiva se erosiona ante el problema social actual de la exclusión y cuando el trabajo ha dejado de ser un componente decisivo en la formación de la identidad? Y asimismo, ¿qué pasa cuando las significaciones sociales largamente sostenidas dejan de alimentar los imaginarios sociales?

Hay un extendido sentimiento de que hemos sido lanzados a la deriva sin “carta de navegación”. La ansiedad, producto de la inseguridad, del sentimiento de insignificancia *personal* y de los de incertidumbre e infelicidad parecen ser dominantes en nuestra sociedad. La conciencia de la gente es azotada por el temor, la soledad, la indiferencia. Muchos sienten que quieren escapar de este mundo, ya sea modificándolo, ya sea retirándose a la propia interioridad. Estos sentimientos surgen en circunstancias en las que la sociedad y la cultura se están transformando y las estructuras de orden, poder, creencias, significados se fragmentan, se metamorfosean.

Sin embargo, algo es seguro: la zona de exclusión se ha ampliado. Lo Otro, lo rechazado, lo negado por esta sociedad aumenta, y cada vez son menos los que pueden reconocerse en el espejo de lo Mismo. De ese Otro poco se sabe. Recién en los últimos tiempos se están llevando a cabo diversas investigaciones para descifrar el enigma, que permiten anticipar que por el grado de exclusión, estos sectores, en buena medida, han dejado de ser objeto del saber y son una incógnita para el poder.

Globalización/exclusión

La estructura ocupacional ha venido experimentando modificaciones sumamente profundas en los últimos años.

La industria ha declinado como empleadora de mano de obra a favor de un generalizado proceso de terciarización, con la subsecuente consecuencia de una estructura ocupacional muchísimo más heterogénea e inestable, que dividió el mercado de trabajo y agregó una enorme complejidad a la incidencia de los excedentes de población sobre los movimientos de la acumulación capitalista.

En palabras de Alcira Argumedo:

las tecnologías avanzadas van a permitir el diseño de un nuevo paradigma productivo (el cual ya está reduciendo) los requerimientos energéticos petroleros y de materias primas tradicionales, e impone una disminución promedio cercana al 75% en la participación del tiempo humano de trabajo en las diversas áreas de la producción primaria e industrial, los servicios, las finanzas, la comercialización, la administración, las comunicaciones y la información (2001: 57)

Se abren así dos opciones polares hacia el futuro: la expulsión de gran parte de la fuerza laboral preexistente o la disminución de la jornada laboral -trocándose calidad por cantidad de tiempo de trabajo- junto con la redistribución de la riqueza social acumulada en grupos concentrados.

Para tematizar los efectos no funcionales de la superpoblación relativa, José Nun (2001) introdujo la categoría *masa marginal*, enfatizando sus virtuales efectos afuncionales o directamente no funcionales para el sistema.

Asimismo, Nun plantea el fin del trabajo asalariado estable y bien remunerado como perspectiva real de una gran proporción de la mano de obra disponible, enfatizando, al mismo tiempo que:

el régimen social de acumulación debe ser concebido como una matriz de configuración cambiante en cuyo interior se van enlazando diferentes estrategias de acumulación y tácticas diversas para implementarlas, de manera que la acumulación de capital aparece como el resultado contingente de una dialéctica de estructuras y de estrategias ... Ese 'resultado contingente' puede conducir o no a una adecuación dinámica entre los tipos de innovaciones tecnológicas que se implementen y los recursos productivos disponibles; puede proteger o no a segmentos cruciales de la economía de los efectos de la globalización; puede llevar o no a políticas impositivas y sociales que impulsen una redistribución progresiva del ingreso, etc. Lo importante es advertir que los aumentos de productividad no generan necesariamente desocupación: todo depende, por una parte, de cómo se logre, y por la otra, de que exista o no una demanda global capaz de absorber el consiguiente crecimiento de la producción. Y esto último ya no constituye un efecto directo del cambio tecnológico sino que es el resultado de las políticas macroeconómicas que se adopten y, finalmente, de las relaciones de fuerza y del contexto social, político e ideológico que prevalezcan (Nun, 2001: 265).

Casi todas las sociedades son atravesadas por el proceso de globalización de la economía, no obstante, la gran diferencia, entonces, reside en la proporción de la población que se incorpora al nuevo modelo y en el papel jugado por cada segmento del sistema en ese proceso de incorporación.

Hasta ahora, bajo la hegemonía de la restauración conservadora:

la alternativa neoliberal impulsa un modelo de reconversión tecnológica salvaje, que tiende a expulsar trabajadores bajo diversos mecanismos de precarización, desocupación, subempleo, exclusión, disminución de los salarios reales, incrementos de los niveles de pobreza, eliminación de los derechos sociales básicos y aumento de la jornada laboral de los ocupados (Argumedo, 2001: 59).

