Pan y rosas

Fundamentos de exclusión social y empoderamiento

Fernando Vidal Fernández

COLECCIÓN DE ESTUDIOS

Cáritas

FUNDACIÓN FOESSA
FOMENTO DE ESTUDIOS SOCIALES
Y DE SOCIOLOGIA APLICADA

Pan y rosas

Fundamentos de exclusión social y empoderamiento

Pan y rosas

Fundamentos de exclusión social y empoderamiento

Fernando Vidal Fernández
Joaquín García Roca (prólogo)

Cáritas

FUNDACIÓN FOESSA
FOMENTO DE ESTUDIOS SOCIALES
Y DE SOCIOLOGÍA APLICADA

Madrid, 2009

COLECCIÓN DE ESTUDIOS | 28

© FUNDACIÓN FOESSA
San Bernardo, 99 bis
28015 Madrid
informacion@foessa.org
www.foessa.es

© Cáritas Española Editores
San Bernardo, 99 bis
28015 Madrid
Teléf.: 91 444 10 00
publicaciones@caritas.es
www.caritas.es

ISBN: 978-84-8440-424-8
Depósito Legal: M-17435-2009

Preimpresión e impresión:
Artegraf, S. A.
Sebastián Gómez, 5
28026 Madrid

Impreso en España/*Printed in Spain*

Dedicado a Joaquín García Roca,
maestro de nuestra generación

La miseria es el mayor misterio de la humanidad.
Oscar Wilde, 1988: *El Príncipe Feliz.*

Índice

Presentación. 15

Prólogo: Transiciones en la intervención social. 23

Introducción 41

1. Hakimani, políticas sociales de sentido y solidaridad 43

1.1. Organización, intereses y conciencia 44

1.1.1. Sobre "la organización": de la inclusión al empoderamiento 44

1.1.2. Sobre los "intereses": los mecanismos de exclusión 45

1.1.3. Sobre la "conciencia" de los excluidos: solidaridad y sentido 46

1.2. Pan y Rosas 47

1.3. Marcos 2, 9 54

1.4. Estructura del libro 55

1.5. Contexto y agradecimientos 56
1.6. Hakimani 57
2. Exclusión social y desarrollo 58
2.1. La misma pobreza, más de la mitad de España con una integración precaria y un 5,3% de exclusión extrema: el problema es el modelo de desarrollo social 58
2.2. La lucha contra la exclusión es la clave para la productividad y el desarrollo social 61
2.3. Una reforma del modelo de intervención 63
2.4. El tipo de fenómeno que es la exclusión social 66
2.5. La exclusión es la desrresponsabilización que desempodera la presencia de las personas y comunidades 69
2.6. La principal estrategia pública de empoderamiento es el fortalecimiento del Tercer Sector 71

Primera Parte. Vivencia de la exclusión 79

Capítulo 1. Qué tipo de fenómeno es la exclusión social 81

1. La división histórica 87
2. Reflexividad de la exclusión 89
2.1. La luz negra de la exclusión 90
2.2. La botella de Klein 96
3. El Holocausto, paradigma de la exclusión social 103
3.1. Los judíos, la mayor exclusión imaginable 104
3.2. El Holocausto de los excluidos 108
4. La exclusión como acontecimiento 113
5. La exclusión social es topológica 119
6. La exclusión es singularmente plural 125
7. Innombrabilidad y concepto múltiple de exclusión 135
8. Perspectiva narrativa de la exclusión 140
8.1. La razón experiencial 140
8.2. Lenguaje de hechos 144
8.3. El pensamiento narrativo 147
8.4. Trabajo social de valor 152
8.5. Los gozos y las sombras 155

Capítulo 2. La exclusión es la violación de la alteridad 157

1. Anatomía de la vivencia de exclusión 160
1.1. Violencia 160
1.2. Desaparición 161
1.2.1. Espectros de la exclusión 164
1.2.2. Las U.V.A.S de la ira 164
1.2.3. Discontinuidad 170
1.3. Implicación 171
1.3.1. El efecto boomerang (en el atentado de Hipercor) 172
1.3.2. Desolación 176
1.4. Negativación 178
1.5. Institucionalización 183
2. La formación vocacional del yo en responsabilidad con el excluido 185
2.1. El punto que se convirtió en Shmuel 185
2.2. La constitución del yo 189
2.2.1. La revolución de Cohen 190
2.2.2. El fin de la infancia 192
2.2.3. Ninguna mano puede agarrar su propia palma 194
2.3. Teoría coheniana de la pobreza 195
2.3.1. El arco de la alianza 197
2.3.2. Alicia tras el espejo 200
2.3.3. La exclusión es el sufrimiento universal del género humano 203
3. Del *nosismo* a la responsabilidad 208
3.1. Un puente de alteridad 208
3.1.1. El Palacio de la Despreocupación 208
3.1.2. Los Bushmen 209
3.1.3. Los *xenóforos* 211
3.1.4. *Debajo del Puente* de Ademuz 213
3.1.5. A quienes para y con 222
3.2. Hay mil maneras de derrotar a un hombre 223
3.3. La irrupción del otro 229
3.3.1. Interbeing 229
3.3.2. Irrupción 230

3.3.3. Mirar es reconocer 231
3.3.4. Reyes sin magia, Magos sin reino 233
3.3.5. De Mirar-a a Mirar-con 234
3.3.6. El encuentro es la topología de la alteridad 235
3.3.7. Barrios feroces 236
3.4. El rostro excluido 239
3.4.1. Somos únicos 244
3.4.2. Al que para ti es un *cronicazo*, yo le he visto volar 247
3.4.3. Pensar en positivo 249
3.5. Hospitalidad del infinito 251
3.5.1. El pobre como maestro 251
3.5.2. Pensamos porque somos testigos 253
3.5.3. El totalitarismo de la autorreferencialidad 255
3.5.4. Exceso 256
3.6. De la empatía a la responsabilidad 259
3.6.1. Empatía 259
3.6.2. Responsabilidad 262
3.6.3. Estar sujeto para los demás 265
3.6.4. Cuando la responsabilidad es usada como trampa 267
3.6.5. La responsabilidad en las víctimas 268
3.7. Políticas de la alteridad 269
3.7.1. La comunión con los pobres 270
3.7.2. Políticas sociales de reconciliación 270
4. Playas, bañistas, pateras y cayucos 272

Segunda Parte. El triángulo de la exclusión 279

Capítulo 3. El triángulo de la exclusión 281

1. Una visión auténticamente platónica de la exclusión 284
2. Una triple alianza entre necesidad, acción y sentido 287
3. ¿Qué significa en la práctica para la exclusión que existan estas tres dimensiones? 288
4. Los existenciales y los principios sapienciales 290

Capítulo 4. La revolución de las necesidades 295

1. Naturaleza de la necesidad 297
1.1. La pirámide de Maslow 297
1.2. La necesidad en la exclusión extrema 301
1.3. Las necesidades cualitativas de Heller 303
1.4. La simultaneidad de las necesidades en Doyal y Gough 304
1.5. Amartya Sen: hacer de la necesidad virtud 305
1.6. Las necesidades del Desarrollo a Escala Humana 308
2. Las cuatro necesidades radicales 313
2.1. Estar, hacer, tener y ser 313
2.2. Los troncales y frutos de las necesidades 315
2.3. Una teoría de las edades como modos de necesidad 317
3. Las 12 necesidades 319
4. Estar 324
4.1. La responsabilidad de la presencia 325
4.2. Los tiempos excluidos 328
4.3. El cuerpo del delito 330
4.4. *Nowherevilles* 332
4.5. Las políticas de presencia 334
4.6. Funcionar 336
4.7. Incorporar 337
4.8. Nombrar 338
4.9. Las siluetas de los ausentes 341
5. Hacer 341
5.1. Sustentar 343
5.2. Producir 344
5.3. Obrar 345
6. Tener 346
6.1. Cuidar 347
6.2. El excluido como espejo invertido de la burguesía 348
6.3. Multiplicar 351
6.4. Fundar 352

7. Ser 352
7.1. Ubicar 356
7.2. Relatar 356
7.3. Participar 357
7.4. *Margins Write*: los márgenes escriben 358

Capítulo 5. Los activos del empoderamiento 367

1. Fuerzas 369
1.1. Desarrollo social y personal 370
1.2. Carácter y ánimo 373
1.3. Resiliencia 376
1.4. Exil 384
2. Vínculos y comunidades 390
2.1. El poder de la sopa 390
2.2. Los rendimientos del vínculo 391
2.3. La sociedad civil asimétrica 393
2.4. Capital social y exclusión 396
2.5. De los vínculos a las comunidades 403
2.6. El puzzle del Rincón del Encuentro 406
3. Capital simbólico 407
3.1. Relatos de raíz 408
3.2. Un libro puede cambiar tu vida 410
3.3. Los mártires de Acteal 415
4. El sistema social 419
4.1. Correspondencia de activos y necesidades 419
4.2. Actualizadores de los activos 419
4.3. Los campos sociales 420
4.4. Activos derivados 421
4.5. De los subsistemas autónomos a los campos reticulares 423

Capítulo 6. La sabiduría popular 427

1. Primacía de la conciencia 429

2. Estructura de la conciencia 434
2.1. Trascendentales 434
2.2. Los activos de los trascendentales 436
2.3. Los actualizadores de los trascendentales 438
2.4. Los transmisores culturales de los trascendentales 441
3. El realismo trascendente de la exclusión social 445
4. El sentido como dato que sucede en ti sobre la realidad de exclusión 453
5. Las dimensiones perdidas de la exclusión 461
5.1. La exclusión eticista 461
5.2. La exclusión credencialista 462
5.3. La exclusión esteticista 464
5.4. La exclusión activista 466
6. Tras los posibilitadores del sentido 467

Capítulo 7. Mecanismos de exclusión 471

1. Estructura, instituciones y subjetividades 473
2. Naturaleza de la explotación 475
3. Explotación, dominación y alineación 478
4. La exclusión de las presencias 480
5. El empobrecimiento 483
6. La noción de exclusión 488

Capítulo 8. El pentágono del empoderamiento 491

1. Esto sí es un hombre 493
2. De la escala al alcance 494
3. La creatividad de lo subterráneo 499
4. La sociedad termodinámica 500
5. La sociología de las ausencias, de Boaventura de Sousa Santos 502
6. *Empowerment* 506
7. La nacionalización global del Estado 513
8. Desarrollo 517
9. Sociedad de bienestar 518

Capítulo 9. Empoderamiento y voluntariado: alteridad y alternativa 525

1. El vuelo del voluntariado 528
2. Entre corrientes 532
3. Un drama no trágico 533
4. Anatomía del sistema social 537
5. Qué se puede hacer con el amor 539
6. Singularidad y comunidad: la singularidad mayestática 543
7. El síndrome de Alicia 545
8. Cambios cualitativos 548
9. Humildad 551
10. Resistencia 553
11. Reconciliación 554
12. El voluntariado como refundación de la participación social 556
13. La responsabilidad social de la responsabilidad 558
14. La responsabilidad de la presencia 560
15. La responsabilidad de la sociabilidad 561
16. El tercer sector, sujeto histórico 562
17. Crítica de la política de voluntariado y política de voluntariado crítico 565
18. La responsabilidad de sentido 570

Capítulo 10. La exclusión remodernizada 573

1. Un mundo glocal e informacional 576
2. Capitalismo McLaboral de Identidad 577
3. Desarrollismo de riesgo 582
4. Cultura terciaria reflexiva 582
5. Neopragmatismo pequeñoburgués 583
6. Solidaridad dinámica 584
7. Políticas sociales de sentido y solidaridad 589

Bibliografía 591

P Presentación

Autor
Víctor Renes

Cuando un libro va haciendo su presentación al lector a medida que avanza en su lectura, se hace difícil hacer una presentación que aporte algo nuevo. Si el lector acepta que el libro le vaya guiando, es el mismo libro quien se irá presentando a sus interlocutores y les irá declarando sus intenciones. Por eso, lo primero es declarar mi propia confusión en la pretendida función de presentador, pues estamos en presencia de un libro que se va presentando a sí mismo. Lo que probablemente debería ser resuelto con una cálida invitación a su lectura, que hará el resto.

Pero también puedo intentar trasmitir mi propia experiencia como lector, o sea, cómo este libro se va entretejiendo con el lector, y el lector se va entretejiendo con el libro cuyo resultado es que lector y libro quedan enredados (en-red-dados) como ocurre con todo lo tejido; enredado, que no aprisionado, pues genera más amplitud de visión, y por ello de libertad. Por lo que, de hecho, de lo que se trata es de un encuentro. O dicho de otra manera, espero que este libro sor-prenda al lector, o sea, prenda al lector sobre el libro, y le deje prendado y prendido, aunque no de él ni en él, sino sobrepasando al libro y al propio lector.

Está claro; si esto es para presentar este libro, es que no sé presentarlo. En tal caso estoy presentando mi propia sor-presa, mi propio encuentro ¿Con qué? O, si es un encuentro, ¿con quién? ¿O es que no es con un libro? Probablemente. Porque si se produce ese diálogo, y para mí que sí se produce, sólo puede ser con las vidas que hacen vivir al libro. Y eso compromete. No es con cosas, datos, hipótesis, indicadores, teorías. El diálogo sólo lo es cuando es en dignidad entre iguales, iguales en dignidad, aun cuando haya quedado reducida a la indignidad de las condiciones que des-humanizan. Como lo pone en evidencia la exclusión. La exclusión "no es una propiedad de su sujeto sino que es una condición de la situación que vive". Y que el libro des-vela, quita el velo, y aparecen sus gritos, los de las vidas que el libro hace aflorar; "la exclusión es la mayor encrucijada moral de la civilización y emplaza a todos a posicionarse en dicha contradicción".

Hay todo un ejercicio de epistemología en el libro que el autor nos propone. La cognición, no sólo sobre la exclusión sino sobre cualquiera otra dimensión de la vida, nunca se produce desde fuera. Vida y cognición es una co-determinación, como dice Francisco Varela (El fenómeno de la vida; Dolmen Ediciones. Santiago de Chile, 2000). No conoceremos, pues, la exclusión como algo que está fuera, que luego aprehendemos y procesamos en nuestra mente y así la conocemos. Nuestra vida es una vida de

agentes situados; por lo que conocemos desde una determinada perspectiva. Por ello, la exclusión no es algo simplemente externo, que ocurre al margen de nuestra situación y de nuestra perspectiva, algo externo que someteremos a análisis, diagnóstico y disección; sino que la perspectiva con la que y desde la que nos relacionamos con la exclusión nos define al definirla, nos ubica al ubicarla, nos cuestiona según la cuestionemos. "Así, como la parte excluida que hacemos ausentarse es la que mejor nos revela lo que somos, no solamente no sabemos cómo nombrar a los excluidos sino que nosotros mismos nos vemos innombrados en nuestro significado último para los demás". No busquemos, pues, en este libro la respuesta a la gran pregunta sobre la exclusión, si no estamos preguntados en ella misma.

