

APROXIMACIONES A UNA PSICOLOGÍA DE LA EXCLUSIÓN

Orlando Arroyave Álvarez*

Recibido: Octubre 4 de 2010 - Aceptado: Noviembre 23 de 2010

Resumen

El autor plantea el concepto de alteridad positiva o negativa en torno a las prácticas sociales e institucionales de exclusión, en tanto el reconocimiento del otro como diferente, dentro de la esfera simbólica de lo social. Retoma el pensamiento occidental estigmatizante y contrapone a éste el pensamiento moderno que exalta el reconocimiento de lo diverso como forma de inclusión, lo que lo convierte en un discurso amenazante para el proyecto homogenizante europeo.

Muestra cómo la tarea de una psicología de la exclusión, es el análisis de las prácticas de borramiento, rechazo y no reconocimiento del otro en lo social, así como sus consecuencias en lo subjetivo y en la identidad, entendiendo el reconocimiento como la aceptación e inclusión de las diferencias en las prácticas sociales. Esto como alusión a lo planteado por Axel Honnet, quien ubica el amor, el derecho y la solidaridad a la base de prácticas inclusivas, en oposición a las formas de menosprecio como el “socavo de la identidad personal en su totalidad”.

Palabras clave:

Psicología, alteridad, exclusión, identidad, prácticas sociales

Abstract

The author outlines the concept of positive otherness or negative around the social and institutional practices of exclusion, as long as the recognition of the other one as different, inside the symbolic sphere of the social thing. It recaptures the thought western stigmatizing and it opposes this the modern thought that exalts the recognition of the diverse thing as inclusion form, that transforms it into a threatening speech for the project European homogenizing.

It shows how the task of a psychology of the exclusion, is the analysis of the effacement practices, rejection and non recognition of the other one in the social thing, as well as its consequences in the subjective thing and in the identity, understanding the recognition like the acceptance and inclusion of the differences in the social practices. This as allusion to that outlined by Axel Honnet who locates the love, the right and the solidarity to the base of practical inclusive, in opposition to the forms of contempt as the one “weakening of the personal identity in their entirety”.

Key words:

Psychology, otherness, exclusion, identity, social practices

* Psicólogo, Magister en filosofía. Docente del Departamento de Psicología U. de A. orlandoarroyave@gmail.com

Denominaremos, con el propósito filosófico de fundamentar una Psicología de la exclusión, alteridades negativas o alteridades del no- reconocimiento, a aquel conjunto de individuos, minorías o no, que representan lo periférico, monstruoso, anómalo o rechazado por el pensamiento dominante social o cultural.

Este concepto de alteridades no-reconocidas contrasta con la noción, también propuesta aquí, de alteridades positivas o alteridad reconocida; para este último caso, el otro es considerado como distinto, pero, sin embargo, se le hace partícipe de una esfera simbólica, social o cognitiva dialógica, esto es, se le considera partícipe y parte de un mundo compartido o unido por una identidad colectiva o existencial, y amparado por un marco de derecho o referencial social y cultural que hace comunidad.

En otro espacio hemos expuesto la relación entre Modernidad y alteridades no reconocidas¹, para los fines de esta presentación expondremos unos elementos sucintos.

La Modernidad, con sus disparidades europeas y americanas, es el campo de tensión entre la diversidad que surge de formas plurales de vida y la propensión de los saberes a homogenizar y normatizar dicha pluralidad. Por un lado es la nostalgia occidental de la totalidad —que toma el rostro del fascismo, el nazismo, el monismo metodológico de la ciencia, etc.— que tiene como efecto prácticas de exclusión; por otro, la Modernidad —como horizonte normativo, político y ético— posibilita el estallido de una diversidad que es a todas luces una amenaza para las pretensiones homogenizantes de este proyecto de origen europeo.