De esta forma, el cambio operado se produce en condiciones de segregación de una parte importante de la población del planeta de una manera compleja e insidiosa, en donde grupos sociales, culturas, regiones y, en algunos casos, países, se convierten en irrelevantes para la dinámica económica y la lógica funcional del sistema y pasan a constituir problemas sociales (y, por lo tanto, de orden público internacional) o cuestiones morales (y, por lo tanto, reciclables como desahogos caritativos o filantrópicos) dejando de ser sociedades en pie de igualdad con el resto.

La ampliación de la vulnerabilidad social está perfilando el surgimiento de una sociedad nueva, que deja de sentar sus pilares en la integración para hacerlo en la exclusión. En este sentido, grupos de personas y de situaciones, diferentes entre sí, ya no tienen un lugar asegurado en la estructura social. Robert Castel (1995) llama *supernumerarios* -en el sentido que carecen de utilidad social para el sistema- a esta franja de población que ha dejado de ocupar un lugar respecto de la regulación social como sucede en las sociedades integradas.

Los desocupados de larga data, los pobres, los ancianos, los niños de la calle, las mujeres solas, los grupos vulnerables en general, no constituyen poblaciones en el sentido tradicional de la acción social. Los individuos a los que conciernen tampoco son un grupo en sentido sociológico. No hacen más que compartir cierto perfil de orden biográfico, étnico, sus vidas han realizado trayectorias que presentan cierta homología: sucesión de rupturas sociales, desencajes laborales. Son las "formas" de su historia y no las características socioprofesionales las que los acercan. Es por ello que no constituyen ni una comunidad social ni un grupo estadístico en sentido estricto.

En efecto, las transformaciones que tuvieron lugar en la Argentina han cambiado el panorama de la pobreza urbana, la cual aumentó en términos cuantitativos, haciéndose más heterogénea y compleja a la vez. Ya no se trata de “enclaves de marginalidad ecológica”; por el contrario, los hogares y personas vinculados a transformaciones en los mercados de trabajo y/o precarización del empleo han aumentado en estos últimos años.

De la integración a la “muerte social”

Frecuentemente, la vivienda, la familia y el trabajo son considerados los tres pilares de la “inserción social”. García Serrano y Malo (1999) hacen una lectura particular de esta conceptualización. Dentro de lo que podríamos llamar el modelo fordista de inserción, se daría para estos autores una relación entre tres tipos de capital: la vivienda sería el capital físico, la familia el capital de redes sociales y el trabajo es una función del capital humano.

La relación entre estos tres pilares se daba bajo los siguientes términos: la educación obligatoria permitía la acumulación de un capital humano suficiente para lograr ingresos necesarios como para mantener una familia, generar un flujo de inversión con vistas a obtener una vivienda o alquilarla, y gracias al trabajo se accedía a derechos como el de la jubilación. Así, la inserción, en un extremo, y la marginación, en el otro, dependerían de la posesión de estos tres tipos de capital por parte de los individuos.

Este modelo es el que se ha roto, y el choque sufrido por la sociedad en su conjunto afectó los umbrales de estos *stocks* de capital que eran necesarios para conseguir y/o mantener la integración.

Asimismo, para estos autores habría una gradación desde la integración hasta la marginación, grados que, a su vez, pueden subdividirse en varias zonas.

Veamos, ahora, cómo estos autores caracterizan la integración, la vulnerabilidad y la exclusión social.

La *integración* presupone un trabajo estable a lo largo de la vida activa y sólidas redes sociales (familiares y de vecindad). A este grado lo podemos subdividir en tres subzonas:

- 1) Integración total
- 2) Ingresos regulares pero con erosión de las redes sociales
- 3) Pobreza integrada: ingresos regulares bajos y redes sociales sólidas.

Por su parte, en la *vulnerabilidad y la exclusión* predominan la inestabilidad laboral y la fragilidad de las relaciones sociales (en especial, las familiares). En este caso, podemos distinguir:

4) Pobreza económica: Problemas relacionados con la residencia y erosión de las redes sociales no familiares.

5) Exclusión social: supervivencia gracias a la economía sumergida o irregular, problemas relacionados con la residencia y erosión de las redes sociales familiares.

Asimismo, la exclusión puede provenir de la ruptura de una relación laboral duradera pero también de la desintegración del grupo familiar (el caso, por ejemplo, de familias monoparentales), de la acumulación de problemas sociales, económicos, de salud, y de muchas otras causas porque la característica de los excluidos es su gran heterogeneidad.

