

La exclusión social y el silencio discursivo

Sara Sutton

Sara Sutton.
Maestra en Sociología por la
universidad Iberoamericana,
profesora de asignatura de la
Universidad Iberoamericana,
miembro del seminario Políticas de
la Memoria, del Instituto de
Investigaciones Filológicas de la
UNAM y miembro del taller
Lecturas Heterónomas perteneciente
al mismo instituto.

El 24 de abril del 2005, en Zacatecas, México, un grupo de jóvenes, hijos de acaudalados empresarios, con el fin de “limpiar la ciudad de basura humana’ (...) bañaron con gasolina y prendieron fuego a Javier González Romero, un indigente de 60 años de edad, quien murió horas más tarde en un hospital de la ciudad de Zacatecas”.¹ Curiosamente, las primeras versiones – posteriormente desmentidas- inculparon a unas pandillas de *cholos* de la ciudad en donde se perpetró el asesinato.

¿Cómo podemos leer a nuestra sociedad a la luz de este acto barbárico? Una lectura posible entre tantas otras: en medio de un mundo neoliberal sustentado en una lógica instrumental que se desentiende de los pormenores que tengan que ver con la justicia social, los indigentes son percibidos como una realidad “molesta” y “estorbosa” que -más que producto del sistema- son vistos como la causa del atraso, del caos, de la ineficiencia y, por tanto, de la imposibilidad de las sociedades subdesarrolladas a acceder a ese “primer mundo” que tanto añoran.

¹ “Indigentes, blanco de juniors en Zacatecas”, *La Jornada*, 22 de mayo del 2005, México D.F., p.52.

La quema de un hombre vivo que hacía de las aceras su techo, es la extrema muestra de los efectos a los que puede arrastrar un discurso monolítico que se erige como portador de la Verdad, en donde los efectos colaterales de su imposición no sólo son vistos como deshechos incómodos de los cuales no son responsables, sino que se pretende también aniquilarlos para construir un “mundo mejor”, libre de miserables y de fealdad; libre del otro, del extraño, “de aquel que asedia y a quien habrá que castigar, porque, a fin de cuentas, no se puede aceptar de manera consciente el *darse miedo de ese miedo de uno mismo*”.² Se cree, ilusa y peligrosamente, que proyectando esa “parte maldita” (Bataille) en un otro y, eventualmente, desapareciéndolo, desaparecerán con éste sus propios fantasmas y “la verdad del mal”. Además, aniquilar al otro -acabar con la alteridad- implica también acabar con la vida misma. Baudrillard nos advierte agudamente: “la peor de las alienaciones no es ser despojado por el otro, sino estar despojado del otro”.³

Ante la creciente inseguridad, la violencia exponencial y los procesos de marginación y exclusión social con los que se enfrentan las sociedades latinoamericanas, las ciencias sociales se ven obligadas a replantear no sólo sus métodos y técnicas sino también los supuestos de verdad en que éstos se sustentan. Parece urgente repensar las causas y motivos del malestar reinante dentro de nuestras sociedades. Más allá de los márgenes de pobreza, hay algo más que inquieta, que molesta y que se expresa en actos violentos, desgarrando el orden y poniendo en cuestión el pacto social. Desde un saber científico “omnipresente” sustentado en *la Razón* y que se pretende objetivo y universal, que permea tanto el discurso jurídico, político, económico y social como el médico, psiquiátrico y psicológico, la otredad es leída desde el estigma, la desviación o la patología.

Paralelamente al estatus de legalidad y legitimación social que adquieren las diversas disciplinas y saberes al adherirse al discurso científico, también tiene lugar una expansión exponencial alrededor del mundo de la cultura occidental y su proyecto neoliberal. No sólo

² Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, p. 12.