Al otro, en tanto alteridad no-reconocida, se le despoja de su interlocución. Sólo queda, entonces, el hombre centrado en una razón narcisística y monológica, que conlleva en su interior formas de exclusión, de individualismo extremo (piénsese en el proyecto político de un Max Stirner, basado en un yo “concreto” que despliega una esfera egoísta y sofocante donde los otros son satélites de mis caprichos y mis apetencias), y de prácticas de dominación, que se justifican a partir de una noción universal y trascendental que subsume y niega la diversidad.

Sin desconocer las posibilidades emancipatorias de la Modernidad, queremos señalar, quizá con un énfasis un tanto sesgado, el lugar de las alteridades no reconocidas en este proyecto de Modernidad. Hemos señalado el carácter monológico de la racionalidad predominante, donde el otro perteneciente al marco de las alteridades no reconocidas corre el riesgo de no compartir el horizonte dialógico de la racionalidad moderna, y como consecuencia se da una vida reificada, una reificación que puede llevar a la exclusión como sujeto de derecho, cuando no a su exterminio y borramiento.

En el racismo, por ejemplo, el otro no es reconocido como parte de una comunidad valorada sino que constituye una subespecie. En su forma paroxística, ese nosotros sin alteridad asume al otro

¹ Para una ampliación de los conceptos expuestos en el presente trabajo, consultar la investigación Arroyave Álvarez, Orlando. (2001). *La modernidad: ¿exclusión o emancipación?* (el lugar de las alteridades no reconocidas en el proyecto de la modernidad. Debate entre Michel Foucault y Jürgen Habermas). Tesis de Maestría en Filosofía. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

como un desecho. Al otro no reconocido se le despoja de toda interlocución; no posee ni lengua común ni dignidad común. En palabras de Lyotard (1994): “[A los otros, en tiempos de totalitarismo, se les] llamaba perros, puercos o crápulas, los SS o los kapos, no los trataban como animales sino como desechos. El desecho está destinado a la combustión”.² (p. 9)

Segregación, exclusión o destrucción son las estrategias más frecuentes de este nosotros compacto que se defiende de las pluralidades de existir, sentir, pensar o actuar; que concibe a las alteridades no dialógicas como amenazas o como formas que rivalizan con su identidad personal y colectiva.

El estigma como identidad fallida

En la década de los sesenta, el libro *Estigma, la identidad deteriorada* de Erving Goffman (1993) tuvo un gran peso para considerar cómo, uno de los problemas fundamentales de la psicología social, es la identidad personal.

Al hacer referencia al concepto de “estigma”, Goffman toma el significado propuesto por los griegos, conocedores de los medios visuales, para “referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el estatus de quien los presentaba” (p. 11). El portador era el signo heurístico de un esclavo, un criminal o un traidor.

Los cristianos tomaron dos acepciones: la primera, los signos corporales de la gracia divina; la segunda, una “referencia médica indirecta de esta alusión religiosa, a los signos corporales de la perturbación física”. (Goffman, 1993, p. 11)

Al dar categorías sociales a los otros (los primeros signos son heurísticos), damos igualmente una identidad social, un pertenecer a la esfera de intercambios cotidianos reconocibles.

El estigma hace a alguien menos “apetecible” (malvado, peligroso, débil). A quien porta esta distinción “dejamos de verlo como una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado” (Goffman, 1993, p. 12). La malformación física, las preferencias sexuales, entre otras, pueden tener el carácter de disminución de la autoapreciación identitaria, así como depreciación colectiva de una identidad. Anulamos sus demás atributos. Su estigma es la marca de identidad. El signo es la identidad ontológica de su portador.

La identidad puede quedar minada por ese signo que desvaloriza la identidad social, y por efecto, la identidad personal. Al ser portador del estigma no se es totalmente humano. En algunos

² Un ejemplo de estas denominaciones que despojan al otro de su nombre, de su identidad de interlocutor, lo trae Primo Levi (2005) en su libro *Los hundidos y los salvados*: “A todos los *lager* era común el término *Muselmänn*, “musulmán”, atribuido al prisionero irreversiblemente exhausto, extenuado, próximo a la muerte [...]” (p. 555).

casos, se anuda a la mitología y lo mágico. Hace parte de lo sobrenatural. Su presencia envenena y da alivio a la existencia.