La *exclusión y la marginación* se caracterizan por la ausencia de trabajo y el aislamiento social. En este caso, observamos dos últimas subzonas:

6) Exclusión social severa: supervivencia gracias a la economía sumergida o a la mendicidad (si existen ingresos regulares son sumamente escasos); serio deterioro de los hábitos y normas sociales; graves problemas relacionados con la residencia habitual e incluso inexistencia de ésta.

- 7) Marginación y muerte social del individuo.

Vemos que en las tres grandes zonas -integración, vulnerabilidad/exclusión y exclusión/marginación- hay individuos afectados por algún tipo de pobreza. En este sentido, hallaríamos pobres integrados, pobres excluidos y pobres marginados.

El pobre integrado podría asimilarse al individuo vulnerable o en situación precaria. Esta precariedad se caracterizaría por el distanciamiento respecto de los estándares sociales medios. Estos individuos, aunque integrados, estarían situados en el paso hacia la exclusión.

En lo que respecta a la situación del pobre excluido, su situación estaría definida por el no acceso a algún tipo de salario, subsidio o jubilación y el verse privado de los sistemas de protección

social. La exclusión social se asocia a situaciones de pobreza extrema, pero incluso va más allá ya que la exclusión se refiere a la no participación en el conjunto de la sociedad, convierte a los individuos en no ciudadanos.

En último lugar, estarían los marginados pobres, que distinguimos de los excluidos en el sentido de que la sociedad los repudia o discrimina explícitamente, con lo cual ya aparecen fenómenos de estigmatización y segregación. Estas situaciones llevadas al extremo pueden provocar la muerte social del individuo (que puede conducir a su muerte física).

Visibilidad/invisibilidad o ¿el Panóptico astillado?

Desde los griegos, la visión fue la gran metáfora del conocimiento racional. Incluso se afirma que la modernidad adoptó un “estilo óptico”.

Así, por ejemplo, con la metáfora del Panóptico, Foucault (1989) quiso develar el sueño y la voluntad de una nueva clase dominante -la burguesía- que necesitaba dotarse de dispositivos disciplinarios para defenderse de sus enemigos mediante una dominación eficaz, intensa y disimulada, al mismo tiempo que adiestraba a los individuos según las exigencias del capital.

Frente a la abstracción de la ley, las disciplinas se situaron en un nivel empírico, ejerciéndose indisolublemente unidas a un espacio arquitectónico.

Asimismo, las disciplinas no remiten a un sujeto de derecho anterior a ellas, sino que son técnicas de coerción que se aplican sobre un objeto específico: el cuerpo de los individuos.

Las técnicas disciplinarias estuvieron íntimamente ligadas a los procesos de explotación económica, e implicaban un *cercos político del cuerpo*.

No obstante, además de los centros institucionales -las formas visibles del poder-, en los límites del derecho, en zonas fronterizas, operan los dispositivos de poder que establecen formas más empíricas de sujeción.

Frente a los aparatos estatales -normas e instituciones-, las disciplinas se ejercen en buena parte sin el uso de la fuerza, discretamente, mediante el poder de la mirada. “Un arte oscuro de la luz y de lo visible...”

Las técnicas de adiestramiento son inseparables de esa mirada vigilante que atraviesa los cuerpos creando efectos de poder y saber, lejos de las solemnidades del derecho. La mirada panóptica no deja zonas de sombra.

Así como en el Panóptico el poder se ejerce automáticamente, sin que deba concentrarse en la figura de un soberano o de la clase dominante, ya que “cualquiera puede acceder a la torre central y ejercer las funciones de vigilancia”, de la misma forma, se produce la sujeción y el sometimiento de los vigilados por efecto directo del principio de visibilidad.

En este sentido, el poder pasa a ser incorpóreo, porque su eficacia, su poder de coacción ha pasado al otro lado de su superficie de aplicación. “El que está sometido a un campo de visibilidad y lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder”.

El Panóptico es una máquina polivalente, que nace como proyecto para una cárcel, pero puede aplicarse a todas las instituciones disciplinarias -escuelas, hospitales, asilos. Se transforma en un edificio transparente donde el ejercicio del poder es controlable por la sociedad por entero.

Indagaremos, ahora, la nueva red capilar de las disciplinas ante el nuevo contexto político-económico nacional. Intentemos llevar este concepto a la problemática de la exclusión social. En este sentido, es necesario delimitar el modelo panóptico.