El libro entero responde a esta epistemología. Por lo que el propio diálogo que el libro provoca, es una pro-vocación de un modo de conocer. O sea, si es imposible conocer situándonos "desde fuera", deberemos asumir como un prerrequisito del conocer el principio de la encarnación, uno de los principios que enuncia el propio Varela, que nos lleva a comprender que la exclusión no existe simplemente, sino que la hacemos ser, que emerge en un "mundus" que construimos. Por eso, presentar el libro es como realizar las presentaciones para un encuentro fructífero que hace emerger el propio "mundus" en cuya construcción hemos ubicado de una determinada manera la exclusión.

Y cuando la exclusión nos grita, o la reencontramos transmutando nuestro "mundus", o sólo la ubicamos en su periferia, ex-pulsada al margen y como margen, como parte del medioambiente que la porta como algo externo, periférico, ajeno y, por ello, empujada a replegarse sobre sí misma, controlada, incluso ayudada, pero siempre como algo ajeno a nosotros, a nuestro "mundus"; siempre considerada ella misma bajo sospecha, lo que nos deja libres de interrogación. Más que la exclusión, las vidas excluidas sí siempre gritan lo mismo, "es la mayor división que amenaza con romper nuestra civilización".

Pero llegados a este punto, debo preguntarme si presentar este libro así, puede ser tomado como una banalización que hace perder el rigor del autor que se ha tomado la paciencia, y la inteligencia, de asumir lo hasta ahora alcanzado en y para una nueva comprensión de la exclusión social. Sólo asumiéndolo ha podido ir más allá de los datos, hipótesis, indicadores, teorías y alcanzar comprensión y no sólo entendimiento, pues comprender implica al propio sujeto que comprende; o sea, el propio autor ha quedado en-redado en el diálogo con las vidas excluidas. Por ello, quizá sólo por ello, ha podido proporcionarnos esta nueva propuesta de diálogo como algo que le ha sorprendido a él mismo. "No queremos dejar de insistir en que si la exclusión social es un mal mayor de nuestra época, entonces tiene que estar incidiendo en lo más hondamente humano". ¿Qué esto se sentencia como poco "objetivo" y muy "subjetivo"? De lo que no tengo duda es de que nos somos objetos, sino sujetos, por lo que no me cabe duda de hay que asumir que estamos en presencia de sujetos que se toman en serio el desafío radical de la exclusión. Este libro es consecuente con los principios del conocimiento,

principio de la subjetividad incluido, que dice que la forma en que aprehendemos al otro no es como una cosa sino como otra subjetividad semejante a la propia, un alter ego, una presencia encarnada, lugar y medio de una experiencia en la que accedemos a la vida social más allá de la simple interacción, como intersubjetividad fundamental.

Quizá, también, debo preguntarme si presentar así este libro puede ser tomado como un la mala poesía que sobrevuela la realidad sin enterarse de ella; o aún peor, como un éxtasis, como alguien sobrecogido por la constatación de la exclusión pero que ha perdido la realidad, la cruda realidad. Ahora bien, ¿y si este libro fuera de la buena poesía, o sea, *poiein, crear*? La presentación no, pero el libro sí lo es. Crea una nueva propuesta que el autor entiende que es a lo que le lleva el encuentro con la exclusión como "el problema social más sangrante de la historia que en nuestra época ha multiplicado su drama" –éxtasis que no idiotiza sino que desvela la profundidad y la interioridad más consistente de la realidad–. Porque la escucha de la exclusión hace oír lo que la ciencia social que da origen al concepto de exclusión ya intuía, o sea, que lo que anda en juego en la exclusión es algo radicalmente distinto de la simple distribución de bienes, del sólo acceso a derechos, o de la sola ruptura de los vínculos y de la propia vinculación social. Eso sí, pero más; al menos porque ninguno de los tres da cuenta de la exclusión sino es por la articulación de los tres. Pero cuando se articulan tres perspectivas sinérgicas, se *crea* una nueva realidad, en nuestro caso una nueva mirada, un nuevo conocimiento. ¿Cuál? La cuestión no está en los indicadores, sino en lo que los indicadores indican. Quedar en los indicadores es pretender que la "salida" está donde está colocada la flecha que la indica. Y lo que los indicadores indican es algo que incluye distribución, derechos y vinculación, pero transcendidos en lo que constituye la radicalidad de lo humano. Y aquí ya sí es necesario retomar los avances realizados en la explicación y el entendimiento de la exclusión, pero para recomprenderlos y replantearlos desde una nueva teoría de las necesidades, del sentido y del empoderamiento. "Las situaciones de exclusión pueden ser de distintos tipos dependiendo de las necesidades insatisfechas, los activos inhabilitados y los sentidos manipulados".

De ahí la conjunción entre la teoría, *el poiein*, y el encuentro con las vidas que el lector, como primero lo hizo el autor, va haciendo, debe hacer, para reconstruir el "mundus" en que la exclusión deje de ser la mayor escisión de la humanidad. Este es el nudo gordiano del que espero que este libro dé mucho que hablar. Porque desvela la exclusión como una realidad transversal a toda la humanidad, a toda la experiencia humana, como una "encrucijada moral de la civilización que emplaza a todos a posicionarse en dicha contradicción", la exclusión necesita una nueva teoría, a la que el autor se afana de forma intensiva, que nos guíe en el proceloso camino de los indicadores de las ciencias sociales. La exclusión remite no ya a los efectos de determinadas estructuras y/o políticas, sino a la propia estructura de lo humano, de la sociedad, de lo humano-social. "Las situaciones de exclusión no conjuntan solamente los efectos de los mecanismos de exclusión ni únicamente las esperas que plantea la naturaleza de los humanos (ne-

cesidades) a la libertad de las actuaciones (en ese sentido la exclusión es una situación horadada por vacíos llenos de espera), sino también está repleta de de posibilidades de actuación, rebosante de activos que pueden ser realizados o reprimidos conformándose así las distintas situaciones de exclusión". Y eso lleva al autor directamente a abordar las categorías filosóficas que puedan fundamentar una teoría adecuada de la exclusión. Teoría, como comprensión sapiencial de la exclusión. Esto, creo, está destinado a la misma controversia que lo está la exclusión, porque o la exclusión es simplemente el "nuevo nombre de la pobreza", como repuesto de una categoría controvertida, o la exclusión es el catalizador de una sociedad atravesada por la escisión social, y en ese caso responde a los patrones más profundos de la sociedad, de la socio-antropología, de lo humano.

Fernando Vidal arriesga y propone, era lo menos que podíamos esperar, y era lo menos que "nos debía"; eso sí, nos lo debía por iniciativa ofrecida no debida, una oferta gratuita. Porque la propuesta ya estaba hecha. Una lectura paciente de su trabajo, "Repensar la exclusión social" (publicado por el V Informe de Políticas Sociales. Icaria–Fuhem. Barcelona 2006), mostraba la potencialidad que tenía esta propuesta que aquí reaparece sin fisuras, pero con un sudor que la ha amasado, la ha cocinado para que nos sea servida de forma más accesible, y la ha pasado por la criba de más experiencia para que sea más encarnada en los procesos de exclusión. De ahí que el libro sea testigo de lo sor-prendido del propio autor con los gritos del libro que le han enredado, sobre-pasándose a sí mismo. Y va más allá de lo que había ido tejiendo. Valga recordar y destacar su diálogo con algo que me es siempre entrañablemente provocador, el "Desarrollo Escala Humana". Este libro es claramente fruto de un diálogo que recrea, no de una acumulación que sobrecarga. A pesar de las páginas, pues enredado no es quedar atrapado, que lo puede ser en pocas páginas, sino enriquecido en la red de virtualidades que van poniendo bases de un proyecto humanizador que cala en las raíces. Un diálogo en que el autor recrea su propio trabajo y lo recrea "en comunidad", como el mismo autor va dejando expresamente dicho a lo largo de su encuentro con una red de personas y de trabajos que se han atrevido a cuestionarse y ser cuestionados por la exclusión como ruptura radical, en las raíces de lo humano. ¡Qué menos que agradecer a Fernando Vidal lo que el libro aporta y la potencialidad a partir de lo aportado! Entre otras cosas, haber conseguido que Joaquín García Roca hiciera el prólogo, ¡menudo regalo!, que en su propia enunciación, "Transiciones en la intervención social", ya esclarece el epílogo no escrito porque no lo necesita, ¡pero que habrá que escribir, aunque no lo necesite!

Esto quiere decir que estamos delante de un trabajo inacabado, cuya terminación no es simplemente un nuevo libro, éste mismo reescrito u otro, sino el permanente proceso de diálogo y construcción de esa "red de encausados" que el propio libro emplaza a continuar haciendo esta tarea en red. Y que, es innecesario decirlo, nos debe dar nuevas aportaciones. De ahí que deba pedir disculpas por aprovechar la ventaja que me da esta presentación para formular este encausamiento como un reto y como

una propuesta, la de encontrarnos en la Fundación FOESSA como un nudo operante para que esa red siga entretejida de forma viva. Debería decir, este libro es más que un comienzo, pues pone en valor, en voz alta, la necesidad de una nueva arquitectura para la intervención social que ya podemos rastrear a través de muchos trazos; y es más que una estación intermedia, pues es exponente de un proceso avanzado en este camino. Queda hacer el encuentro operante de los convocados a este diálogo que visiblemente son necesarios ante el desgarro que es la exclusión, y que nos compromete a ello.

La revolución de las necesidades, el sentido, la sabiduría y la conciencia, y el empoderamiento de los activos se convierten en los pilares de una teoría de la exclusión que fundamenten la reversión de los actores, de las políticas, de la intervención desde los límites del margen social a la centralidad de una nueva estructuración de lo humano-social en la que la explotación, la dominación, la alienación y el empobrecimiento queden superados. Lo cual anuncia no pequeña tarea, junto con la más inmediata de ir haciendo operativa esta propuesta. Este es el reto. La inmaterialidad de las relaciones que articulan el sentido, la comprensión de las necesidades de forma integral, la activación del empoderamiento como eje de la acción frente a la exclusión social, y especialmente la consideración de las tres dimensiones de forma integrada como los tres lados del triángulo de la exclusión y del triángulo de la acción, marcan las perspectivas necesarias para repensar no sólo la exclusión sino la acción por la transformación de la exclusión y, por ende, de la sociedad. Y si a ello somos convocados, el itinerario a recorrer deberá ser compartido, única manera de llegar a término. Deberemos empezar a tejer la red de encuentros que den consistencia al esfuerzo necesario.

P

Prólogo: Transiciones en la intervención social

Autor
Joaquín García Roca

La intervención social está en tránsito hacia modos y figuras que anda buscando permanentemente; en cada transición se juegan giros morales e intelectuales, mentalidades y climas culturales, prácticas y herramientas. En cada transición asistimos a una nueva constelación de preguntas y de perspectivas que impiden abdicar de la reflexión y caer en el pragmatismo.

En cada transición se inaugura un nuevo "régimen atencional", que ilumina los mecanismos de la sociedad, la penetra en su constitución y desvela la profundidad de lo humano. Cada foco de atención comporta un modo de sentir, de emocionar y de actuar que crea mapas conceptuales, dispositivos técnicos y providencias específicas que constituyen hoy el acerbo teórico y práctico para la intervención social en el ámbito de la exclusión. Algunas de estas transiciones se han producido como experiencias antes de poder alcanzar su expresión teórica dado el carácter mutante de los procesos excluyentes.

En las transiciones se interafectan observaciones y expectativas, razones y sentimientos, ideologías y utopías; están socialmente construidas por valores, significados, símbolos, instituciones y comportamientos, que se despliegan en mapas conceptuales, campos cognitivos, estados afectivos, orientaciones valorativos y reconocimientos administrativos que se resuelven en las prácticas sociales.

¿Cuáles han sido esas transiciones que permiten ir a rastras de la exclusión social? Las transiciones producen una especie de sedimentación en la que no se cancelan los sentidos anteriores.

Carácter interactivo y relacional

La transición hacia el proceso interactivo y relacional de la exclusión social ha abierto grandes avenidas para la intervención tanto a la hora de pensarla e interpretarse como de erradicarla.

Pensar la exclusión es pensar a la vez la condición humana y el sistema social, ya que en ella se muestran tanto las capacidades de lo humano como el límite de la sociedad, de modo que desvela la verdad escondida y silenciada, perturba el orden social fundado sobre la discriminación, confunde la lógica perversa implícita en la cohesión social y subvierte ciertas prácticas que se consideran naturales en la producción y persistencia de la exclusión social.

La exclusión señala las constantes económicas, jurídicas, políticas y culturales y resulta inseparable del contexto, por cuya razón se ha residenciado en lo *social,* como en domicilio propio; ya puede ser de índole política o económica, producirse en la esfera cultural o en la religiosa, nunca abandona lo de "exclusión social". ¿Qué hay de social en la exclusión?¿Por qué la exclusión necesita calificarse de "social"? ¿Existe exclusión que no sea social? Lo social le añade un "plus" de peligrosidad y contundencia, de densidad y amplitud de sus dominios pero sobre todo le domicilia en el interior de las prácticas e intervenciones sociales. No sólo describe su origen y su destino sino que prescribe unas determinadas prácticas y un modo concreto de intervenir en su erradicación.

La exclusión se puede entender desde las funciones que cumple, desde los efectos que produce, desde las estructuras que la causa o desde los procesos interactivos producidos social e históricamente. Al decir que la exclusión posee el estatuto de la interacción subrayamos su carácter intensamente relacional tanto en su origen como en su erradicación, en su persistencia como en su eliminación. La exclusión nace en determinadas relaciones que se establecen entre el sistema social y las personas excluidas, entre los integrados y los orillados y entre excluidos y excluidos. No es, pues, un atributo de la persona ni del espacio, sino que acontece en procesos sociales interactivos, en relaciones de dominio y explotación. Por esta razón, el fenómeno de la exclusión puede ser pensado, interpretado y erradicado desde las prácticas sociales y los modelos de intervención.

El carácter interactivo y relacional hace que no existan dos exclusiones iguales, ya que no se pueden cancelar sus itinerarios individuales, ni sus componentes contextuales ni sus elementos históricos. En consecuencia, la exclusión no reside primariamente en determinadas *demarcaciones geográficas*, que se pueden delimitar como los países en un mapa, ya que la exclusión traspasa fronteras y se domicilia en todos los espacios y tiempos; tampoco es un *sector de actividad,* a pesar de que se organice administrativamente en departamentos, servicios e instituciones de atención a menores, a discapacitados, a drogadictos, a transeúntes, … ya que la exclusión desestabiliza a los sectores. Tampoco es de suyo un *espacio profesional*, con un único sistema experto, aunque se configura mayoritariamente en las llamadas profesiones sociales y se identifiquen como servicios sociales de proximidad ya que desborda todas las disciplinas y todas las prestaciones, se reconozcan o no como sociales.