³ Jean Baudrillard, et. al., *Figuras de la alteridad*, p. 119.

las transnacionales tienen cada vez más incidencia en los mercados nacionales de los estados subdesarrollados, sino que también la política, la fuerza militar y las manifestaciones culturales del mundo occidental, se ha infiltrado de diversas maneras y grados en casi cualquier rincón de la Tierra. A este proceso lo llamamos “globalización”, el cual, más que un fenómeno de interdependencia regional, estatal y cultural, puede ser leído como un proceso de dependencia y exclusión: exclusión de la alteridad, de la diversidad, de aquello que no se alinea al proyecto económico y sociopolítico de las potencias mundiales. De esta manera, nos encontramos paradójicamente ante un proceso de *globalización excluyente*. No obstante, debemos también tener en cuenta que el fenómeno de la dependencia no es sólo producto de la marginación y del olvido del otro, sino que también tiene que ver con los procesos de inclusión: dependencia por inclusión. Como asevera Foucault, la exclusión es producto de la misma lógica del sistema: ésta sólo protege a aquellos que se ajustan a un modo determinado de vida y aquel “que no quiere o no puede acceder a ese modo de vida se encuentra marginado por el juego mismo de las instituciones”.⁴

Siguiendo a Marc Guillaume y Jean Baudrillard, lo que distingue a la modernidad en términos de la relación con el Otro, consiste en que ya no se trata de enfrentarlo, seducirlo o matarlo —como en las sociedades premodernas— sino de producirlo. Así, “el otro ha dejado de ser un objeto de pasión para convertirse en un objeto de producción”.⁵ De esta manera, el Otro deja de existir como extrañeza, como alteridad, para producirlo a semejanza del Mismo. En contraposición a una ética universal, estos autores están pensando en una especie de “ética de la alteridad”. Este proceder ético tendría que ver más con reconocer al otro como otro, dialogar con él desde su alteridad radical irreducible a mi propia lógica e inasimilable a mi discurso. Desde aquí la relación con el otro tiene que ver, más que con una relación de producción, sometimiento o asimilación, con una relación de seducción. Y la seducción, como bien dice Baudrillard, reside en “la no reconciliación con el Otro, en la protección de la extrañeza del Otro; no hay que reconciliarse con el cuerpo, ni con uno

⁴ Michel Foucault, “Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita”, p. 215.

⁵ Baudrillard, ob. cit., p. 113.

mismo, ni con el Otro; no hay que reconciliarse con la naturaleza ni con lo femenino (y esto es válido también para las mujeres); en esto reside el secreto de esa extraña atracción”.⁶

Refutando el concepto de universalidad e igualdad entre los hombres Nietzsche recupera el significado de la *virtù* en el Renacimiento, contraponiéndola a la virtud del hombre moderno. Intenta rescatar esa “virtud sin moralina”.⁷ La virtud sólo puede ser una invención particular de algunos hombres, sólo puede ser la expresión de ciertas cualidades que se contraponen a otras; por tanto, no puede ser universal. Por el contrario, nos dice Nietzsche, “una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto de “virtud”, tal como Kant lo quería, es dañosa. (...) un pueblo parece cuando confunde *su* deber con el concepto de deber en general”.⁸ El “bien en sí” es inexistente. Por eso también, toda predicación del Bien, no es más que un dogma, no es más que una imposición de poder disfrazada de universalidad y Verdad.

Una gran mayoría de los que representan nuestra nación –pueblos indios, comunidades campesinas, vagabundos, niños de la calle, artesanos, curanderos, prostitutas, locos, etcétera- son percibidos como un lastre social, político y económico. Pero el problema no se agota en esta situación por todos conocida, sino que los mismos grupos “desviados” del modelo de “normalidad”, construyen su identidad con base en un discurso que les es ajeno y que intenta explicarlos desde otro lugar que no es el suyo; desde la enfermedad, el atraso, la ineficacia, la desviación, el error o el fracaso.