Así, por ejemplo, la situación de las personas excluidas debe comprenderse a partir de rupturas, desfases, interrupciones que vivieron. Lo que los marca son las distancias y las diferencias y no las positivities corrientes (ingreso, nivel educativo, profesión u oficio, etc.). Los excluidos no constituyen un orden, una clase o un cuerpo. Indican antes bien una falla en el tejido social. Estos grupos tienen en común el hallarse sometidos a diversas formas de sumisión y agravios, a padecer múltiples limitaciones, el encontrarse, en fin, sujetos a diversas relaciones de privación. Estas relaciones que son, asimismo, relaciones de poder, los someten y los condicionan en la medida en que una de las partes queda privada de bienes simbólicos o materiales imprescindibles para su subsistencia en condiciones dignas. Contribuyen, además, a los procesos de deconstrucción de su identidad *personal* y social y limitan su capacidad de acción histórica. Y en este caso, parece atinente

también, y sumamente valioso, el análisis microfísico del poder en Foucault (1980), ya que éste desenmascara una economía política ejercida sobre los cuerpos, cuerpos en este caso, desnutridos o mal alimentados, abandonados.

Asimismo, estas relaciones de privación se traducen, a nivel normativo, en la violación de derechos humanos fundamentales: frente al trabajo, hoy precario jurídica y empíricamente; a la educación y a la formación profesional, ya que no pueden elegir ni la de sus hijos ni la propia, debiéndose someter a la ficción de la demanda y del equilibrio del mercado; a la salud, sólo un atributo de reducidos grupos sociales; al derecho y a la justicia; a los servicios ya que los procesos de privatización han excluido a amplias capas de la población; al tránsito debido a la invasión del espacio privado sobre el público, lo cual dificulta su libre circulación; a la participación política a causa de la carencia de documentos de identidad y a la imposibilidad de obtenerlos por no tener recursos económicos.

Estas relaciones de privación se traducen en situaciones de sometimiento, subordinación, menoscabo, opresión y represión, lo cual les impide a estos grupos modificar ya sea las formas, el sentido o el contenido de las mismas.

Como dijimos, históricamente se dio una relación entre lo visible y lo decible, aunque no siempre de correspondencia.

En este sentido, ¿habría ahora una relación entre lo invisible y lo no decible, o decible de una determinada manera para que la visibilidad se enturbie aun más? En efecto, parecería que se habla sobre lo que no se ve -las cotizaciones en la Bolsa, la tasa de riesgo-país, etc.- y se calla aquello que se ve cotidianamente: gente viviendo en la calle, comiendo basura, gente que vive de la limosna, etc.

Por otra parte, el hecho de que gran parte de los excluidos carezca de documentación se transforma en una verdadera metáfora de la realidad social: una identidad erosionada por el triple proceso de desocupación, desafiliación -o pérdida de los lazos familiares- y desocialización o desintegración, además de configurar un círculo vicioso, ya que sin esta documentación, estas personas no pueden buscar trabajo, ingresar a una escuela, inscribir los hijos en el Registro Civil, votar y protegerse de la policía.²

Ceguera y luz

En *Edipo rey* se da una indagación de la verdad que permite unir la mirada empírica del testigo -el pastor que ha visto, conoce y sabe- con la predicción de los dioses. El secreto monstruoso de un crimen -Edipo había matado al rey Layo- es vencido por una verdad cegadora que opone el poder de su luz al reinado tiránico del rey de Tebas. Porque Edipo, que ha resuelto el enigma de la esfinge, que se ha casado con su propia madre, es aquel tirano que reina gracias al poder oscuro de la sabiduría sin tener en cuenta ni las predicciones de los dioses ni el testimonio de los hombres.

Como sabemos, Edipo se arranca los ojos porque no le permitieron “ver” la verdad, pero mientras reinó sin “ver”, el secreto develado de la esfinge -acción que legitima el poder de Edipo -se desplaza para ocultar a todos -incluso a él mismo- el horror de sus crímenes -la muerte de Layo, el incesto.

La tragedia de Edipo me permite establecer un puente entre el rey de Tebas -poderoso, asesino, “ciego”-, y los sectores hoy dominantes en la Argentina.

Parecería, en primer término, que la “mirada” sobre la exclusión puede abrir el espectáculo de una verdad desnuda sobre uno mismo: “somos co-responsables por ella”. En este sentido, es preferible “no ver” en los excluidos “personas que sienten y piensan” sino “ver” tan sólo sombras que pueden hacerse invisibles. O si se los ve, se ve en ellos una presencia amenazante, la otra cara del mismo fenómeno de no-visibilidad de la dureza de la realidad social. En efecto, la irrupción del “Otro” desfigura el horizonte que, de ese modo, se vuelve alarmante, desde la diferencia, desde el desconocimiento o el desconcierto que nos invade.