La exclusión reside primariamente en las prácticas sociales y en la acción humana, lo cual significa en negativo que no puede reducirse a una característica de la existencia, ni a una demarcación territorial, ni a un sector administrativo, ni a una profesión determinada; y en positivo significa que impregna toda existencia, todos los territorios, sectores y profesiones.

Relacion de ayuda

La relación de ayuda nace ante las insuficiencias de las prácticas asistenciales, que naturalizaban las carencias, fragmentaban las necesidades y segmentaban los servicios. La marginación estuvo secuestrada por la naturalización de las carencias que permitían diferenciar objetivamente al integrado del marginado, al criminal del no criminal, al peligroso del normal. Los signos externos y los indicios se constituían en los principales indicadores de la exclusión. Barrios excluidos, etnias marginadas, pueblos orillados, menores marginados, ... constituían la gran geografía de lo social. En correspondencia nacían intervenciones en los barrios de acción preferente, planes de desarrollo para las minorías étnicas, políticas de cooperación orientadas a los pueblos subdesarrollados y prestaciones asistenciales dirigidos a los sujetos frágiles. Las respuestas cancelaban las dinámicas interactivas e impedían comprender que el barrio excluido es inseparable del centro exclusor, que el menor marginalizado es inseparable de la familia expulsora, o que los pueblos subdesarrollados son inseparables de los nortes dominadores.

La relación de ayuda pretende en primer lugar superar una visión naturalizada y cosificada de la exclusión y evidenciar la importancia de las potencialidades creativas del sujeto advirtiendo de las complejas dinámicas e interacciones que se instauran entre las personas, los contextos y las estructuras sociales a las que pertenece. Al perder las dinámicas interactivas, se ocupaban sólo de los excluidos en lugar de intervenir sobre los procesos de exclusión, clausurándoles en su marginalidad e ignorando sus potencialidades evolutivas en la reconstrucción de su historia.

La asistencia se construye sobre la convicción de que el sujeto excluido es sólo capaz de recibir ya que ha sido reducido a simple carencia. El asistido tiene el problema y el asistente tiene la solución. En la relación de ayuda, todos dan y todos reciben ya que se basa en el encuentro sostenido por el dinamismo mutuo del dar y recibir. En la ayuda la identificación del problema y la propia solución se producen en el encuentro interactivo, en el que ambos son donantes y receptores. De modo que no existe nadie tan excluido que no pueda dar algo ni nadie tan satisfecho que no pueda recibir algo. En la relación de ayuda, hay siempre un encuentro de fragilidades que cancela la relación de poder.

Con frecuencia, la asistencia se despliega en recursos institucionales que debilitan las capacidades de los marginados y les estigmatizan como simples receptores de asistencia. Los Internados, Residencias y Hospitales psiquiátricos concentraban las carencias, ofrecían seguridad a la sociedad y recreaban la identidad personal del asistido, pero dificultaban seriamente el encuentro y la relación personales. Eran en palabras que acuñó Antonio Machado ante el orfanato de Burgos "lugares de sombra eterna". La relación de ayuda, por el contrario, nace con un impulso inequívoco hacia la desinstitucionalización de las carencias, ya sean por enfermedad, vejez o salud mental. El desasilamiento de menores y de enfermos mentales fue la mayor esperanza de las

políticas sociales en el siglo XX. El sujeto asistido no podía diluirse en el interior de la institución, sin que ello comportara graves costes para la construcción de su identidad personal y de su mundo relacional.

La transición de la asistencia a la relación de ayuda ofreció algunas convicciones que hoy se ponen a prueba.

Un paisaje de clamores

Lo sustantivo en la intervención social des-institucionalizada fue hacerse cargo, vital y afectivamente, de sujetos débiles como el modo de "emocionar", que precede al conocimiento, al discurso y a las prácticas. Previamente a descubrir que el manicomio, el hospital, la escuela, el cuartel, la fábrica, la prisión y tantas otras instituciones totales respondían a una misma necesidad disciplinaria, se advirtió que era un lugar de sufrimiento injusto e innecesario por doble vía, en razón de unas causas que la originaban y de unas respuestas institucionales. De algún modo subyacía el emocionar que la sociología crítica formuló así: "dejar hablar al dolor es la condición de toda verdad".

Cuando desaparece la memoria del sufrimiento, y en su lugar importan más los intereses de los integrados, la cohesión social o el bienestar de las clases medias sólo queda el pragmatismo de la política social o de la acción. Sin el estremecimiento ante el sufrimiento evitable, no existe relación de ayuda.

Hay políticas sociales contra la exclusión que pasan de puntillas por encima del sufrimiento humano y pierden el clamor de los desahuciados. A la vista de esos clamores, no sirve ni el pragmatismo ni la mitificación, ni la nostalgia del pasado ni la razón cínica, sólo sirve la responsabilidad ante el sufrimiento que se abre tanto a la acción como a la reflexión. Detrás de cada clamor hay un paisaje de memoria y de esperanza.

El clamor puede acallarse de muchas maneras, unas veces en razón del prejuicio científico de la objetividad, que postula la distancia; otros por el miedo a perder lo que no están legitimados a poseer, y por regla general por la clausura de la mirada y del oído que produce la sociedad de la abundancia.

Desde la centralidad del sufrimiento, esta transición ofrece a las políticas sociales la necesidad de confrontarse con la historia del sufrimiento y sentirse hostigadas por él. Su "pathos" se inserta en la experiencia del sufrimiento. Podrán sugerir la calidad de vida o el bienestar social como finalidades de las políticas sociales sólo si se construyen sobre la conciencia activa de erradicar el sufrimiento.

Procesos e itinerarios

La relación de ayuda convierte la asistencia puntual, en procesos sostenidos, de carácter preventivo y promocional. El tiempo de la asistencia es rápido y puntual; el

proceso, por el contrario, requiere de tiempos largos y estrategias secuenciales. Dos lógicas, con sus respectivas providencias, se contraponen: la lógica de la emergencia y la lógica de la intervención social, sin que estén condenadas a no encontrarse. Dado el estado permanente de emergencia de las exclusiones, que suspenden el tiempo y disparan las alarmas, conjugar las emergencias con los procesos es la adquisición básica de la intervención en el ámbito de la exclusión, que se despliega en itinerarios sostenidos de inclusión y en la prevención de las carencias. Una buena emergencia puede inaugurar procesos largos pero el corto plazo seguirá siendo la enfermedad mortal de la intervención social en el ámbito de la exclusión, que conoce los tiempos largos, las secuencias interminables y los procesos sostenidos.

Esta transición ha sido interrumpida por ciertas retóricas humanitarias y por el requerimiento de la lógica política. La retórica humanitaria goza de prestigio social, audiencia mediática y reconocimiento público. El encubrimiento mayor, sin embargo, es aquel que en nombre de la ayuda humanitaria convierte el sufrimiento en espectáculo, programas televisivos, spots publicitarios y eventos solidario. El resultado perverso de su alianza con el "marketing" ha sido la banalización del mal y el mercadeo del dolor. La intervención social acreditada para abordar la exclusión se compadece mal con el espectáculo del sufrimiento, cuya finalidad no es pensar en el hambre o en el sufrimiento sino precisamente lo contrario: dejar de pensar.

La lógica política, por su parte, quiere resultados inmediatos y carece de la paciencia necesaria para cultivar lo germinal y soportar los tiempos largos. Mientras las emergencias gozan de audiencia mediática y acreditación ante la opinión pública ya que sus resultados son visibles, los procesos son invisible a corto plazo. La reconstrucción de las casas tras un tsunami o la rehabilitación ortopédica tras un conflicto bélico merecen alabanzas mientras la educación para la salud se silencia, la autoorganización no merece ser noticia y las estrategias preventivas muestran una gran fatiga. En los últimos años, las políticas pro-inserción se han debilitado a favor de la ayuda asistencial vinculada a las emergencias.

El efecto inmediato ha sido la creación de grandes empresas sin ánimo de lucro, que en nombre de la eficacia y la eficiencia se han constituido en auténticas empresas de servicio, que dedican sus mejores esfuerzos a perpetuarse como instituciones, consolidar su infraestructura y sobrevivir a los tiempos políticos, con la consiguiente dependencia burocrática. "La contraposición entre las ONGDs y el ejercito pertenece a las historia", decía un militar en Kosovo.

La emergencia, al contrario que la relación de ayuda interactiva que proponemos carece de conciencia crítica, abandona los procesos sostenidos a largo plazo, desprecia las capacidades locales y reducen a los ciudadanos a simples instrumentos para la intervención. Las emergencias pasan de puntillas sobre las causas de las desgracias y sobre los responsables de las mismas. La intervención social en el campo de la exclusión se alía con la conciencia crítica, y en ningún supuesto permite la banalización del mal.

Relación comunicativa

La intervención social en el escenario de la exclusión posee una alta intensidad comunicacional. Por esta transición sabemos que no es reductible a una prestación ni a un producto reproducible mecánicamente, sino que se generan en el proceso mismo del intercambio. Cuando un anciano abandona su casa, o un niño vive la ruptura de sus vínculos familiares, o un adolescente comete una infracción, la intervención social no puede ser una mera prestación sino la activación de un modo de relacionarse consigo mismo, con los otros, con las instituciones y con el sentido.

La relación comunicativa ofrece nuevas posibilidades para comprender las prácticas excluyentes y las intervenciones inclusivas. La interacción humana es tan esencial que resulta imposible no comunicar en todo gesto, en cada palabra, en cada uno de los silencios. El abandono del hogar, el fracaso escolar, la drogodependencia, la soledad no deseada, la trasgresión o la delincuencia son formas de la comunicación. Algunas de estas situaciones que han acompañado tradicionalmente a los procesos de exclusión son modos de amplificar la comunicación y aumentar la significación de un mensaje.

Este proceso comunicativo añade mayor complejidad a las explicaciones dominantes sobre el origen genético o ambiental de la desviación. Exclusión social es un constructo que afecta a la conciencia del sujeto que se despliega en valores y decisiones, a los contextos relacionales que se despliegan en significados sociales y a las estructuras que conforman en última instancia el destino de la propia exclusión.

La estructura comunicativa

En la comunicación el emisor manda mensajes de uno mismo. Detrás de la soledad del anciano, del abandono del niño, de la infracción del joven, de la huida del hogar o del uso indebido de la droga... hay sobre todo unos mensajes que ordinariamente están vinculados a la identidad (dice algo de sí mismo), a la relación (dice a alguien o reclama una relación interpersonal), a la pertenencia (dice acerca de su papel en el grupo), a los dinamismos vitales (muestra el grado de confianza en sí mismo y en los otros), a las expectativas (dice algo sobre lo que se espera de él)

En el interior de cualquier exclusión, hay mensajes enviados en distintas direcciones: unos van dirigidos al sistema como tal, otros a los actores políticos, otros a la población en general. La intervención social hizo su transición a la acción comunicativa, en la que toda demanda de servicios personales envía mensajes, emite señales que necesitan ser descifradas. La propia exclusión es una forma de la comunicación, una posibilidad que tiene la persona de expresarse. La estructura de la comunicación se despliega en un mensaje *de alguien* que se envía *a alguien* y espera respuesta *sobre algo.*

En toda comunicación, subyacen mensajes que demandan respuestas pero también rumores que impiden o dificultan la comprensión.

Además del mensaje, en toda comunicación, hay también unos rumores que difuminan y a veces desvirtúan los propios mensajes; por ejemplo, es un rumor la petición que hace un anciano para entrar en una residencia, son rumores las acciones delincuenciales protagonizadas por los adolescentes o las molestias que causan.

Cuando no se realiza esta transición, se reducen los significados de la exclusión y la intervención social responde a simples rumores sin preguntarse por los mensajes o se confía en la ilusión multifactorial.

La ilusión multifactorial

Cuando la intervención social vive la transición a la comunicación, ya no se trata tanto de identificar posibles factores singulares y ambientales que expliquen la exclusión, cuanto de descodificar los mensajes. No se trata de crecer en factores explicativos sino de organizar el conocimiento de modo que cambie la naturaleza de los elementos.

Un cambio decisivo se produce en el concepto mismo de recurso. La comunicación estima los recursos potenciales, inmateriales e informales que pueden ser utilizados para descodificar el sentido de la exclusión y motivar un itinerario alternativo. En el ámbito social, recursos son todos aquellos elementos y fuerzas, materiales e inmateriales, naturales y humanas que tengan la potencialidad de ser aprovechados en la intervención social. De ahí que no existan recursos *dados,* sino que todos son recursos *generados.* En consecuencia, los recursos son una combinación de energía y de voluntad en vistas a satisfacer necesidades humanas. Por una parte se necesita energía que es a la vez fuerza y potencial. Y por otra parte voluntad que es a la vez información y creación. Dado el carácter comunicativo en ningún caso puede faltar ninguno de los dos elementos.

En la intervención social hay un valor de uso y un significado humano; mientras el valor de uso puede ser reducido a una prestación, el significado humano sólo puede resolverse a través de la comunicación interpersonal. Cuando un anciano pide un servicio a domicilio, o una persona sometida a un uso indebido de la droga demanda ayuda, no sólo piden una prestación sino que están solicitando una comunicación ya que están hablando de su debilidad, de su impotencia para ser autónomo, de su protesta contra los que le han dejado en la estacada, o simplemente buscan aligerar su situación. Junto a los elementos instrumentales que pueden satisfacerse a través de una prestación (una pensión o una residencia terapéutica) aparecen los elementos expresivos que están vinculados a la identidad, a la biografía personal, a los mundos vitales. En los servicios a las personas, se producen bienes relacionales en los que se intercambian una serie de valores simbólicos y se comparten significados

La intervención social ha de ser capaz de producir significados personales sobre todo sentido de pertenencia, confianza, identidad y reconocimiento, valores que se cultivan en los mundos de vida donde el excluido deja de ser un simple cliente para ser un co-productor que co-determina activamente el proceso mismo.

De este modo, la relación comunicativa puede comprender incluso la ruptura de la comunicación o la enfermedad de los signos que caracteriza a toda exclusión, ya que en el silencio, en la distorsión, en la huida hay también un mensaje. En las exclusiones se vive frecuentemente la enfermedad de los signos. Palabras que significan otras cosas, reacciones que producen efectos no deseados, rumores que entorpecen la comunicación.