Dentro de este contexto, el análisis de Erving Goffman resulta interesante, pues devela la violencia y las técnicas de dominación que subyacen en las prácticas de profesionales y especialistas que intentan resolver los problemas de exclusión, marginación y transgresión: abogados, jueces, médicos, psicólogos, psiquiatras, sociólogos, comunicólogos. Muchos de estos profesionales adoptan la lógica a la que Goffman llama del “buen ajuste”, la cual pretende que el estigmatizado logre adaptarse a la sociedad y

⁶ Baudrillard, ob. cit., p. 119.

⁷ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, p. 32

reconocerse como “igual a los demás, en tanto ser humano”; sin embargo, esta “igualdad” y esta integración social tiene sus límites: el estigmatizado debe integrarse en la sociedad hasta cierto punto, no sólo hasta donde sus capacidades le permitan adoptar el modelo “normal” de vida, sino también hasta donde no incomode y no ponga en jaque a la sociedad. Nos dice Goffman a la letra: la lógica del “buen ajuste exige que el individuo estigmatizado se acepte, alegre e inconscientemente, como igual a los normales, mientras que, al mismo tiempo, se aleja por su voluntad de aquellas situaciones en las cuales los normales tendrían dificultad en fingir un tipo de aceptación”.⁹ De esta manera, los estigmatizados se reconocerán sumisa y resignadamente en su estigma “revalorado” desde los valores de la normalidad, evitando así enfrentarse con la injusticia y el sufrimiento que su estado conlleva; y, por otro lado, los “normales” “no tendrán que admitir cuán limitadas son su discreción y su tolerancia” y no se enfrentarán con la penosa situación de verse obligados a poner en cuestión sus propios parámetros de normalidad en base a los cuales construyen su identidad. Los profesionales y especialistas –“nobles en su labor”- dictan a los estigmatizados qué deben sentir, hacer y pensar a cerca de su realidad, privándolos así de la posibilidad de construir una identidad más allá de la relación estigmatizado-estigmatizante.

Goffman nos dice respecto a los discapacitados: “Aprendí también que el inválido debe ser cauteloso, y no actuar de un modo diferente del que la gente espera de él. Ellos cuentan, sobre todo, con que el inválido sea un inválido –un ser incapacitado, indefenso e inferior a ellos-, y si no satisface estas expectativas se volverán inseguros y suspicaces. Es bastante extraño, pero el inválido tiene que cumplir el papel de inválido, así como muchas mujeres deben ser lo que los hombres esperan que sean: tan sólo mujeres (...)”.¹⁰ Así, el estigmatizado y el desviado social sólo son aceptados mientras cumplan el papel de víctimas y subordinados. Su cordialidad y buenos modales radican en aceptar sumisamente la ayuda de los “normales” que, a través de estos actos de beneficencia asistencialista, merman no sólo su culpa sino su angustia frente aquel que encarna no sólo la injusticia y el

⁸ Ibidem., p. 40.

⁹ Erving Goffman, *Estigma*, p. 143.

sufrimiento, sino también la alteridad. La alteridad sólo es tolerada desde la subordinación y la ayuda asistencial; desde la dependencia. Desde este lugar, el orden se asegura de que el otro no representará una amenaza para las estructuras del orden y no hará cimbrar los supuestos de verdad que organizan la identidad de los “normales”. Aceptar la alteridad desde su discurso, violenta ineluctablemente la identidad del Mismo, abriéndolo a la extrañeza, a aquello que no puede ser incluido en un discurso armónico, a la violencia del caos que funda y atraviesa la vida social y sus instituciones.

En esta misma línea, los “desviados sociales” –prostitutas, drogadictos, bohemios, criminales, indios, vagabundos, borrachos, homosexuales- que de diversas formas transgreden el orden social, no son concebidos como un reflejo del fracaso de la Ley y sus instituciones –en términos éticos, políticos, económicos y sociales- sino como productos no deseados de un sistema funcional y justo.