Los sectores condicionados en su “ceguera” por el hecho de detentar instrumentos clave para el dominio y la acumulación económica son acompañados por otros, que si bien no son responsables

² La policía tiende a parar permanentemente en la calle a la gente que le parece “sospechosa”, y le pide el documento de identidad.

directos por la situación de indefensión que padecen mujeres, hombres y niños, sin embargo, colaboran desde el silencio en el proceso de cosificación que atraviesa a estas personas. En efecto, los excluidos han sido objetivados –cosificados- de tal manera que pasaron a formar parte del paisaje callejero cotidiano. O, si se les presta atención, es porque puede verse en ellos una metáfora de la contaminación viral: el miedo ante la plaga potencial frente a la cual nos debemos proteger. Otros, obviamente, pueden sumarse a la mirada con fines de caridad.

Asimismo, ante la indiferencia de la gente que busca reducir a silencio a los excluidos, éstos irrumpen y transforman la escena en una forma descarnada; a veces con gritos, haciéndose ver, buscando la mirada del Otro.

¿Qué hace, entonces, que determinados problemas se hagan visibles, se tornen importantes y relevantes, y que, por el contrario, otros no sean tenidos en cuenta?

Nuevas formas de disciplinamiento y control social

Antes de entrar en este tema, estableceremos la relación que existe, según Ricoeur (1991) entre tres esferas fundamentales que organizan (o no) la vida del hombre y sus relaciones intersubjetivas. El *tener*, el *poder* y el *valer* delimitan las tres esferas institucionales fundamentales para las relaciones del hombre con el hombre: la esfera económica del tener, la esfera política del poder y la esfera cultural del valer o del reconocimiento mutuo.

La esfera económica del tener está determinada por la relación de trabajo y apropiación; las relaciones con los objetos económicos, con los bienes disponibles, se imponen a las relaciones con las personas. Puesto que trabaja, el hombre sustituye la relación económica como una nueva relación con las cosas, considerándolas posesiones. En tanto disponibles, las cosas suscitan un ciclo de sentimientos relativos a la adquisición, la apropiación, la posesión y la conservación, sentimientos que constituyen la resonancia del tener en el yo, pues éste es afectado por el tener. La relación con el objeto económico se interioriza en tanto experiencia de dominio y dependencia respecto del mismo.

El tener no es en sí malo en tanto relación de apropiación, ya que por ella el yo se prolonga en “lo mío”, y lo mío se humaniza en la medida en que forma parte de la esfera de mi pertenencia. Pero si bien es inocente en tanto relación primordial con el territorio, el tener es una de las más grandes tragedias de la existencia.

Hay un mal del tener que puede ser analizado tanto en el plano colectivo como en el individual. Al identificarme con lo que tengo, soy poseído por mi posesión y pierdo mi autonomía, y al apropiarme de las cosas, los individuos nos expropiamos o nos excluimos mutuamente, diferenciándose drásticamente el yo del tú por las esferas de pertenencia. Así, la exclusión mutua que se inicia con el cuerpo, al introducir su aquí absoluto, se continúa en esta otra forma de expropiación, que da lugar a una representación de las existencias humanas separadas unas de otras.

El mal, entonces, puede encontrarse en las instituciones o estructuras del tener, en la medida en que hay una expresión comunitaria del mal de la posesión porque el tener no existe al margen de un régimen de propiedad.

Y aquí se establece un puente entre las esferas del tener y el poder, por el cual las instituciones Estado, Mercado, Producción aparecen como agentes de estratificación porque se sustentan, según Foucault (1980), en relaciones de poder que atraviesan el tejido social. Así, por ejemplo, el ajuste económico operaría sobre los actores sociales como *disciplinamiento* o *control social*, con atributos que antes encarnaban las fuerzas políticas dictatoriales.

En este sentido, el poder es una relación de fuerzas que excede el marco de la violencia física. Las relaciones de poder llevan a cabo acciones tales como incitar, inducir, desviar, facilitar, dificultar, ampliar, limitar, hacer algo probable o improbable, etc. Son, asimismo, relaciones moleculares o “microfísicas” que rodean a las instancias molares: “el” Soberano o “la” Ley en el caso del Estado; “el” Dinero en el caso del Mercado, para citar sólo dos casos.

Siempre el poder se inviste de formas de justificación para legitimar las relaciones asimétricas. Muchas veces, estas formas se condensan en figuras, imágenes, representaciones, creencias implícitas en el imaginario colectivo, con lo cual, a través de su explicitación -los medios de comunicación cumplen un eficaz papel en este sentido- se actualizan temores dormidos. Por eso, estas figuras o

imágenes orientan la relación con el Otro, ya que a partir de ellas lo “reconocemos” como igual o como subordinado, como humano o sub-humano.

De esta forma, la esfera del reconocimiento mutuo -o del desconocimiento de la “humanidad” del Otro- se halla intrínsecamente vinculada a las instancias del tener y del poder.

Como vimos anteriormente, el trabajo contribuyó a la estructuración de la identidad de la persona; su pérdida, en consecuencia, trae aparejada el inicio de un proceso de desocialización.