Practicas de accesibilidad

La exclusión es la ruptura, transitoria o definitiva, de la accesibilidad. Los excluidos tienen rotas o saturadas las vías de acceso. Con frecuencia, su dificultad mayor consiste en encontrar obturada la puerta de entrada al mundo económico, laboral, social y cultural.

La intervención social ha vivido su tránsito hacia la accesibilidad a través de diversas formas: la *vía legal* para erradicar las discriminaciones y obstáculos por la vía de la autoridad; *la vía empresarial*, para facilitar la incorporación al trabajo; *la vía financiera,* para favorecer el acceso a los créditos; la *vía social* para promover las organizaciones cívicas; la *vía cultural* para fortalecer las comunidades de sentido y tantas otras vías que se proponen el ejercicio de la ciudadanía activa y la ampliación del "nosotros".

La exclusión envía señales al mundo económico, que muchas veces está en el origen del problema y corroe las bases de la cohesión social cuando su crecimiento no es distributivo. Envía señales al mundo cultural que con frecuencia crea dinamismos excluyentes a través de las representaciones sociales e imaginarios culturales. Envía señales al mundo religioso que innecesariamente camina hacia comportamientos sectarios.

La transición de la accesibilidad desvela el gran error que cometió la intervención social cuando dio las espaldas a los agentes económicos y culturales. No todas las empresas ni los creadores de cultura entendieron que tienen responsabilidad en la incorporación activa de los sujetos frágiles. La accesibilidad no tiene actores únicos, sino que convoca a la familia, a las empresas, a los sindicatos, a los partidos políticos, a las administraciones del estado, a los movimientos sociales, a las parroquias, a las ONGs. Las prácticas de accesibilidad se despliegan en el territorio y en la comunidad, que dejan de ser simples lugares para convertirse en nuevos actores sociales. Ambos desempeñan un papel decisivo para superar la enfermedad de los signos, la discriminación y la inaccesibilidad; y de este modo promueven confianza y activan competencias sociales.

La era de las migraciones ha desvelado las potencialidades del icono de la accesibilidad para orientar las políticas públicas y las prácticas sociales. Los que han sido convertidos en recursos económicos, fuerzas productivas y factores demográficos necesitan asociaciones y comunidades donde puedan experimentar que llegaron no sólo porque la población europea envejece, o porque el sistema económico necesita mano de obra barata, sino porque la sociedad de emigración y la sociedad de inmigración se necesitan mutuamente para llegar a ser humanos. Quienes son sometidos a unos exámenes de admisión que no terminan nunca ni se superan del todo, requieren de un "plus" de accesibilidad.

Ignorar el compromiso con la accesibilidad provocó el último estallido social en las periferias francesas, como expresaron aquellos jóvenes airados al decir "A nuestros padres humillasteis y a nosotros cerrasteis las puertas". Como dice él titulo de un libro representativo de aquella contienda "El ascensor social se ha estropeado... Yo voy por la escalera."

Inmunización social

La accesibilidad, que protagonizan los distintos actores sociales, se hermana con la creación de resistencias colectivas que crean inmunidad ante los riesgos y los peligros sociales. En el origen de la vida en común hay un intento de protección de las potencias destructivas. Si la comunidad es aquella relación que vincula a sus miembros en una tarea común y donación reciproca, la inmunidad es la defensa de sus efectos destructivos. La "inmunitas" es el reverso lógico de la "comunitas".

Inmune es a la vez no ser atacable por ciertas enfermedades y estar libre de ciertos gravámenes y penas. En las prácticas médicas, la inmunización hace referencia a la condición de refractario, natural o inducida, ante una determinada enfermedad; es una protección de la vida, que la defiende ante un organismo extraño. En las prácticas jurídicas alude a la exención, temporal o definitiva, de determinada obligación o responsabilidad ante un hecho. Alguien es inmune a la gripe cuando tiene suficientes resistencias que le impiden y dificultan contraer la enfermedad; alguien es inmune ante un accidente cuando no se le puede atribuir ninguna responsabilidad según las normas establecidas.

La accesibilidad es un capítulo de la inmunología social que pretende proteger contra todo aquello que dificulta la vida en común. De algún modo es una protección positiva de la vida, bien a través de las vitaminas bien a través de vacunación. Una sociedad accesible produce vinculaciones entre sus miembros y defensas ante sus efectos expropiadores y disgregadores. "Construir la comunidad es construir la inmunidad."

En la intervención social pro-accesibilidad convergen ambas dimensiones; una protección positiva de la vida, que la fortalece, asegura y conserva el organismo individual o colectivo, y una protección negativa de la vida que reduce su potencia expansiva.

Prácticas integradas

La accesibilidad nunca es producida por un sujeto único, sino que es el resultado de la acción conjunta de muchos actores ya que el sujeto y su historia, la persona y su contexto son inseparables tanto en el origen de la exclusión como en su erradicación. El principio de accesibilidad desestabiliza las organizaciones sectoriales ya que toda exclusión implica simultáneamente al individuo y al grupo, al cuerpo y al alma, a lo local y a lo global, a lo nacional y a lo trasnacional. Desestabiliza asimismo las dinámicas de escala a favor de las dinámicas de conexiones. Si la intervención por escalas se sustenta sobre la diferenciación de actores, sobre la jerarquía entre ellos y sobre los espacios administrativos diferenciados; la intervención por conexiones se sostiene sobre la imbricación de los escenarios, la coordinación de las estrategias y la pluralización de los actores.

Hay una imbricación tal entre las esferas, que se inter-afectan mutuamente, unas veces con dinámicas de cooperación y otras de conflicto. Todo en la exclusión es mult-escala y trans-fronterizo; nada hay orgánico que no sea psíquico, nada nacional que no sea regional, nada local que no sea global, nada individual que no sea también social, nada corporal que no sea también espiritual. El código genético de la exclusión es estar enredada, entramada, conectada.

La intervención ante la exclusión social es necesariamente tutora de conexiones. Donde otras aproximaciones se empeñan en establecer escalas y jerarquías, la intervención integrada establece puentes y vinculaciones ya que sienten la realidad cruzada de tramas y de marañas.

En contacto con la exclusión, la intervención social abandona la auto-referencialidad que en el origen de la Administración moderna creía que cada uno de los sistemas sociales era suficiente para hormar personalidades en el caso del subsistema educativo, para atender carencias, en el caso del subsistema asistencial, para curar enfermedades en el caso del subsistema sanitario. El ideal de cada sistema era la desconexión a fin de evitar interferencias. Sobraban las familias, las organizaciones sociales, los medios de comunicación, la calle ya que dificultaba el aprendizaje, la asistencia o la curación, sometidas todas ellas a la lógica auto-referencial de cada subsistema. Las profesiones se desconocían entre ellas, las administraciones se ignoraban y los sujetos frágiles se descomponían en especialidades.

Esta transición supuso, asimismo, el desbordamiento de las profesiones para dar paso a la intervención interdisciplinar más allá de los "sistemas expertos" de cada profesión. Asimismo ha producido un auténtico desbordamiento de los espacios de exclusión. Ninguna exclusión empieza allí donde aparece ni acaba allí donde se resuelve. Ni la socialización en valores ni la desafección de las convicciones empiezan o acaban en la familia sino que prosiguen en el comentario del abuelo, en el acompañamiento de los hermanos, en la influencia de los medios de comunicación, en la pandilla de amigos. Con los amigos experimentará la capacidad de iniciativa y creatividad, y pondrá a prue-

ba la forma conjunta de abordar los retos cotidianos. Con las comunidades de sentido recibirá propuestas sobre la vida buena y feliz. Con las tramas asociativas, desde los sindicatos a los partidos políticos, desde el deporte hasta la música, se irán vivenciando unos valores, contrastando otros y cribándolos todos.

Las exclusiones diluyen, también, los tiempos convencionales para la intervención social. No tienen edad ni conocen un tiempo propio, de ahí que la accesibilidad se someta al principio de intervención constante y permanente que se va plasmando en multitud de iniciativas, tanto formales como informales, en variedad de contextos y con diversidad de instrumentos, asistenciales y preventivos, y estructuras organizativas.

La exclusión dejó de ser "lo otro", territorial, étnico y culturalmente, para domiciliarse en el interior de la propia inclusión. Es el reverso de la inclusión, que como tal se hace invisible porque coincide con la piel de la sociedad. Los excluidos no son sólo los expulsados de los dinamismos comunitarios sino los invisibles. La accesibilidad desvela la reciprocidad intrínseca entre integrados y excluidos. El sujeto colectivo es esencial en la lucha contra la exclusión y la accesibilidad es inseparable de la creación de un tejido social con capacidad de afrontar las exclusiones.

Relaciones participativas

La intervención social vive una última transición al considerarse productora de unos bienes que no se someten ni a la lógica del beneficio, propia del mercado, ni a la asignación burocrática propia del Estado. Producen bienes relacionales que no pueden ser ni mercantilizados ni administrados ya que dependen esencialmente de las relaciones que se activen en el encuentro entre sujetos; las buenas prácticas en el ámbito de la exclusión no son aquellas que producen más prestaciones, aunque sea con costes menores, sino las que activan nuevas relaciones. El paso de la lógica del producto a la lógica del encuentro marcó el nacimiento de la más reciente transición en el ámbito de la intervención social.

Ser parte y *formar* parte es la brújula mayor que orienta hoy las intervenciones más acreditadas en el ámbito de la exclusión. Ya no es suficiente la relación de ayuda, comunicativa, integrada y accesible sino que es necesaria una relación participativa de las personas y grupos desposeídos de poder en aquellos bienes de justicia, de libertad y de felicidad, que se requieren para poder llevar la vida que uno considera deseable. Cada uno de estos bienes ilumina un modo distinto y complementario de ser y de formar parte. Unos bienes se vinculan a la justicia y se exigen como derechos; otros bienes se asocian a la libertad y se conquistan como oportunidades vitales y otros bienes a la felicidad y se propone como realización personal y comunitaria. La erradicación de la exclusión requiere el compromiso con los tres tipos de bienes.

Bienes de justicia

Para erradicar la exclusión se necesitan bienes de justicia sin los cuales la vida humana no resulta viable. Alimentos, vivienda, vestido, trabajo, libertad civil y política ... son algunos de los bienes que constituyen hoy los mínimos de justicia. La participación es un ejercicio de la ciudadanía que se despliega en derechos civiles, políticos y sociales.

En una sociedad inclusiva estos bienes constituyen derechos que pueden exigirse a la comunidad política y ésta se legitima si los produce y los garantiza para todos. La protección de estos bienes como derecho legitima la existencia del estado moderno. Es un derecho, en consecuencia, que se afirma absolutamente por el mero hecho de existir y produce bienes por la vía de la autoridad mediante la ley, el presupuesto público y las Administraciones. Los bienes de justicia son el código genético de la comunidad política.

Bienes de libertad

Hay otros bienes que forman parte de las aspiraciones individuales y dependen del esfuerzo, del azar, de las preferencias y de las oportunidades. Mientras los bienes de justicia crearon los sistemas públicos, las aspiraciones crearon los mercados, en los cuales se intercambian bienes en forma de mercancías, buscando un provecho vinculado sólo a normas de equidad, honestidad y respeto a los procedimientos. Si en la esfera del Estado somos ciudadanos, en la esfera del mercado somos productores y consumidores. De este modo, los individuos buscan mejorar su posición, establecer contratos y ampliar las opciones de vida. Para administrar las aspiraciones y expectativas no procede ni la racionalidad política ni la asignación por autoridad sino la racionalidad económica, sustentada sobre el principio de equivalencia y por normas de equidad. La libertad y el intercambio aseguran la existencia del mercado, previamente a su configuración capitalista. El compromiso con la exclusión supone hoy ampliar las oportunidades para que las personas excluidas puedan llevar la vida que deseen.

Bienes de felicidad

Se necesitan otros bienes que no pueden reclamarse como derechos ni comprarse como mercancías, sin dejar de ser bienes humanos ya que forman parte de las mínimas pertenencias, más allá de las cuales se corrompe la existencia. Como necesita el alimento, el aire o la luz, la vida humana requiere de confianza, entendimiento, esperanza, reconocimiento o seguridad básica**,** que se satisface de distinto modo según culturas y tradiciones. Se producen por la donación, y se distribuyen por la vía de la proximidad,

la comunicación y la personalización. Son bienes que se producen mediante relaciones no monetarizadas en el interior de la familia, la parentela, la vecindad, las comunidades de sentido, y se construyen en torno a convicciones y valores y en relaciones de proximidad; se producen en los mundos de vida donde se construye la identidad personal, el sentido de la vida y las ofertas de vida buena y feliz donde se cultivan y señalan fines y valores, utopías y esperanzas, asombros y desencantos. Se adquiere tempranamente a través de la experiencia del cuidado en el niño y de la "confianza básica" (Eric ERIKSON), en la "matriz de esperanza" (Ernst BLOCH), en el "coraje de vivir" (Paul TILLICH), en "anclaje en la realidad" (Anthony GIDDENS).

Históricamente, cuando no se garantizan los derechos, las necesidades básicas se convierten en aspiraciones privadas; de este modo, la necesidad de seguridad se convierte en una aspiración individual que impulsa al individuo a procurársela privadamente. Cuando las aspiraciones se convirtieron en derechos, la intervención se deslizó hacia la ingeniería social que algunos pretenden adjudicar al Estado de Bienestar. La retirada de las responsabilidades públicas y el consabido adelgazamiento del Estado no señalan ningún futuro para una sociedad más humana. Como tampoco es un buen indicador la actual reconversión del Estado Protector o Providente, en un Estado controlador y disciplinario.

Si la exclusión requiere de los tres tipos de bienes, la intervención social necesita activar pactos en torno a derechos, contratos en torno a aspiraciones y alianzas en torno a propuestas de sentido. Una sociedad que sólo conozca derechos está hecha de exigencias, de quejas y de reclamaciones, es una sociedad inhumana por falta de iniciativa, singularidad y cordialidad. Una sociedad que solo conozca aspiraciones está hecha de contraprestaciones, competidores y mercancías, que rodean la vida de artefactos que la precipitan a un zoológico inmisericorde. Una sociedad preocupada solo por la realización personal al margen de la justicia y la equidad es una sociedad de individuos posesivos.

De la integración al empoderamiento

La participación está llamada a completar o sustituir a los iconos que se han construido en torno a la integración como meta de las políticas contra la exclusión. El debate actual en torno a la incorporación de inmigrantes en la sociedad de acogida ha desvelado la insuficiencia de las medidas pro-integración. En un tiempo, la integración se ha considerado como el reverso de la exclusión, y se construye sobre el supuesto que la sociedad debe incorporar dentro de sí al individuo excluido para lograr la cohesión social unas veces a través de la colaboración y otras a través del conflicto ya que como ha observado N. LUHMANN, "el sistema no se cohesiona contra el no, sino con la ayuda del no". Los sistemas funcionan no descartando conflictos sino produciéndolos como su motor y carburante.