El pensamiento occidental, como denuncia Marc Guillaume en *Figuras de la alteridad*, se ha encargado de reducir al otro al prójimo, despojándolo de su otredad. “En todo otro existe el prójimo –ése que no es yo, ése que es diferente a mí, pero al que, sin embargo, puedo comprender, ver y asimilar- y también una alteridad radical, inasimilable, incomprensible e incluso impensable. No obstante, el pensamiento occidental continúa tomando al otro por el prójimo, *reduciendo* el otro al otro prójimo. Reducir el otro al prójimo es una tentación tanto más difícil de evitar cuanto que la alteridad radical constituye siempre una provocación y, por lo tanto, está destinada a la reducción y al olvido en el análisis, la memoria y la historia”. Y, seguidamente, nuestro autor cita a Michel De Certeau: “El otro está ausente en la historia”.¹¹ La Historia, finalmente, es la de aquellos que la escriben, de aquellos que tienen la palabra. Por esto es necesario no sólo darle la palabra al otro, sino recibirlo en su extrañeza, desde su extrañeza. Permitir que el otro hable su verdad. Como dice Michel Foucault, “la tarea de decir la verdad es un trabajo sin fin: respetarla en su complejidad es una obligación de la que no puede zafarse ningún poder,

¹⁰ Ibidem., p. 131.

¹¹ Baudrillard, ob. cit., p. 13.

salvo imponiendo el silencio de la servidumbre”.¹² En realidad, la objetividad, más que un hallazgo, es producto de las luchas de poder no sólo económicas, políticas y militares sino también simbólicas.

En este sentido, la propuesta apunta a la puesta en cuestión de los discursos dominantes que significan la realidad, con el fin de que emerjan y se pongan en circulación otros discursos que nombren la realidad desde la alteridad, desde aquellos grupos que hoy en día no logran infiltrarse, no sólo en el sistema, sino en el decir del sistema.¹³ Los grupos excluidos constituyen la otra cara de la sociedad que ella misma se niega a mirar. Su miseria y marginalidad, así como la violencia que encarnan son también producto de la violencia institucional. Las realidades de estos grupos personifican los espectros de un orden que empechinadamente se niega a reconocer. Sin embargo, lo que intenta reprimirse regresa invariablemente con más fuerza y más arraigo.

La tarea no sólo está en garantizar un mínimo de bienestar, sino en provocar la emergencia de otros discursos y ponerlos en circulación. Y para que esto ocurra debemos preguntarnos desde otro lugar: desde el lugar del silencio alfabético; no sólo desde lo extraño en mí, desde mi otredad, sino también desde el Otro; desde la palabra del otro. No sólo se trata de intentar decirme desde mi condición de *arrojado* que nos confronta, momento a momento, con la angustia primordial del existir, con aquella herida abierta que desgarrar la existencia del sujeto; sino también desde la herida y el deseo del otro, y así, asumir la aporía; velar por la emergencia y existencia de saberes diversos y contradictorios, imposibles de asimilar a un discurso armónico que los unifique. En otros términos, no ejercer la violencia ordenadora del Uno frente a la reminiscencia del caos insuperable que funda y atraviesa la vida del sujeto y de la sociedad que le permite ser.

Existimos a través de la palabra. Somos seres de lenguaje, no sólo en el sentido de que el lenguaje nos estructura, y por tanto, nos sujeta, sino también en el sentido de que el

¹² Michel Foucault, *Saber y Verdad*, p. 242.

¹³ María Laura Sierra, “Exclusión social y derechos humanos”, p. 57.

lenguaje nos brinda la posibilidad de renombrar el mundo. Desde esta perspectiva, producir un discurso constituye la posibilidad misma de existir, de construir una identidad. La emergencia de discursos desde la alteridad nos permite recontar la historia -nuestra historia- desde la aporía. No hay ley sin transgresión, institución sin fisura, orden exento de fuga. La institución total, el orden sin caos, la Verdad sin contradicciones y el Paraíso sin pecado, nos conducen al infierno de los totalitarismos y los genocidios que intentan aniquilar toda alteridad y, por ende, la vida misma.