La pérdida de referentes materiales y simbólicos conduce a situaciones de angustia y padecimiento. Por su parte, la sociedad lejos de acercarse a la problemática en toda su real y profunda dimensión, vuelca sobre estas personas formas de estigmatización.

Así, por ejemplo, para justificar las formas sociales asimétricas se hace uso, frecuentemente, de la vieja aporía normal/anormal. En efecto, los conceptos de normalidad/anormalidad, según Foucault (1998) cumplen un papel preponderante en la demarcación social.

El concepto “anormal” se construye históricamente en la confluencia, entre otras, de dos figuras, cuyos efectos se hacen sentir en el imaginario colectivo con diversas fuerzas. Todo loco, delincuente, marginal, pobre o desocupado -aunque no sea de un modo totalmente consciente- es percibido con imágenes emanadas de esas figuras: el “monstruo humano” y el “individuo a corregir”.

En el “monstruo humano” se combina algo del orden de lo imposible con algo del orden de lo “prohibido”. Es una mezcla de excepción de la naturaleza y de infracción al derecho. La actual noción de “individuo peligroso”, que es objeto de exámenes por parte de médicos, psicólogos, criminólogos, *personal* policial, etc., está investida de esta antigua imagen de “monstruo humano”.

Por su parte, el “individuo a corregir” es contemporáneo de la valorización social del espacio como técnica de corrección y adiestramiento, aunque en este punto haremos una serie de aclaraciones. La primera de ellas es que en algunas escuelas limítrofes con villas miserias, sus autoridades establecen discriminaciones no explícitas para impedir el acceso de potenciales estudiantes provenientes de ellas, priorizando, por ejemplo, a los alumnos que viven en las cercanías. En estos casos, parecería que la escuela ha dejado de cumplir la función de “normativizar” que tuvo hasta hace poco tiempo.

La prisión, por su parte, y de una manera general, los castigos, no están destinados a suprimir las infracciones, sino más bien a distinguirlas, distribuirlas, utilizarlas, lo cual da lugar a una interpretación histórico-estratégica del problema de la delincuencia.

En efecto, hay conductas ilegales toleradas y otras no. Se gestionarían, en consecuencia, dos tipos de ilegalismos, que responden a un criterio de clase: por un lado, los “ilegalismos de bienes” susceptibles de ser cometidos por las “masas”, y que deben ser severamente castigados; por otro, los “ilegalismos de derechos” que son las actuaciones comerciales, financieras e industriales en el filo de la legalidad, generalmente bien tolerados y poco reprimidos.

De esta forma, la ley penal es un aparato que distribuye ilegalismos en virtud de un criterio de clase.

Asimismo, la delincuencia es un idóneo agente para la realización de actos al margen de la legalidad por parte de grupos dominantes: la prostitución, el tráfico de armas, de drogas. Y al haberse hecho todo lo posible para no reformar al delincuente, éste habría creado en su entorno un campo de prácticas legales sobre las que se llega a ejercer un control y a obtener un provecho ilícito. Es decir que la prisión, a través de los delincuentes, es un instrumento que gestiona y explota ilegalismos.

Además, la presencia de la delincuencia en las ciudades es un buen pretexto para legitimar el engrosamiento de sus filas de una institución básica: la policía. Asimismo, la conexión entre delincuencia y policía va más allá de la operación mediante la cual aquella dota de legitimidad a ésta, ya que la delincuencia resulta un lugar de reclutamiento de confidentes, provocadores y soplones.

Así, hay grupos que pasan a ser aprovechados por los sectores dominantes, dándose una perfecta circularidad entre prisión y policía que hace que el delincuente sea perpetuamente reenviado de una a otra. Estas, entre otras, explicarían las razones estratégicas del mantenimiento obstinado de la prisión a pesar de su evidente incapacidad para reformar o rehabilitar a los delincuentes.

Por otra parte, la prisión dejó de descansar, prioritariamente, en el control “individualizante” por parte de los guardias, para pasar a ser un depósito donde en forma amontonada conviven

miembros de una población heterogénea en forma dantesca que, por motivos diversos y a veces contradictorios entre sí, ha ingresado en ella.

¿Es posible la utopía?

La radicalización del capitalismo en su búsqueda de racionalización, dio lugar a un nuevo sistema de redistribución de los agentes económicos, en el cual el Estado pasa a cumplir un rol pasivo, motorizando tan sólo aquellas actividades que no obstaculizan la lógica del mercado.

Estamos frente a un modelo de sociedad que reintegra tan sólo de un modo parcial los fragmentos de los sectores desintegrados en una estructura de modernización selectiva. La potencialidad de una integración en este nuevo modelo se percibe como extremadamente remota, o imposible, mientras que el impacto desintegrador se siente en forma concreta en la vivencia cotidiana.