Excursus para una Psicología de la exclusión

Sin desconocer que una Psicología de la exclusión examina las prácticas concretas de exclusión en lo social y las consecuencias que tiene sobre la subjetividad e identidad de los individuos excluidos, es importante considerar algunas de las nociones generales propuestas por el filósofo Axel Honneth y sus investigaciones sobre la lucha por el reconocimiento. No pretendemos, ni siquiera como aproximación, considerar la compleja teoría de este autor, sino exponer algunos elementos teóricos propuestos y que pueden iluminar los horizontes teóricos y prácticos de una Psicología de la exclusión. En primer lugar consideramos el marco intersubjetivo del reconocimiento. En segundo lugar, las formas del menosprecio.

Patrones de reconocimiento intersubjetivo

Axel Honneth (1997), basado en los trabajos etnológicos de Herbert George Mead y las investigaciones clínicas de la psicología dinámica, propone tres esferas sociales del reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y la solidaridad.

El “amor”, despojándolo de su tradición romántica, que valoriza en demasía la veta romántica de la relación sexual, debe ser entendido como “todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos”. (1997, p. 118)

Las relaciones de reconocimiento están ligadas así a la existencia corporal de un otro concreto, proporcionando una valoración específica. Las relaciones primarias tienden a establecer un equilibrio precario, una tensión constante entre autonomía y conexión. La tensión se da entre el sometimiento o entrega semiótica y la búsqueda de la autoafirmación individual. A pesar de sus tensiones y dificultades, esa interacción es el modelo del reconocimiento recíproco. Cada participante se ejercita en “la capacidad de vivir en común sentimientos y sensaciones” (Honneth, 1997, p. 120).

Ese “contacto satisfactorio” es la forma más corporal del reconocimiento intersubjetivo en los niños. Sin olvidar sus avatares o idealizaciones, en esos encuentros intersubjetivos (cuyo paradigma es la relación madre-hijo) —lo que indica Honneth, basado en los trabajos etnológicos de Mead, y en los aportes clínicos de Winnicott o Bowlby— lo que importa es el contacto afectivo para construir un reconocimiento.

Examinando los aportes de Winnicott, muestra cómo para el niño es importante que la madre soporte sus ataques destructivos “sin vengarse”, así se introduce “en un mundo en el que, junto a él, existen otros sujetos”. (Honneth, 1997, p. 125)³ Esto presupone una confianza del “yo” en la persona amada o personas amadas. Crea “la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública.” (Honneth, 1997, p. 133)

Pero ese amor no cubre todo el ámbito del reconocimiento. Una segunda fuente de reconocimiento es el “derecho”. Si bien la esfera de las relaciones interpersonales y el marco jurídico que reconoce y protege a los individuos son un mismo modelo de socialización, el derecho es un “otro generalizado”, en lo que “podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social de determinadas de nuestra pretensiones” (Honneth, 1997, p. 133). Desde este horizonte se propende por la igualdad de todos los hombres, en sus derechos y posibilidades, para el despliegue de su autonomía personal y su proyección social. Expresando las ideas de Habermas, Honneth afirma que, desde una concepción de democracia occidental moderna, el sistema de derecho es la expresión de “los intereses generalizables de todos los miembros de la sociedad, de manera que su pretensión según excepciones y privilegios no debe consentirse”. (Honneth, 1997, p. 135)

Este marco de derechos, a su vez, implica la aceptación de la responsabilidad moral de todos los miembros de esa comunidad. Hay por lo tanto una reciprocidad en los deberes y derechos de los usuarios del marco jurídico al que pertenecen, y que tiene en cuenta capacidades y cualidades del otro.

El tercer aspecto propio del reconocimiento es la “solidaridad”. En un sentido la solidaridad “puede entenderse [como] un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí en forma simétrica”. (Honneth, 1997, p. 157)

Esta esfera de reconocimiento representa la eticidad, pues aprecia, en forma recíproca, los valores compartidos que permiten la aparición de las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para las prácticas comunes. Son relaciones solidarias “porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas”. (Honneth, 1997, p. 158)

³ Honneth parafrasea a Winnicott.