Por otro lado, Hannah Arendt¹⁴ concibe la emergencia de los estados totalitarios en la primera mitad del siglo XX, como un fenómeno que tiene que ver con la erosión del espacio público –o político- entendido como un espacio de libertad. En el momento en que el Estado se convierte en el guardián de los intereses de la burguesía y de la expansión del capital imperialista, bajo la retórica neoliberal de la Reforma del Estado –de un nuevo Estado liberal, reducido, eficiente, administrador y “neutral” sociopolítica y éticamente-, se desmoronan los principios de ciudadanía y los consensos deliberativos, piedra angular del proyecto democrático. Si el sentido de la política es la libertad, significa que cuando ésta se anula, no hay política. La política no es un medio para alcanzar un fin. La política *es* la libertad. Y la libertad es la capacidad de deliberar *entre* hombres libres –y sólo se es libre entre iguales: ni el amo ni el esclavo son libres-. Deliberar entre iguales significa asumir la pluralidad de discursos y no intentar subsumirlos en un *metaconcepto* unificador. Deliberar significa dialogar en el estricto sentido de la palabra. Desde esta posición, la política -entendida en términos de Arendt- tiene que ver con la imposibilidad de eliminar el conflicto, la pluralidad y la alteridad, sin que esto signifique la imposibilidad de dialogar.

Nuestra propuesta no se aúna al relativismo cultural sino, más bien, pretende asumir la alteridad insuperable y responsabilizarnos frente al otro. Como asevera Emmanuel Levinas, más allá de la libertad, está la responsabilidad frente al otro. Más que la ontología, es la ética quien debe ser entendida como elemental, como fundamento: más allá del ser, está el Infinito. Esto significa, entablar una relación cara a cara con el otro. Esta relación “rompe el

englobamiento clausurante –totalizante y totalitario- de la mirada teórica. Ella se abre a modo de responsabilidad, sobre otro hombre –sobre el inenglobable-: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo”.¹⁵ Mirar, cara a cara, el rostro del otro no implica traducirlo a mis propios términos o comprenderlo bajo mi mirada; más que explicarlo, significa permitir que se relvele ante mí, que hable desde su otredad, desde el exterior infranqueable; se trata de establecer un diálogo en donde no se supere la extrañeza. En este sentido, Levinas contrapone la idea de Infinito a la de totalidad. Mientras lo infinito desborda la infinidad del infinito –y por eso, trasciende la subjetividad del Yo para dirigirse al otro, a la extranjería del otro-, la totalidad tiene que ver con la violencia de lo Uno, con la aniquilación de la contradicción insuperable, con la supresión del otro como otro. La idea de lo infinito es, por tanto, “la *inadecuación* por excelencia”.¹⁶ Levinas, entiende la religión como “la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad”.¹⁷ Y esto nos lleva a la revelación del *rostro* del Otro, entendido como aquello que supera “*la idea de lo Otro en mí*”.¹⁸ El Otro no es siquiera reconciliable a la propia alteridad que me constituye. El rostro que se me presenta y que no puedo comprender, pero con el cual me relaciono a través de un discurso. Un discurso sin metaconceptos que nos unifiquen en una totalidad que pretenda disolver la radical separación entre el Mismo y lo Otro. Habría que pensar –como nos enseña Levinas- en una sociedad de iguales donde la excedencia sea todavía posible.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Piados, 1997, pp. 49-59.

Baudrillard, Jean, et. al., *Figuras de la alteridad*, México D.F., Taurus, 2000.

¹⁴ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 10.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 53.

¹⁷ *Ibidem.*, pp. 63-64.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 74.

- Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo*, México D.F., Taurus, 2003.
- Foucault, Michel, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1978.
- Goffman, Erving, *Estigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1973
- Sierra Moncayo, María Laura, “Exclusión social y derechos humanos”, *Umbral XXI*, No. especial 4, 1997, México D.F., UIA.