Nos hemos habituado a contraponer la exclusión a la integración; excluido es el que no está integrado. Para ello ha sido necesario someter la propia integración a una serie tal de matices hasta el punto que sufre una intensa hemorragia de significados. Ha sido fundamentalmente la era de la inmigración quien ha desvelado sus equívocos e insuficiencias. Hablar de contrato de integración o de políticas de integración suscita un rechazo razonable y el vértigo mayor.

En la actualidad, difícilmente las políticas de integración se libran de tres reproches que les incapacitan para orientar la intervención social a futuro. Lo integrable se representa como un elemento pequeño e insignificante que debe adaptarse o acomodarse a la sociedad que se supone cohesionada y homogénea. Mientras el cuerpo social mayoritario se considera uniforme y homogéneo, lo integrable es una minoría que puede ser asimilada. Dada su pequeñez e insignificancia, se pueden fragmentar las exclusiones y hablar de integración de parados, de inmigrantes, de discapacitados. Se olvida que los métodos excluyentes nunca acaban integrando.

Asimismo, la integración descompone la trayectoria y se ocupa fundamentalmente del último momento del itinerario. Preocupa cuando se instala en el margen, pero se desentiende del proceso. Se desestiman de este modo todas las medidas preventivas y sobre todo se imposibilita acometer los dos procesos necesarios: procesos de desintegración por parte de los supuestamente integrados, y procesos de integración de parte de las vidas desahuciadas y orilladas. Una sociedad asentada sobre la competitividad arroja a los márgenes a todos los sujetos frágiles; una sociedad asentada sobre el mercado, arroja a los márgenes a los sujetos no competitivos; unos contextos desestructurados, arrogarán a los márgenes a muchos jóvenes que viven en su propio naufragio; una cultura desmotivante, arrogará a los márgenes a todos los desesperanzados; una cultura de la desconfianza, arrojará al margen a todos los diferentes por peligrosos.

Con frecuencia, las políticas de integración recaen unilateralmente sobre el que está fuera. Es él quien tiene que moverse y adaptarse ya que el cuerpo social se le supone que está adaptado y no debe moverse en absoluto. El proceso de integración es unidireccional. Sólo ellos deben moverse, porque la sociedad está en el lugar adecuado. Pasa de puntillas por encima de las contradicciones estructurales de la sociedad. Las políticas pro-integración se hacen frecuentemente desde las necesidades e intereses de la sociedad mayoritaria.

Los excluidos requieren de otra lógica que no se encuentra en las propuestas pro-integración. Una intervención que golpee económica, política, cultural y religiosamente sobre el cemento de la cohesión social. La exclusión del trabajo, o de la protección, o de la comunicación, no puede separase de las dificultades que tiene el mercado de trabajo, de las contradicciones internas del Estado protector, o de la enfermedad de los signos que causa la actual sociedad de la información. Los rostros de la exclusión no pueden ser vistos al margen de los cambios en el interior del sistema expulsor. El fracaso escolar es inabordable sin cambios en el aula y en el sistema escolar, la situación

de las personas sin hogar es incomprensible sin los cambios que requieren los modelos familiares; la incorporación de los inmigrantes no es posible si se olvida que nuestra seguridad depende de la seguridad de ellos.

El paradigma de la participación viene a profundizar el modelo de integración en aspectos esenciales. El derecho a ser parte y a formar parte constituye un horizonte viable para la intervención social. Es una participación que se despliega en múltiples vías: económicas para ser y formar parte de la producción y el consumo de bienes económicos; políticas para ser y formar parte de las decisiones que conforma la vida colectiva y controlar el poder; sociales para ser y formar parte como vecinos, asociado en organizaciones voluntarias, en sindicatos, en partidos políticos, en movimientos sociales; culturales para ser y formar parte en la creación de sentidos para la vida y en la construcción de la inteligencia colectiva. La relación participativa es aquella que activa simultáneamente en distintos frentes el protagonismo de los excluidos y promueve alianzas aunque sean entre perdedores.

Necesitamos de otras transiciones ¿Quién las escribirá? Son cantos entrelazados de voces y de silencios, que se tejen con el trabajo de muchos hombres y mujeres, y parpadean en aquellos que las necesitan para sobrevivir; bastará acercarse a ellos, como proponía el niño aborigen de *Australia*, para exorcizar los miedos y las lentitudes que comporta todo proyecto humano; bastará escuchar su canción, como proponía la mujer blanca, para alimentar la esperanza en un futuro más humano.

El lector tiene ante sí la apasionante aventura de explorar nuevas rutas sin despreciar los caminos transitados, de formular nuevas preguntas, sin cancelar las dudas razonables. Sólo la capacidad reflexiva del autor del libro, unido a su coraje cívico podía rastrear huellas y gérmenes de futuro encapsulados en la realidad y hacerlo desde la cercanía a las lágrimas del tiempo.

I Introducción

1. Hakimani

A veces parece que trabajamos sólo para que los últimos
lleguen a ser… los penúltimos
Germán Jaraiz

El destino de muchos libros en la bibliopotente sociedad de la información se parece cada vez más a la que tenían en la sociedad de hace cinco siglos. El autor imprimía unos cuantos ejemplares que enviaba personalmente a unos pocos. Cuando Descartes publicó sus meditaciones imprimió solamente cinco ejemplares y se los envió a las personas que creía que podían acogerlo. Hoy en día se publican miles de ejemplares, pero los lectores reales de cada libro posiblemente no sean muchos más de los que acogían cada obra al comienzo de la modernidad. Durante el siglo XX, cada diez años se duplicó el número de publicaciones de cada disciplina y ahora posiblemente la progresión sea mayor. El profesor Albert Florença, del Instituto Químico de Sarriá (IQS), nos recordaba hace poco en Deusto que en 1840 sólo se publicaron ochocientos cuarenta artículos de matemáticas, en tanto que en 1994 el número superó los cincuenta mil anuales (el origen del dato indicó que se halla en Odlyzco, 1994). En medio de millones de libros, cada libro está destinado a tener lectores cada vez más exclusivos. En medio de la máquina editorial librera y electrónica, que saca cientos de miles de obras anualmente, uno sabe que no escribe para la opinión pública general sino para unos cuantos con los que –a través del ciclo de diálogo que forman la escritura y lectura– forma una comunidad de conocimiento. Leer es un modo de pertenecer y, de hecho, suscribirse a una revista es probablemente una de las mejores maneras de militancia para apoyar a la sociedad civil. Les agradezco humildemente que estén ustedes en la modesta comunidad de lectores de este libro y les animo a, si quieren, continuar este diálogo, escribiéndome a mi correo (fvidal@upcomillas.es), donde me tienen a su servicio.

El objetivo de este escrito es profundizar la comprensión del fenómeno de la exclusión y abrir vías para repensar los modos de intervención. Los libros deberían escribirse cuando no encuentras un libro que recoja lo que uno tiene en la punta de la lengua. Entonces, ¿qué dice este libro que no esté ya escrito sobre exclusión en los miles de libros y artículos que se publican cada año sobre este tema? Hasta donde mis lecturas y escuchas alcanzan, siento que no han sido puestas suficientemente de manifiesto tres cuestiones:

1.1. Organización, intereses y conciencia

1.1.1. Sobre "la organización": de la inclusión al empoderamiento

Primera, que **la salida de la exclusión no es la inclusión sino la reconciliación: la construcción de una tercera búsqueda que no está en la línea inclusión-exclusión**; una tercera sociedad que no refuerza la lógica que aleja o acerca a las personas al centro de la ciudad. La solución a la exclusión no es ir a lo tuyo o lo mío sino converger en **un tercero que nos acoge a ambos**. Sin embargo, **construir desde la estrategia de la inclusión –entendida como mera reasimilación– refuerza la lógica de la exclusión y de la maquinaria que la produce. La salida de la exclusión no es la integración de los excluidos sino la alteración de los exclusores** porque, si no, reforzamos esa lógica dual de la inclusión-exclusión. La solución no es la integración en un superyo que exige méritos del excluido para ser reintegrado, o que maternalmente readopta a los que previamente ha exiliado. **La solución apunta a la construcción de un "otro tercero", de una sociedad terciaria que haga posible la reconciliación y convivencia solidaria de los excluidos y los incluidos-exclusores**. **La solución estructural a la exclusión no es la reinclusión sino la recreación. Esa recreación parte del empoderamiento de los excluidos y de la reconciliación social.** Esa recreación requiere instrumentos prácticos que surgen de una nueva sociabilidad entre personas que comienzan a practicar modos liberadores y solidarios con un profundo sentido de dignidad humana.

Trabajar por alternativas creativas nos hace salir o intentar salir de la sensación de que **la inclusión supone fortalecer las reglas del juego que dictaron la expulsión**. Los valiosos esfuerzos que hacemos para conseguir fondos; para lograr que acepten como trabajador a tal persona; para luchar por el reconocimiento **reafirma progresivamente el poder de dar pero también quitar; de aceptar pero también negar; conforme pides la arbitrariedad de su reconocimiento concedes valor a su negación**. A veces parece que la exclusión tendría simplemente el papel de ser un mundo que, **en su intento por reincluirse, añade una dramática legitimación del sistema social vigente**. ¿Estamos con nuestros modos de intervención creando –al menos parcialmente– nuevos modos alternativos? ¿O estamos interviniendo simplemente para los excluidos no lo sean tanto a cambio de fortalecer la posibilidad de que puedan volver a serlo? El profesor Germán Jaraiz, lo expresó de un modo muy lúcido y contundente en un encuentro de Cáritas Española (celebrado el 27 noviembre de 2007): ***A veces parece que trabajamos para que los últimos lleguen a ser… los penúltimos***.

Ciertamente, hay modos de inclusión que suponen empoderamiento, pero **la mera inclusión entendida como reintegración en la sociedad sin cambiar la propia sociedad no es suficiente y hasta es contraproducente**. **No apostamos por un purismo que incapacite para usar ninguna mediación pero sí por estrategias por las**

que cada intervención haga caminar un poco más hacia una alternativa. Como diría Joaquín García Roca, *lo que podemos hacer en la Historia es iniciar aquello que entraña germinalmente lo soñado*. Por tanto, **en el examen diario o cíclico que hagamos de nuestra intervención social, la pregunta ante la Historia es: *¿Qué comienza germinalmente aquí?***

Un ejemplo. Para cada medida que adopta la intervención social hay distintas alternativas. Se puede limpiar y mantener los servicios de un barrio contratando una empresa multinacional o confiando en una cooperativa promovida por la asociación de vecinos en unidad con otras organizaciones del barrio. La primera dejará en barrio limpio mientras que la segunda limpiará el barrio, promoverá que no se ensucie y además inyectará autorresponsabilidad, experiencia de organización, procesos de deliberación pública, creará capital social, moverá autoestima colectiva, etc. El primero quizás te cueste todo lo menos que la multinacional logre precarizar a sus trabajadores; pero del segundo sacarás un valor añadido que quizás no pudieras lograr ni pagando. El segundo es un modo de intervención más empoderador, que da autonomía y fortalece la corresponsabilidad; que crea una sociabilidad que escapa de la lógica dominante, que anuncia –aunque sea germinalmente– una alternativa social. A la hora de nuestras intervenciones, tenemos que preguntarnos no sólo por *el balance de resultados* –generalmente, cuantitativo– sino por *el balance de potenciales* –generalmente, cualitativo–: *¿qué entraña germinalmente?*

1.1.2. Sobre los "intereses": los mecanismos de exclusión

En segundo lugar, no encuentro enfoques de la exclusión que encajen, tal como se ve que sucede en la realidad cotidiana y global, los fenómenos de explotación, alienación y dominación con el fenómeno de la exclusión. De ese modo, tenemos dificultades para entender que **la exclusión es una estrategia con intereses y no mera accidentalidad o descuido**. **La exclusión no es solamente que sobre gente sino que esa gente es usada con una función perversa a favor de ciertos intereses.** A su vez, no me satisface la reducción de la exclusión a ninguno de esos tres conceptos: **la exclusión es más que explotación, dominación o alienación o las tres juntas**. Tampoco me satisface la restricción de las explicaciones según competencias estancas de la sociología, la economía o la psicología. En su conjunto, este escrito surge sobre todo de esta insatisfacción por teorías de la exclusión que no están suficientemente compactadas con las teorías sociológicas de la estratificación, ni con la filosofía del Holocausto ni con los enfoques fenomenológicos del personalismo y la alteridad. Estimo que el estudio de la exclusión frecuentemente no parte de la persona, de las plenas vivencias de la persona real sino de abstracciones. Intentamos reformular una teoría sobre los intereses que están en juego en las dinámicas de la exclusión social. Así pues, éste es un libro que tiene

la intención de exponer una teoría de la exclusión, que hemos experimentado puede inspirar nuevos modos de intervención más liberadores y empoderadores.

1.1.3. Sobre la "conciencia" de los excluidos: solidaridad y sentido

Finalmente, la tercera cuestión que no encuentro suficientemente enfatizada en la comprensión vigente sobre exclusión social es el papel de la conciencia o, como denominaremos, de un modo más general, el sentido. ¿Cómo se presenta el factor del sentido en el fenómeno de la exclusión social? Podemos comprobar diariamente que en la intervención social, dar dinero es lo más fácil y barato. Parece paradójico, pero no lo es: **dar dinero es más barato que generar procesos que empoderen económicamente a la gente**. **Para el primero solamente hace falta un cajero automático; para el segundo hace falta recrear una comunidad.** Si por ser fácil y barato, lo asiduo de la inclusión social es dar dinero, se provocan a la larga procesos que van a salir muy caros y crear muchas más dificultades a la sociedad.

Durante años hemos asistido a un debate muchas veces agrio entre los que defendían la primacía de los recursos y los que sostenían la primacía de la conciencia. Los primeros, sostenían que la exclusión es un fenómeno social de carácter estructural consistente principalmente en discriminación política y pobreza. Las soluciones básicamente se basaban en reconocimientos políticos (por ejemplo, tiene derecho a vivienda, derecho a trabajo, derecho a votar) y en redistribución de recursos. Ambas medidas culminan en la carta de ciudadanía que otorga derechos políticos, sociales y económicos. Los segundos, defienden que la exclusión es un proceso cultural y personal y las soluciones prioritariamente parten de la reconstrucción de la cultura popular y la rehabilitación de las personas y comunidades.

Esto lo hemos vivido con especial virulencia en el campo de la sociología. La fuerte influencia marxista –en su fase utilitarista– y funcionalista sobre la sociología –que se deja sentir en un fuerte economicismo y despersonalismo– acentuó una mirada suspicaz con la conciencia. Conciencia y sentido serían bien superestructuras secundarias o recursos identitarios, bien etapas a consumar posteriormente de la satisfacción económica y política de los sujetos. Esta posición ha provocado desencuentros que han llevado a posturas reduccionistas: por un lado, modelos limitados a la inyección de recursos y derechos; por el otro, modelos que enfatizan lo psicológico o microsocial.