Formas del menosprecio

La imagen normativa de sí de cualquier hombre frente al horizonte normativo está destinada a una permanente referencia a su confirmación en otro. Los seres humanos construyen su identidad en la confirmación de los otros; un menosprecio puede causar una lesión que socava la identidad personal en su totalidad.

El maltrato físico, por ejemplo, representa ese tipo de menosprecio “que lesiona la confianza, aprendida del amor, en la capacidad de la coordinación autónoma del propio cuerpo” (Honneth, 1997, p. 162). Sus consecuencias son devastadoras para la autoapreciación; la vergüenza social, la pérdida de la confianza en sí mismo y el mundo, se extiende a las secciones en las que el cuerpo se ve implicado en trato práctico con otros. Se desploma su confianza en la sociedad y mina su autoconfianza.

La exclusión social no sólo consiste en un constreñimiento de la autonomía personal sino en la sensación de un despojo del estatus de un sujeto en igualdad moral para interactuar y con plena valía.

En las investigaciones psicológicas con torturados o que han padecido de algún tipo de violencia, afirma Honneth (1997), que se presenta un fallecimiento anímico; en prácticas como la esclavitud, en la segregación social, se habla de “muerte social”; y para ciertos modos de vida, según Honneth, se utiliza el concepto de “enfermedad”. Cada una de estas expresiones o conceptos muestra un deterioro de la identidad.

Traigamos un ejemplo efectista. Un par de célebres siamesas rusas, nacidas en 1950, son “confiscadas” por el gobierno soviético de entonces en un instituto fisiológico para su examen científico (Hernando, 1997). Su ser deforme marca un destino; no serán sujetos autónomos y no tendrán un estatus de ciudadanas. La ciencia las ha elegido como objeto de exploración; su cuerpo ya no les pertenece, es a la ciencia a la que le corresponde ese bien biológico, rico en promesas de hallazgos científicos.

Esto implica un menosprecio, una degradación de su humanidad, una humillación; como bien lo señala Honneth (1997):

Aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal. El fundamento de esto es que cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objetivo buscado, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre [...]. (p. 161)

No sabemos las reacciones subjetivas de las siamesas, pero sí podemos afirmar que su anomalía fisiológica tiene como consecuencias una reificación de su condición de personas. Las alteridades no reconocidas son despojadas así, en muchos casos, de sus derechos políticos, jurídicos y humanos. La malformación física, el déficit intelectual o físico, el desvío comportamental o sexual, conducen a un despojamiento del reconocimiento social y familiar: el loco no tiene derechos o palabra; el retardado mental es un ciudadano de tercera; el monstruo, un objeto de experimentación. La reificación, o cosificación del otro, a través de prácticas de desprecio conduce a un olvido del reconocimiento y autorreconocimiento.⁴ El hombre o mujer “anómalo” es separado de la comunidad de interlocutores sociales; su ser hace discontinuidad con la razón; se dialoga con el Otro reconocido, no con el Otro no-reconocido. El nosotros integra, el ellos disgrega; el nosotros habla una lengua común; el ellos una lengua extranjera y amenazante.

Este nosotros sin alteridad dialógica defiende un esencialismo identitario, amurallado en referentes presumiblemente no modificables; un esencialismo que se nutre de míticas epopeyas o de formas extravagantes de justificación (el presunto espíritu de una nación, por fuera de la evolución cultural e histórica de un grupo, y que se originaría en una mítica herencia biológica, por ejemplo, en el caso de las prácticas de racismo). Esto tiene consecuencias: la exclusión, cuando no el exterminio del Otro. De allí que se afirma que “el racismo surge constantemente del nacionalismo y, de otro lado, el nacionalismo surge constantemente del racismo”. (versión del autor, *Dictionnaire D’ethique et de Philosophie Morale*, 1996, p. 1249).⁵

Consideraciones finales

A esta empresa de una Psicología de la exclusión se le pueden hacer varios reproches. Por el momento consideramos dos: el primero, entronizar una reflexión de la diferencia; el segundo, el riesgo de una filosofía del victimismo.