Como vemos, el ingreso al neoliberalismo se corresponde con el ingreso a una sociedad individualista, en la que la disociación entre ciudadano, miembro de la colectividad, y trabajador, miembro de la sociedad civil se vuelve más flagrante. Entre el principio democrático de inclusión e igualdad y el principio productivo de diferenciación y exclusión comienza a producirse una tensión cada vez más pronunciada.

En efecto, la exclusión de amplios sectores de la sociedad expresa la tendencia a la polarización de la economía hasta su punto máximo: la disociación de lo económico y lo social, de la producción y la redistribución, de la competitividad y la solidaridad.

La degradación de la condición de trabajo junto a la fragilización terminan alimentando el crecimiento del número de excluidos. La exclusión es el resultado de un proceso y no de un estado social dado. Al decir de Bourdieu:

La institución práctica de un mundo darwiniano de una lucha de todos contra todos, en todos los niveles jerárquicos, que encuentran los motores de la adhesión a la tarea y a la empresa en la inseguridad, el sufrimiento y el estrés, seguramente no podría triunfar tan exitosamente si no encontrara la complicidad de los hábitos precarizados que produce la inseguridad y la existencia, en todos los niveles jerárquicos, incluso entre los más altos, de un ejército de reserva de mano de obra docilizada por la precarización y por la amenaza permanente del desempleo. El fundamento último de todo este orden económico es la violencia estructural del desempleo, de la precariedad y de la amenaza de la suspensión: la condición del funcionamiento 'armonioso' del modelo micro-económico individualista es un fenómeno de masas: la existencia del ejército de reserva de los desempleados” (Bourdieu, 1998: 110).

La trama espacial y urbana y las interacciones que en ese escenario se producen, son las que mejor expresan la desigualdad, porque la calle es el único espacio que compartimos: los excluidos cuando salen de sus guetos y los ricos cuando lo hacen de sus ciudadelas. La relación es efímera y permite por un momento que los sujetos de un mundo atisben la vida del otro: se acercan a los semáforos a vender y los automovilistas se apresuran a subir ventanillas y poner seguros; salen con los carros tirados con caballos -aun en la ciudad de Buenos Aires- a recolectar basura, y los transeúntes se apresuran a cambiar de vereda; piden limosna y pocas veces la reciben, y hasta se ha podido ver el cartel que dice: “Prohibida la entrada de animales, mendigos y vendedores ambulantes”, a lo cual se agregan segmentos que también comparten una convivencia *sui generis* a través de ocupaciones como el trabajo doméstico y la realización de una enorme variedad de servicios personales que los enfrentan cara a cara en el marco de la vida cotidiana.

Pero la diferencia no se procesa sólo entre ricos y pobres, también se procesa en el interior de los sectores populares, entre los que son pobres pero están todavía integrados y los que lo son pero ya orbitan en el universo de la exclusión.

Tenues y abigarradas fronteras se suceden a lo largo de la ciudad, cobrando cada vez más fuerza el definir como delinquentes a los que viven “del otro lado” y que la “buena” sociedad tiende a vislumbrar como un almacigo del delito.

La creación de infinitas fronteras y la tendencia a generar mundos separados dentro de un mismo país, ayudan a levantar los muros materiales que impiden ver al Otro, a lo cual se agregan aquellas cegueras de otra índole que construyen las separaciones simbólicas entre los sujetos que caminan la ciudad.

Para terminar, en los últimos tiempos se ha abogado por el fin de las ideologías, tratándose de desactivar, asimismo, la utopía. Frente a estos detractores, Paul Ricoeur (2001: 355) va a buscar su recuperación, y lo nuclear de su contribución es la manera de entender la relación, desde la diferencia, entre utopía y escatología. Esta es la piedra angular de su replanteamiento de lo utópico.

La utopía impugna el orden establecido, y la propuesta de una sociedad alternativa desde el cuestionamiento radical de lo existente responde a un ejercicio de la imaginación por pensar otro modo de ser. En la utopía se proyecta la imaginación fuera de lo real, y este imaginar productivo que mantiene abierto el campo de lo posible es la raíz de su función liberadora. Pero también ésta puede verse pervertida cuando la crítica y la propuesta pasan por encima de las mediaciones, incluyendo las ideologías, apareciendo las “patologías”. En este punto, el utópico puede convertirse en un fanático cuya lógica del todo o nada bloquea la acción emancipadora. La utopía se convierte entonces -como dice Ricoeur- en “caricatura de sí misma”, en ideología encubridora. Por ello, dada la dialéctica “abierta y sin fin” de ideología y utopía, frecuentemente hay que atender a los resultados para ver si un modo de pensamiento es utópico o ideológico. Es necesario, pues, aplicar la crítica de las ideologías también a lo que ha sido y es la historia y la realidad del pensamiento utópico, pero ella sola no basta para llegar al fondo de su problemática.