Actualmente, nos encontramos con que la remodernización de la sociedad está multiplicando la confusión en unos ámbitos y aclarando otros. Este último es el caso del estado de la exclusión en la Neomodernidad: la realidad de la exclusión social muestra una depresión tanto de las condiciones de vida como de la conciencia de vida. No estamos solamente ante privación sino ante la corrupción de los sujetos y las comunidades. Así las cosas, la transmisión de recursos o la concesión de dere-

chos, caen en saco roto si está corrompido el propio sujeto y desestructuradas sus comunidades. Es necesario promover una reconstrucción integral de la persona y eso incluye todos los órdenes personales, comunitarios y estructurales. Y esa reconstrucción no es una operación de ingeniería social o psicológica sino que es un proyecto moral en el que el protagonismo es del propio sujeto, ayudado por una comunidad de resiliencia.

Los sistemas de bienestar están ante una doble crisis: financiera –por la detracción de recursos para una mayor explotación neoliberal de la ciudadanía– y de modelo –el modo de gestión y de enfoque burocrático de la intervención del Estado y de parte de la sociedad civil no inciden en la reducción cualitativa de la exclusión–. Frente a ello, gran parte del tejido de trabajo social se blinda en **una intervención que pone sobre todo el peso en la burocracia y los recursos, confiados en el poder y el dinero como medios de liberación de los excluidos**. Por otra parte, **la no asunción de los desafíos con un modelo cualitativamente nuevo, facilita el avance de modelos reduccionistas que son falsas soluciones a las nuevas necesidades**: la privatización neoliberal del sistema de servicios sociales y la implantación de modelos psicologistas de corte conductualista y meritocrático.

Si miramos a la historia encontramos inspiración para lograr salir de este enrocamiento en el que nos hallamos, especialmente si contemplamos la épica obrera del mundo industrial. Hay un capítulo de esos hechos obreros que nos resulta especialmente iluminador por cuanto nos invita a esa visión más integradora y respetuosa con lo que es la propia naturaleza del hombre y sus comunidades. La conmemoración de los hechos a que nos referimos se celebra cada ocho de marzo, Día Internacional de la Mujer Trabajadora. Les ruego que me sigan en la reconstrucción de esta historia con paciencia, fijándose en los detalles de lo ocurrido, para así lograr comprender la hondura de su propuesta. Durante este libro vamos a recurrir con frecuencia a este método narrativo con el fin de profundizar y también inspirar con buenas historias. Y vamos a desarrollar estas historias lo suficiente para que el lector pueda introducirse narrativamente en ellas y sienta el impacto de ese acontecimiento y así, juntos, podamos sentir vivencialmente el alcance de su significado.

1.2. Pan y Rosas

Cada 8 de marzo se hace memoria de las trabajadoras fallecidas en un incendio en una factoría textil neoyorquina. Parece comprobado que el 8 de marzo de 1908 se produjo un incendio en un taller neoyorquino en donde fallecieron varias trabajadoras, aunque el suceso al que generalmente se hace referencia causando 147 víctimas, no

sucedió ese año ni esa fecha sino el veinticinco de marzo de 1911[1]. Reconstruyamos con detalle a los hechos.

Tres sucesos concurren en momentos distintos pero legendariamente unidos en una sola fecha simbólica. Por un lado, un largo ciclo de huelgas y movilizaciones de trabajadoras del textil en Nueva York –en general, en el noreste de Estados Unidos ya que se detectaron hechos similares en New Jersey y Boston– que se prolonga desde 1905, con un centro de intensidad –el *Movimiento de las 20.000*– en el invierno de 1907/1908 y progresivos rebrotes conforme se producían nuevos incidentes. Cada rebrote alcanzaba una mayor movilización en un sector progresivamente empoderado. Uno de esos sucesos tuvo lugar al poco de terminar el Movimiento de las 20.000, a causa de una tragedia laboral por un incendio en la empresa Cotton de Nueva York, sucedido el 8 de marzo de 1910. Tras el incendio del 25 de marzo de 1911, en la empresa Triangle de Nueva York, se convocaron nuevas movilizaciones, en una de las cuales el lema de la pancarta principal era "Pan y rosas".

La empresa Triangle Shirtwaist Company era una manufactura de textil propiedad en su mayoría de la compañía Harris & Blanck, fundada por Isaac Harris y Max Blanck. Era usada como taller proveedor y aplicaba unas condiciones laborales que permitían calificarla como *sweatshop*. El **sweatshop de la Triangle era el equivalente a lo que hoy denominamos *maquilas*. *Sweat* significa sudor y *shop* es una factoría o taller** de trabajo de tamaño medio o pequeño. La Triangle era una empresa que subcontrataba su producción a distintos talleres proveedores a los que suministraba la maquinaria y la materia prima y de los que recogía los productos ya confeccionados. Generalmente ubicados en plantas de edificios, los sweatshops se caracterizaban por el hacinamiento y la precariedad laboral: inmigrantes inseguros haciendo largas jornadas de trabajo a un precio mínimo en estancias apenas con ventilación y condiciones dignas, bajo una supervisión y dirección autoritarias.

[1] El origen más antiguo de la celebración del 8 de marzo es 1910. El 8 de marzo fue la fecha que se llegó a acordar en una sesión de la Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas celebrada en Copenhague en 1910, como Día Internacional de la Mujer Trabajadora. En posteriores foros internacionales se ha ido reconfigurando los hechos y el contenido de la celebración, de modo que distintas fuentes han señalado que el 8 de marzo en realidad es una convención en la que se reúnen acontecimientos que sucedieron en distintos momentos como si hubiera sido una única secuencia. Según se presenta normalmente, el 8 de marzo hubo un incendio en una fábrica en el que fallecieron casi ciento cincuenta trabajadoras, hecho que fue seguido de una multitudinaria movilización y manifestación encabezada por la pancarta "Queremos Pan y Rosas". Veamos los hechos tal como sucedieron en realidad. A su vez, el ciclo de huelga y movilizaciones no habría sido provocado inicialmente por ese incendio de 1908 sino que se generó a partir de otros sucesos semejantes y se desarrolló principalmente durante catorce semanas de noviembre de 1907 a febrero de 1908. Entonces, acabado ese ciclo de huelga, el 8 de marzo de 1908 sucedió aquel otro incendio que nuevamente provocó la reactivación de las movilizaciones. Parece que otras movilizaciones convocadas, muchos años más tarde, el 8 de marzo de 1957 por obreras del sector textil, también en Nueva York, contribuyó a asentar esa fecha como una referencia nacional y mundial.

La Triangle tenía su taller de producción en **las tres últimas plantas del edificio de diez pisos** llamado Asch Building, situado en la esquina norte de la Washington Square East, en el número 23-29 de la plaza, en su convergencia con Greene Street. Mientras que las plantas octava y novena estaban exclusivamente dedicadas a la intensa producción industrial, la décima incluía las oficinas de administración y dirección.

Con semanas laborales de siete días, consecuentemente, **los domingos estaban trabajando los seiscientos trabajadores en el taller** (otras fuentes hablan de 400 trabajadores), predominantemente mujeres jóvenes. Las jornadas semanales de las trabajadoras superaban sobradamente las setenta horas, con jornadas diarias mínimas de diez horas. El salario semanal no superaba los siete dólares. Siete días, diez horas diarias, siete dólares. El domingo 25 de marzo de 1911 fue un día aciago para ellos. A las 16:40 horas, a veinte minutos de terminar su jornada, se desató un foco de fuego en la octava planta del edificio que albergaba los talleres de la Triangle. La investigación no logró aclarar cuál fue la fuente del incendio pero eran muchas las posibles causas en medio de un material tan inflamable como el textil y de productos de alta combustibilidad. Distintas opiniones coincidieron en culpar de la tragedia a un fallo eléctrico en la maquinaria aglomerada por todo el taller. El taller ya había sido denunciado por el Servicio de Incendios del Departamento de Inspección de Edificios de la Ciudad de Nueva York porque se habían producido incendios anteriormente y habían constatado que **carecía de las medidas de seguridad mínimas**, especialmente en lo relativo a las salidas de emergencia. El incendio comenzó en el octavo piso y se expandió rápidamente a los otros dos, siendo el noveno donde más víctimas se encontraron. En el Asch Building había instaladas otras empresas pero no trabajaban los domingos, por lo que la tragedia afectó exclusivamente a la Triangle y nadie de otras plantas les pudo ayudar. A esa hora precisamente los empresarios Isaac Harris y Max Blanck estaban en Administración, en la décima planta, junto con los hijos de este último.

Sonaron las alarmas en cuatro servicios contra incendios pero antes de que llegaran, ya habían saltado las cinco primeras chicas desde distintas ventanas intentando salvarse, con una caída de más de treinta metros de altura. El incendio fue dominado en una hora, pero apenas quince minutos bastaron para que la tragedia adquiriera un rostro espeluznante. El fuego se extendió con una gran rapidez dado lo inflamable de todos los componentes y las pésimas condiciones del taller, lo cual hizo imposible apagar las llamas y provocó que desde el primer momento cundiera la desesperación y se saliera por donde se pudo. **Los trabajadores del Triangle se encontraron con que las puertas estaban cerradas, así que la única salida eran las escaleras de comunicación internas. Esta era una práctica habitual en los sweatshop como medida para evitar que los trabajadores salieran a descansar fuera de la vigilancia de los supervisores o incluso intentaran robar prendas echándoselas a cómplices que esperarían fuera**. La aglomeración en las escaleras interiores, el no funcionamiento de los elevadores y las puertas cerradas por la dirección, provocaron que muchas mujeres

vieran como única salida saltar por las ventanas, muchas cogidas de la mano. **Sesenta y dos mujeres saltaron por las ventanas** reventando contra las calles ante el horror de peatones, policías y bomberos.

La mayoría de los seiscientos trabajadores lograron escapar por el tejado subiendo a la décima planta, pero las escaleras eran angostas y el fuego había levantado enormes barreras entre la gente de modo que impedía el paso y la organización. El edificio colindante era una sede de la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York, y en ese momento había actividad académica con un centenar de estudiantes. En cuanto percibieron las llamas, dos estudiantes, Charles T. Kremer y Elias Kanter subieron al tejado y tendieron una escalera de mano al Asch Building para que los supervivientes pudieran escapar. Los primeros en cruzar fueron los propietarios con los niños. Muchos otros estudiantes se sumaron a organizar el operativo logrando que la mayoría de los trabajadores se salvasen.

El diario The Angeles Time, en su edición del 17 de febrero de 2001, publicaba el testimonio de Rose Freedman, última superviviente del incendio que permanecía viva y que falleció ese mismo año con 107 años. En la entrevista narraba cómo cuando comenzó el incendio ella trabajaba en el noveno piso. A todos les invadió el pánico. Trataron de salir a la escalera central pero las puertas estaban cerradas, así que muchos se dirigieron por las escaleras internas al décimo piso, donde estaba la dirección y el personal de administración. Cuando llegó, ya todos se habían ido, nadie se había encargado de bajar a ayudar a los trabajadores. Rose se echó un vestido sobre la cabeza y subió al techo donde ya los estudiantes estaban ayudando a la gente.

Los informes de los peritos demostraron que se cometieron todas las imprudencias que hacían probable un desastre de este tipo, pese a que el taller ya había sufrido varios incendios menores con anterioridad. **Los trabajadores estaban hacinados** en mesas de trabajo con apenas distancia de pasillo para circular, entre numerosas máquinas. **Las obligatorias escaleras de incendio eran de tan baja calidad que no resistieron la masa de trabajadoras que huían y se descolgaron**. **Los ascensores tampoco estaban en uso** ya que la empresa no había acondicionado su uso para sus plantas y tan sólo estaban disponibles para ser usados hasta el sexto piso. Además, también era preceptivo la disposición de **mangueras contra incendios, pero éstas carecían del necesario mantenimiento y el agua no tenía presión** como para ser útil. Finalmente, **las redes que tenían que estar disponibles en una emergencia como ésta para recoger a las personas que saltaran por las ventanas, eran de tan baja calidad que rompieron** con los primeros saltos causando la muerte a numerosas personas.

Tras hora y media, los bomberos lograban acceder finalmente al Asch Building. El Chicago Dunday Tribune informaba en primera página al día siguiente de lo que encontraron los bomberos al entrar en él. Era tal la dimensión de la tragedia que, como tituló el New York Times, se hablaba de "pilas": había pilas de cadáveres carbonizados en los pisos y otras pilas de personas que habían saltado muriendo unas sobre otras.

Los cadáveres de veinticinco chicas estaban apilados en el hueco del ascensor por el que habían intentado descender a las plantas inferiores. Otros muchos cuerpos estaban agolpados presionando tras las puertas, por lo que fue muy dificultoso abrirlas. Había también algunos cuerpos que estaban sentados exactamente en sus puestos de trabajo, en donde habían perdido la conciencia por los gases.

Ciento cuarenta y una personas murieron en la propia escena del crimen y siete más fallecieron por su causa mientras eran atendidas en los hospitales, sumando **un total de 148 víctimas**. **La víctima más joven fue la niña Mary Goldstein, quien estaba empleada con tan sólo once años de edad**, y la mayor fue Providenza Panno, de 48 años. Los trabajadores fallecidos eran en su mayoría mujeres (126 de los 148), vecinas de Brooklyn, inmigrantes en su mayoría veinteañeras, procedentes de Italia, Alemania, Hungría y Rusia, con apenas tiempo en Nueva York como para haber aprendido a hablar inglés.

Ni las graves negligencias probadas ni las condiciones laborales a que tenían sometidas a los trabajadores **fueron motivo suficiente a la vista de los jueces para justificar una sentencia condenatoria de ningún responsable** de las empresas implicadas. Como expresaba el titular del Literary Digest del 6 de enero de 1912, "147 Dead, Nobody Guilty" *–147 Muertos, 0 Culpables–*.

Este terrible relato sigue ocurriendo hoy en distintos lugares del mundo como Perú, Turquía o Bangladesh donde ha habido trágicos incendios o derrumbamientos de factorías y también hay situaciones de alta explotación dentro de las fronteras de los países occidentales. También la impunidad suele ser el triste resultado final.