Una Psicología de la exclusión es siempre una Psicología de la alteridad, pues se preocupa por explorar las prácticas y representaciones sociales de exclusión y sus consecuencias en la subjetividad del individuo “estigmatizado”. No pretende crear un discurso o una práctica de la inconmensurabilidad, sino considerar la necesidad de estudios concretos (apoyados en una pluralidad de disciplinas),

⁴ Para el examen de este concepto ver Axel Honneth (2007), *Reificación*, Buenos Aires, Argentina: Katz.

⁵ Sin embargo no todo racismo es nacionalista; puede emerger el racismo como un proceso colonial. El libro (no ponderado en toda su fuerza) de Santiago Castro Gómez, *La hybris del punto cero* (Editorial P. U. J. Bogotá, 2005), expone genealógicamente el origen de fundación de la Nueva Granada: las clases emergentes buscaron blanquear su sangre de mezclas y orígenes que se consideraban despreciables; el indígena y el negro era la identidad que había que sofocar. Esa automutilación de identidad colectiva tendrá un efecto en sus prácticas de exclusión y exterminio. La herencia de un autodesprecio. El racismo colonial se incorpora en una tarea de eugenesia cultural y biológica presente aún en Colombia y en todo el continente americano.

de individuos que han sido “reificados”, e integrar referentes teóricos y prácticos de esta experiencia al amplio corpus de la Psicología.

No es una nueva rama de la Psicología o una práctica terapéutica, es un enfoque crítico de la Psicología que relanza preguntas sobre la alteridad. El interés mayor de esta Psicología es documentar, analizar y proponer consecuencias éticas, políticas, clínicas y filosóficas sobre cómo prácticas de exclusión (persecución política, exilio, desplazamiento, marginación social, entre otras) afectan la autorrepresentación o, si se prefiere, el ejercicio de sí, la autoimagen que reflejamos en el mundo, y sus consecuencias prácticas en las sociedades donde esos individuos son marginados.

Una Psicología de la exclusión no postula el principio posmoderno de todos somos excluidos —esta pretensión posmoderna de hacer héroes sin consecuencias prácticas, políticas o éticas— a un conjunto de individuos que se autoproclaman a sí mismos como excluidos, desconoce las prácticas de exclusión, concretas y vitales, a individuos y comunidades que sí son relegados en sus derecho o en la simple dignidad de vivir.

Una Psicología de la exclusión debe evitar una exaltación del victimismo. Ya el pensador Thomas Hughes, en su libro *La cultura de la queja* (1993), alertaba sobre los peligros paranoicos de leer en los signos más simples de la cotidianidad los signos amenazantes de la marginación.

En otras palabras, más que exaltar a las “víctimas” o multiplicar las denuncias, esta Psicología toma como objeto de investigación las prácticas de exclusión, con el fin de esclarecer, dentro de lo posible, las consecuencias prácticas y subjetivas de la exclusión sin buscar efectos políticos, éticos o institucionales de antemano propuestos.

Lista de referencias

Dictionnaire D’ethique et de Philosophie Morale (octubre de 1996). Publie sous la direction de Monique Canto-Sperber. Presses Universitaire de France. Goffman, E. (1993). *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores. Quinta reimpression.

Hernando, A. (marzo de 1997). *Freaks: la alteridad radical*. El viejo topo. 105.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. **Barcelona, España: Crítica Grijalbo**

Hughes, R. (1993). *La cultura de la queja*. **Barcelona, España: Anagrama** **Levi, P. (2005)** *Trilogía de Auschwitz*. **España: El Aleph**

Lyotard, J. F. (mayo de 1994). *Los derechos del Otro (Documento)*. **Medellín, Colombia: Facultad de Ciencias Humanas (U.N.J.)**.