Veamos. La dialéctica entre ideología y utopía se genera en el proceso de secularización por el cual el simbolismo religioso pierde su hegemonía como sistema simbólico público y horizonte de referencia y certeza englobante.

Con la autonomía de la razón y el devenir de la conciencia histórica, sobreviene la secularización de la escatología como parte de la desmitificación de la historia. La utopía moderna nace como escatología secularizada, que ha perdido su carácter teocéntrico y trascendente, trasladándose su realizabilidad inmanente al futuro (*u-cronía*): remite a “otro tiempo” que no es “ningún tiempo”. todavía. La noción de progreso -resultado de una “degradación racionalista de la escatología cristiana”, según Ricoeur- es la pieza clave en la articulación de razón utópica y razón histórica. La utopía queda cimentada por una filosofía de la historia que quiere dar cuenta racionalmente de su sentido, poniendo como su meta última el logro intrahistórico de aquella plenitud evocada por el simbolismo escatológico como consumación final de una “historia de salvación”. Es decir que la utopía constituye la réplica más radical a la función legitimadora de la autoridad de la ideología. El *otro lugar, el otro modo de ser* de la utopía responde rigurosamente al *ser así y no de otra manera* pronunciado por la ideología dominante.

La perspectiva utópica implica un ideal -“ideal de humanidad”- desde el que es posible “dar a la acción económica, social y política un enfoque humano” (Ricoeur, 1990: 313) con un doble objetivo: afirmar a la humanidad como totalidad y a la persona como singularidad. El ideal señala tanto un proyecto universalista para todos los hombres como un proyecto de autorealización para todo hombre.

El ideal es principio regulativo de la *praxis*, es decir, pauta orientadora e instancia crítica de las realizaciones humanas. Estas, sin embargo, no son nunca realización colmada del ideal -“la realización plena y no contradictoria de la totalidad humana, puntualiza Ricoeur, sería del Reino de Dios” (1990: 313) y eso queda más allá de la utopía, en el lado de la escatología. Entre el ideal y las realizaciones históricas siempre hay un hiato sobre el que gravita la amenaza de regresión. La utopía no implica garantía alguna de progreso; señala un fin, pero no un final, lo cual sitúa en primer plano su intención ética, no tratándose de la fuerza del destino (1990: 301). El sentido emancipador de la historia no es el que ésta tiene, sino el sentido potencial que debe tener. Ricoeur, entonces, va a destacar “la función liberadora” de la utopía disimulada bajo sus propias caricaturas. Imaginar el no lugar es mantener abierto el campo de lo posible.

El sistema busca remitir la utopía a las sombras, con lo cual se avanza, de hecho, en la prohibición del pensamiento negativo, es decir del pensamiento crítico, restringiendo concomitantemente la libertad, con lo cual se propicia la *muerte de la esperanza*. El desconocimiento

que se cierne sobre la existencia de muchas personas, oscurece su futuro, constriñéndolas a vivir en los límites de lo posible.

La utopía es el punto focal desde el que la razón utópica sostiene el horizonte de espera, pero se trata de un punto que queda como “hueco vacío” que no puede cubrirse con ninguna síntesis, pues cualquiera sería prematura. En consecuencia, la esperanza utópica es “tímida esperanza”, como la llama Ricoeur. Situándose frente al fanatismo que afirma dogmáticamente un sentido único de la historia y frente al escepticismo que renuncia a la búsqueda del sentido, la esperanza utópica se apoya en la reflexión filosófica que alienta el proyecto de una humanidad liberada.

Bibliografía

- Argumedo, Alcira (2001). “Argentina: los desafíos de un nuevo tiempo histórico” en Ciudadanos, núm. 2, Corregidor, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La misère du monde*, París: Seuil.
- Castel, Robert (1995). *La metamorfosis de la cuestión social*, Buenos Aires: Paidós.
- Castoriadis, Cornelius (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, Michel (1989). *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1980). *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1998). *Historia de la locura en la época clásica*, México: FCE.
- Nun, José (2001). *Marginalidad y exclusión social*, México: FCE.
- Ricoeur, Paul (1991). *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus.
- Ricoeur, Paul (2001). “Ideología y utopía: dos expresiones del imaginario social” en *Del texto a la acción*, Buenos Aires: FCE.
- Ricoeur, Paul (1990). “Previsión económica...” en *Histoire et vérité*, París: Seuil.
- Ricoeur, Paul (2001). *Ideología y utopía*, Madrid: Gedisa.
- Qué es la democracia?*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.