He querido hacer una narración minuciosa de la situación, sin ahorrar detalles de la tragedia, para que el lector valore la fuerza que tiene ahora, tras este brutal accidente provocado por la explotación de las trabajadoras, el lema que escogieron las obreras como mascarón de proa al frente de su movilización. Fue tras el incendio de marzo de 1911. Cuando se convocaron las movilizaciones en protesta por este incendio –movido principalmente por las socialistas judías de Nueva York[2]–,

[2] Según una exposición organizada por el Kheel Center de la Escuela de Relaciones Laborales e Industriales de la Universidad de Cornell, cuya documentación puede ser visitada en su web (Kheel Center, 1998), el movimiento de ayuda y protesta se inició inmediata y espontáneamente en varias iglesias y sinagogas, ya que había un número importante de chicas judías entre las víctimas. E inmediatamente se reabrió el ciclo de protestas que ya habían logrado tres años antes un rotundo éxito popular. El ciclo de protestas más conocido fue, como mencionamos, el llamado *Movimiento de las 20.000*, que fue dirigido desde las organizaciones sindicales, con el apoyo de comunidades religiosas y el soporte y dirección de la estructura sindical, especialmente la Women's Trade Union League –WTUL–, que era una asociación progresista de mujeres blancas de clase media, la cual prestó un apoyo decisivo a las trabajadoras del textil en lucha sindical por sus condiciones de vida. Fue notable la presión policial y judicial para evitar la movilización sindical y también fue dura la defensa violenta de los empresarios que trataban de impedir las protestas. Pese a ello, las trabajadoras persistieron en la lucha sindical logrando finalmente una nego-

en una de cuyas pancartas se podía leer: "Queremos pan pero también queremos rosas".

Con dichas palabras, las obreras no solamente reclamaban mayores salarios y mejores condiciones laborales sino el respeto a su dignidad; no solamente querían medios para vivir sino que se respetara el sentido de su vida. La lucha laboral en la que estaban comprometidas no solamente las había hecho conscientes de la injusticia de su precariedad sino que también les había hecho conscientes de la necesidad de ser, de la necesidad de la libertad de ser felices, de poder soñar, de dedicar tiempo al amor y a sus hijos, de poder sentirse dignamente tratadas.

A lo largo de este estudio pondremos especial énfasis en la comprensión integral de lo humano; en conocer la centralidad de la conciencia como necesidad y activo del sujeto. Nos acercaremos a situaciones extremas de exclusión social en las que **el sentido emerge como una necesidad insoslayable y un activo imprescindible para la resistencia y salir adelante. Justicia y Verdad forman parte de un único movimiento de liberación y empoderamiento: para que toda sociedad incorpore el sentido de solidaridad tiene que lograr una fuerte solidaridad de sentido**. **Luchar por el pan es luchar por las rosas y luchar por las rosas implica luchar por el pan.**

Ese lema sindical inspiró al escritor James Oppenheim el poema *Bread & Roses*. Lemas similares se oían en otras partes del mundo como en Rusia donde trabajadoras protestaban ante el Zar en medio de la Primera Guerra Mundial arrostrándole con estas palabras: Paz y pan.

El poema *Bread and Roses*[3], de Oppenheim, podríamos traducirlo como sigue:

Pan y rosas
Mientras marchamos, marchando en medio de la belleza del día,
Un millón de oscuras cocinas y un millar de hilanderías grises
Son tocadas por todo lo radiante que un repentino sol revela
A la gente que nos escucha cantar: ¡Pan y rosas! ¡Pan y rosas!

ciación que mejoró sus condiciones laborales. El desastre de la Triangle marcó un salto de discontinuidad en la conciencia laboral en Estados Unidos, donde se aprobó un paquete legislativo de más de treinta medidas sobre seguridad laboral que supuso un avance cualitativo en las condiciones de trabajo.

[**3**] Esta es la version original del poema: *As we come marching, marching in the beauty of the day,/ A million darkened kitchens, a thousand mill lofts gray,/ Are touched with all the radiance that a sudden sun discloses,/ For the people hear us singing: "Bread and roses! Bread and roses!"// As we come marching, marching, we battle too for men,/ For they are women's children, and we mother them again./ Our lives shall not be sweated from birth until life closes;/ Hearts starve as well as bodies; give us bread, but give us roses!// As we come marching, marching, unnumbered women dead/ Go crying through our singing their ancient cry for bread./ Small art and love and beauty their drudging spirits knew./ Yes, it is bread we fight for -- but we fight for roses, too!// As we come marching, marching, we bring the greater days./ The rising of the women means the rising of the race./ No more the drudge and idler -- ten that toil where one reposes,/ But a sharing of life's glories: Bread and roses! Bread and roses!*

Mientras marchamos, marchando luchamos también por los varones,
Ya que son hijos de las mujeres y seremos sus madres otra vez,
Y nuestras vidas no serán esclavizadas desde que nacemos hasta morir.
Los corazones pasan hambre tanto como los cuerpos: ¡dadnos pan pero dadnos también rosas!

Mientras marchamos, marchando, innumerables mujeres muertas
Gritan a través de nuestro canto su viejo clamor por el pan,
Sus espíritus cansados conocieron el pequeño arte del amor y la belleza:
Sí, es por pan por lo que luchamos pero luchamos por las rosas también.

Mientras marchamos, marchando traemos el gran día,
El ascenso de las mujeres, que significa el ascenso de la humanidad
En vez de fatiga y del holgazán –diez trabajan para que uno descanse–,
Compartamos las glorias de la vida: ¡Pan y rosas! ¡Pan y rosas!

"*Pan y rosas*" se ha convertido en una de las más famosas canciones del movimiento obrero mundial y constituye un icono que expresa con precisión la comunión de la necesidad de sentido y la necesidad de estar, hacer y tener. La canción pone de manifiesto la acuciante necesidad ("*Los corazones pasan hambre tanto como los cuerpos*") y la centralidad que para la misión liberadora tienen la necesidad de sentido ("*Un millón de oscuras cocinas y un millar de hilanderías grises/ Son tocadas por todo lo radiante que un repentino sol revela*"). La atracción de ese lema no deja de chocar para hablar de una lucha obrera y contra la exclusión que muchas veces ha sido reducida al más desnudo materialismo. Ken Loach (2000) escogió el lema *Pan y Rosas* para titular una de sus películas; una coproducción europea que versa sobre el drama de los trabajadores latinos irregulares en Estados Unidos y las luchas sindicales y sociales por sus derechos. En la película, el eje gira alrededor de la relación entre la protagonista y un activista estadounidense que verán puestos a prueba su compromiso y su interpretación del mundo en el que viven.

La tesis a la que queremos darle más valor público y, especialmente, entre los profesionales y decisores de las políticas sociales, es que **las políticas de sentido son simultáneas a las políticas de recursos**. La capitalización económica –que permite provisiones y previsiones– sucede si el sujeto se ve enriquecido simultáneamente por una capitalización simbólica y social. En el empoderamiento, la visión posibilita la provisión. **Sin una matriz simbólica que dé sentido al sujeto y convierta la provisión en un acto de sentido, se están violando las necesidades reales del sujeto, se están desaprovechando sus activos más potentes y se están introduciendo nuevos factores de exclusión en la situación que pretendía ser de ayuda.**

Hablar de políticas de sentido no significa proselitismo confesional ni ideologización partisana ni adoctrinamiento cívico sino **favorecer (1) la reflexividad en el propio acto de la intervención social** por la cual todos los participantes en la situación de ayuda –trabajadores, voluntarios, excluidos, etc.– pueden discutir el sentido de lo

que ocurre y elegir nuevos itinerarios para la acción y **(2) también significa favorecer instituciones donde personal y comunitariamente se pueda buscar el sentido de las cosas.** Discernir la realidad y deliberar la acción de cada uno y sus comunidades sería un bien de primera necesidad de cualquier persona víctima de un proceso de exclusión para poder emprender un itinerario de liberación y empoderamiento. Es decir, las políticas de sentido buscan dar grados de libertad para reflexionar la propia vida y los procesos públicos de los que uno forma parte. Además del pan –la provisión– urge la rosa –la visión– que hace posibles los saltos cualitativos a una sociedad más buena, más bella y más veraz. **La visión convierte la provisión en liberación.**

1.3. Marcos 2, 9

A lo largo de esta obra vamos a profundizar en esta cuestión, que ahora solamente queremos apuntar intuitivamente, pero permítanme que exprese la misma idea desde un relato que me es muy próximo y que todo el mundo puede acoger desde sus distintas posiciones personales respecto a él. En el segundo capítulo del Evangelio de San Marcos se presenta a Jesús en una casa de Cafarnaún. Cuatro hombres pretendían introducir a una persona paralítica yacente en una camilla, pero no pudieron entrar por el gentío, así que subieron al tejado, levantaron parte de la techumbre y desde ahí hicieron descender la camilla ante Jesús. El escándalo de las autoridades que observaban a Jesús provino de que ante esta persona, las primeras palabras de Jesús fueron "Tus pecados te son perdonados." Y para sus adentros, los maestros de la ley pensaron que era una blasfemia. Supongo que la gente pensaría si no sería mejor curarle y luego pasar a la poesía o el espíritu. Percibiendo Jesús esas mociones de la gente preguntó: "¿Qué es más fácil: decirle *Tus pecados te son perdonados* o decirle *Levántate y anda*?" Esta pregunta del versículo nueve del capítulo segundo del Evangelio de San Marcos me ha venido a la memoria recurrentemente ante personas desgastadas por la exclusión: "¿Qué es más fácil: decir *levántate y anda* o implicarnos en la reconciliación?", ¿qué es más fácil: darle los recursos que materialmente necesita o ayudarle a recrear su persona y nuestra comunidad?

En resumen, nuestros énfasis en este estudio son la organización del empoderamiento, los intereses contra la exclusión y la conciencia de liberación. Así, las preguntas marxianas para determinar el fenómeno del proletariado, también deben ser formuladas –y reformuladas– frente a la exclusión social: cuáles son los intereses, cuál es la conciencia, cuál es la organización. A su vez, este libro tiene conciencia, interés y se organiza por la teoría. Algo es teoría cuando puede ser dicho en cualquier tiempo y lugar. Hacer teoría es decir verdades de una realidad que pueden ser aplicadas a otras realidades. La hacemos con la convicción de que ante los problemas de fondo, lo más práctico es una buena teoría. Bruno Bauer, la principal influencia en el joven Marx de Berlín, dejó

escrita una idea que pone en valor la conciencia de la praxis y la praxis de la conciencia: *la teoría es la práctica más sólida.*

Queremos que el lector acceda aquí a un fragmento de Etty Hillesum, trabajadora social con los prisioneros judíos en campos de concentración, donde finalmente ella misma murió en ellos junto con toda su familia. Esta misma cita nos la encontraremos nuevamente unos capítulos más adelante, pero creemos que aquí da mucha luz a lo que queremos que sea nuestro intento en este libro. Ruego al lector que la interiorice con mucha atención, que no pase deprisa por este fragmento sino que lo rumie lentamente: "si no podemos ofrecer nada mejor al mundo indigente y de post-guerra que nuestros cuerpos redimidos a costa de lo que sea y no un significado nuevo extraído del fondo de nuestras penurias y de nuestra desesperación, será demasiado poco. Incluso de los campos de concentración deben irradiarse nuevos pensamientos hacia el exterior, nuevas perspectivas deben expandir claridad en torno a ellos, por encima de las alambradas de espinos, y habrán de juntarse con otras perspectivas conquistadas a fuerza de tanta sangre y bajo circunstancias cada vez más adversas. Y desde la base social de una búsqueda sincera de respuestas esclarecedoras a estos sucesos enigmáticos quizá esta vida sin sentido podría dar un razonable paso hacia adelante. Por eso me parece que hay un peligro cierto cuando continuamente se afirma: 'No queremos pensar; no queremos sentir; es mejor embrutecerse ante toda esta miseria.'" (Hillesum, 1941-1943: pp.55-56).

1.4. Estructura del libro

El libro se estructura en cuatro partes.

a. La primera parte analiza las condiciones estructurales de la exclusión. Partimos de que si la exclusión es la mayor división histórica de nuestra época, entonces la exclusión es la mejor perspectiva para analizar las estructuras más profundas de nuestra sociedad. En esta parte no buscamos la definición de exclusión sino conocer qué tipo de fenómeno es. Estudiamos su naturaleza de acontecimiento, su carácter narrativo, su manifestación como itinerario, su innombrabilidad y cómo la exclusión tiene un paradigma histórico que es el Holocausto. Y, finalmente, sobre todo, que es un fenómeno de alteridad, lo cual lo trataremos –por la amplitud del escrito– como un capítulo diferenciado.
b. La segunda parte expone las tres subteorías que forman la teoría de la exclusión: un estado de necesidades, una articulación de los activos y un modo de conciencia.
c. La tercera parte explica cómo se conjugan esas subteorías para formar la exclusión social y cómo se forma el mecanismo de la exclusión al maquinar con la explotación, la dominación y la alienación.

d. La cuarta parte estudia cómo la exclusión está conformándose en la actual fase de la modernidad y aporta varios análisis prácticos desde el enfoque que hemos ido articulando sobre fenómenos como el voluntariado.

Intentaremos introducir siempre que podamos historias o ejemplos que ilustren y expliquen mejor las ideas, así como buscar qué aplicaciones prácticas tiene lo que decimos a los modos de intervención. Nos haremos acompañar de un archipiélago de libros entre los que hemos navegado para pensar esta obra, autores y testigos que como Primo Levi, Etty Hillesum, Cohen, López-Aranguren, Galeano, Lévinas, Sennet, Miguel García-Baró, Rogers, Conill, Frankl, Freire, Bourdieu, Ignacio Martín-Baró, Cyrulnik, Elizalde, Max-neef, Lewin, Boaventura de Sousa Santos, Bauman, Seligman, Mate, Adela Cortina, Díaz-Salazar, Dussel, Fromm, Goffmann, Ibáñez, Giddens, Beck, Guerra, Aranguren, Lewis, Minuchin, Sen, Subirats, Castel, Heller, Eric Olin Wright, Autés y otros muchos hemos ido madurando las ideas. Casi siempre evito trabajar con citas para hacer más ligeros los textos. Siempre me llama la atención la habilidad que el sociólogo Imanol Zubero tiene para formar en sus libros grandes corales de autores y sus libros tienen la magia de un patchwork capaz de unir muchas voces y obras en un único texto que las integra de un modo original dándoles nuevos alcances. Siguiendo ese *método del txoco* de Zubero, seguiré un camino intermedio y haré visible al grupo de *amigos* con los que comparto mesa de trabajo, pienso y escribo. Pondré a disposición del lector un amplio cuerpo de citas y obras de referencia pero intentaré no recurrir a notas de pie de página sino que los incorporaré lo más posible en el curso de la narración. También, para facilitar la lectura, intentaremos no hacer capítulos largos sino segmentar lo más posible el libro en capítulos y apartados cortos.

1.5. Contexto y agradecimientos

Si sale adelante este tratado se debe a Víctor Renes, quien, desde el primer momento, me impulsó a dar forma de libro a estas ideas. En términos operativos, este estudio es resultado del proyecto del Plan de I+D del Gobierno de España titulado *Capital Social y Capital Simbólico como factores de empoderamiento en situaciones de exclusión social*, que dirijo y comparto con las profesoras Rosalía Mota, Santa Lázaro, Eva Rubio y Almudena Juárez, del Departamento de Sociología y Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. También en mi universidad quiero extender el agradecimiento a los profesores de Comillas Miguel García-Baró, Julio Martínez y Juan Iglesias por lo que me han hecho pensar. Quiero tener presentes también al entorno de colaboradores y doctorandos en el seno del cual he ido concibiendo muchas de estas ideas, especialmente a Chusa Alba y al grupo chileno de Gabriela Jonquera, Gabriela Rubilar y su marido Enrique. Especialmente quiero dedicar este esfuerzo a mi socia Rosalía Mota, por todo el cuidado, apoyo y amistad con que me anima cada día en la universidad.

A este libro tambien ha ayudado el proyecto de investigación "Desarrollo social y exclusión social" que he dirigido para Cáritas Española y la Fundación FOESSA. Quie-

ro expresar mi reconocimiento y agradecimiento especialmente a Silverio Agea, Ana Abril y Francisco Lorenzo. No puedo sino agradecer la fuerte impresión que ha dejado en mí la estancia en los barrios Palma Palmilla de Málaga con Fran y Gurugú-Colorines de Badajoz con Vicente, pero esto forma parte de una nueva investigación en que estoy inmerso y que verá la luz el próximo año.

Gracias también, finalmente, a la Fundación RAIS -con la que colaboro intensamente–, especialmente a Carmen Sacristán, José Bartolomé, José Manuel Caballol, Martina Charaf, Juan Antonio Illán y todos sus profesionales, voluntarios y participantes, de quienes no dejo de aprender sobre cómo innovar *creativa y permanentemente* en los modos de estar e intervenir junto a las personas en situaciones de exclusión extrema.

1.6. Hakimani

Quizás la idea principal que quiere comunicar este libro pueda ser sintetizada en el neologismo swahili *Hakimani*. El nombre HAKIMANI es el resultado de combinar tres palabras swahili: Haki, que significa justicia; Imani, que podemos traducir por fe y Amani, que es paz. Justicia, Paz y Fe –Haki, Imani y Amani–, integradas, componen la expresión HAKIMANI.

Hakimani es el nombre de uno de los principales centros sociales que los jesuitas promueven en África –Hakimani, cuya sede central está sita en Nairobi, desarrolla actividad en Etiopía, Kenia, Sudán, Tanzania y Uganda– y destaca entre los 320 que con similares características sostienen alrededor de todo el mundo. El *Jesuit Hakimani Center* es una institución dedicada a la investigación, la formación y la actividad reivindicativa en la procura de la paz y la justicia. Según su director, el jesuita africano Elias Omondi Opongo, a quien conocí en Roma hace un tiempo, "Hakimani promueve la investigación y la acción en asuntos sociales, vinculando la fe cristiana, la justicia social y la construcción de la paz. Su fin es la transformación de las estructuras injustas de la sociedad a través de la formación, la investigación y la reivindicación cívica, de modo que se pueda asegurar un cambio sostenible para todos hacia la dignidad de las personas." (Jesuit Hakimani Center, 2008).

La intención de este libro es buscar una teoría que explique la exclusión como el mayor mal de la humanidad que, por corromper la conciencia, obliga, para superarla, a reconstruir nuestra sociedad desde el propio corazón de las personas. La exclusión no se soluciona sólo con poder y mercado –con derechos y dineros– sino que requiere un cambio más cualitativo. No es un problema solamente de igualdad jurídica o ciudadana sino que hunde sus raíces en el mal y requiere no solamente mejoras cuantitativas en la sociedad sino que, como diría el músico Franco Battiato, "se quiere otra vida". La liberación de los excluidos es la vía para liberarnos todos los exclusores del mal que causamos, diríamos llevando más allá el pensamiento de Paulo Freire, y eso tiene su inicio en un movimiento de conciencia, en la movilización del espíritu que conlleve una

movilización de los bienes y la construcción de sociabilidades e instituciones sobre el principio de justicia y solidaridad. Estamos seguros de que una comprensión más honda e integral de las necesidades de las personas, una mirada más completa sobre todos los activos que puede poner en marcha y una conciencia mayor sobre la relación que entre sociología y moral se juega en el fenómeno de la exclusión, podrá iluminar avances cualitativos en nuestros modos de intervención y participación. No puedo no expresar el importante papel que en todo esto juega la referencia científica y pastoral que supone la Teología de la Liberación, y mi punto de partida desde, en general, el movimiento obrero liberal-socialista, la tradición social de la Iglesia y el pensamiento judío contemporáneo. A fin de cuentas, Hakimani: pan y rosas, conciencia y bienestar, sentido y solidaridad, sabiduría y justicia.

De un libro solamente acabaremos recordando el 1% de las ideas. Bueno, pues ya les he contado el 1% que me gustaría que se llevaran. Como diría Carmelo Bueno, vamos a exponer ahora el otro 99% que, seguramente, olvidarán. Pero antes, permítanme comenzar la reflexión a la luz de los datos sobre la realidad de exclusión social en España que ha visibilizado el VI Informe FOESSA, aventura en la que he participado intensamente coordinándolo junto con Luis Ayala, Jaime Atienza, Ana Abril y Francisco Lorenzo, capitaneados por Víctor Renes. La segunda parte de esta introducción deseo que tenga la función de resumen del libro en su conjunto.

Vamos a comenzar ya la reflexión y lo hago siguiendo el vuelo de la golondrina que envió por los lugares de exclusión aquel príncipe que dándolo todo logró ser al final el Príncipe Feliz: "Querida golondrina –dijo el Príncipe–, me estás contando cosas maravillosas, pero más admirable que ninguna otra cosa es el sufrimiento de los seres humanos. No hay ningún misterio tan grande como la miseria. Vuela sobre la ciudad, pequeña golondrina, y cuéntame lo que veas en ella. (.) Hace mucho frío aquí –dijo–, pero me quedaré contigo por una noche y seré tu mensajera" (Wilde, 1888: p.410 y p.405).

2. Exclusión social y desarrollo

2.1. La misma pobreza, más de la mitad de España con una integración precaria y un 5,3% de exclusión extrema: el problema es el modelo de desarrollo social

El VI Informe FOESSA sobre exclusión y desarrollo social en España nos muestra que en el periodo de entresiglos 1995-2007, caracterizado por un extraordinario crecimiento económico y del empleo, no se ha reducido la pobreza, la exclusión extiende sus factores de riesgo y la exclusión extrema persiste sin apenas liberar a personas de dicha condición. Lo cual nos demuestra que sólo con empleo y crecimiento económico no se reduce la pobreza.

Recordemos que el umbral de pobreza en la actual coyuntura está establecido por el Instituto Nacional de Estadística y corresponde al 60% de los ingresos netos por persona año. Es decir, que es considerado pobre aquel que esté por debajo de unos ingresos netos de 6.895 euros al año. En cifras absolutas, hay ocho millones y medio de personas en España que sufren pobreza moderada y sobreviven con 574 euros mensuales. Esto supone el 19,7% de la población, tal como ha señalado Luis Ayala desde nuestro equipo FOESSA. Es el mismo porcentaje que hace quince años, pero el aumento de población hace que crezca el contingente. De esos ocho millones y medio, hay un millón y medio de personas que sufren pobreza severa, un porcentaje de la población que se ve obligado a sobrevivir con apenas 280 euros al mes. El porcentaje de personas en pobreza extrema sufre además una bajísima movilidad social, es decir, no logramos que los segmentos más empobrecidos superen su situación sino que, pese a los servicios sociales, están enquistados en ese nicho.

Entre los grupos más afectados por la pobreza, resaltan las personas mayores. Éstas encuentran que sus tasas de pobreza han dejado de reducirse, tal como era la tendencia en los años ochenta hasta el punto que estaba por debajo de la media de pobreza del conjunto –en dicha década la pobreza de los mayores descendió diez puntos porcentuales–. Por el contrario, en esta época ha seguido una tendencia ascendente hasta superar visiblemente la media, afectando esto de modo especialmente grave a las mujeres mayores. Como señala el equipo liderado por Luis Ayala, las mujeres mayores que viven solas sufren más la pobreza hasta llegar al punto que una de cada dos de estas mujeres en España están en pobreza.

También la infancia vuelve a la primera línea que sufre más la pobreza. Uno de cada cuatro niños en España es pobre. Es más probable encontrar dicha pobreza infantil asociada a familias monoparentales y numerosas. De nuevo la pobreza infantil retorna a sociedades que parecían haberla dejado muy atrás.

Las zonas rurales, las mujeres y, especialmente, los inmigrantes son otros tres perfiles que concentran mayor densidad de empobrecimiento que el conjunto del país.

Además del análisis de la pobreza, el VI Informe FOESSA ha presentado un Índice de Exclusión que nos permite dimensionar las proporciones de la misma en España. El grupo liderado por Miguel Laparra en FOESSA ha logrado dar proporción a la exclusión social en España combinando dimensiones económicas, ciudadanas y relacionales.

Un dato que nos hace darnos cuenta de la penetración que la exclusión tiene en nuestra sociedad es aquel que nos revela que un 52,4% de la población está afectado por un factor de exclusión que le hace estar en riesgo si empeora o si se asocia a otro factor de exclusión. Si estudiamos el índice de exclusión, vemos que un 47,6% de la sociedad española puede considerarse integrada: no sufre pobreza ni porta ningún factor de exclusión. Hay otro 35,3% de personas que están en unas condiciones de integración precaria, lo cual suponen ochocientos mil hogares. Hay un 17,2% de hogares que puede decirse con certeza que están en exclusión. Pero dentro de esa exclusión hay dos

situaciones según gravedad. Un 11,9% de la población sufre la exclusión pero establece ciertos modos de compensación. En el último escalón, hay un 5,3% que sufre procesos de exclusión extrema.

La exclusión y la pobreza afectan a la destrucción de capital social y simbólico, lo cual profundiza la espiral de exclusión. El Informe FOESSA que Cáritas Española presentó en 2008 dedica un capítulo al capital social y simbólico; es decir, a los vínculos y al significado. Presta atención con especial énfasis al asociacionismo de las personas pobres y la conclusión es que los pobres tienen menor capital social –tanto asociativo como relacional– y además su pobreza lo deteriora progresivamente. Los pobres se asocian un 17% menos que el resto de la población (pero posiblemente la tasa asociativa tiene más diferencias porque el porcentaje de los que no contestan a la pregunta sobre asociacionismo se dobla entre las personas pobres). La pobreza conduce a reducir el ocio social (el 45,4% de los pobres lo ha hecho), a dejar de salir con amigos (31% de los pobres), perder sus relaciones habituales (ocho veces más que el resto de la población) y abandonar asociaciones. Ante esto, los pobres que están afiliados activamente a asociaciones ven resistir mejor la calidad y frecuencia de sus relaciones sociales. Las asociaciones que más contribuyen a que los pobres no pierdan capital social son las religiosas y educativas, seguidas de las vecinales y deportivas.

El empobrecimiento, además, afecta a la calidad y frecuencia de la sociabilidad de los pobres con miembros de su hogar (el doble de pobres carece de dichas relaciones), con parientes (el triple entre los pobres carece de parientes), vecinos, amigos o compañeros de trabajo (el triple de pobres que los tiene no se relaciona con ellos). Además de hacerlas más infrecuentes, el empobrecimiento dificulta y empeora las relaciones, multiplica los conflictos en el hogar (seis veces más de pobres declaran que sus relaciones son más bien malas), con los parientes y hace menos felices las relaciones con amigos, vecinos o colegas de trabajo.

Si combinamos las dimensiones de pobreza y exclusión, podemos concluir que en España hay un 12,2% de hogares que estarían dentro de la categoría de pobreza integrada. Son personas socialmente normalizadas pero sin suficientes ingresos como para superar el umbral de pobreza. En segundo lugar nos encontramos a un 9,8% de hogares que no son pobres por su nivel de ingresos pero son personas excluidas al sufrir importantes factores de desintegración. Y, finalmente, hallamos a un 7,2% de hogares españoles que sufren cruzadamente tanto la pobreza como la exclusión. Y entre ellos, hay medio millón de hogares que sufren pobreza severa y exclusión, produciendo el peor rostro de la exclusión más extrema. El Informe FOESSA señala que más de la mitad de las familias gitanas se encuentra en esa condición de exclusión extrema.

Tras el primer tercio de los años noventa, España ha vivido una exultante etapa de crecimiento económico que ha truncado esta crisis económica, que, en realidad, es un fraude global. Sin embargo, una vez más se ha demostrado que la búsqueda del crecimiento económico no implica por sí mismo menor desigualdad social. Es más, **aque-**

llos que dicen que las políticas sociales contra la exclusión deberían reducirse a políticas para la creación de empleo yerran porque la continua creación de empleo –sin unas fuertes políticas de inclusión social, de las que carecemos– no ha aumentado la igualdad social.

En estos últimos quince años no sólo no hemos reducido la desigualdad sino que nos hemos distanciado más de los índices medios europeos. Mientras que en la Unión Europea de 25 países la renta media del 20% más pobre de la sociedad es 4,7 veces menor que la del resto, en España esa renta es 5,3 veces menos. La Comisión Europea atendiendo a datos de 2007, declaró a España el segundo país más pobre de Europa.

Sin duda, tiene que ver con que en este mismo último quinquenio los niveles de inversión en gasto social en España se hayan ido alejando nuevamente de la media europea. Lamentablemente sabemos, por propia experiencia, que, para mayor INRI**, precisamente en estos momentos de Fraude Económico Global, se quita más a los que menos tienen**. Coincidiendo con la aprobación de gigantescas fortunas de subsidios a los grandes financieros que nos han llevado a esta crisis, se cancelan programas de acompañamiento y ayuda a los que más van a sufrir ese fraude. En vez de empoderar de verdad a la gente, pone de nuevo nuestro destino en manos de quien nos ha traído acá.

2.2. La lucha contra la exclusión es la clave para la productividad y el desarrollo social

La actual crisis financiera deberíamos llamarla fraude financiero global. Fraude por todas las causas del mismo y fraude por las soluciones que le intentan dar, que no supone intervenir en las causas ni en las soluciones de fondo. No es un problema coyuntural creado por unos cuantos desaprensivos sino que es un problema estructural que nos habla de la no participación. Esta crisis –que se concreta en quiebras, crisis y fraudes para las vidas de miles de millones de personas concretas– es el rostro del neoliberalismo y el verdadero rostro sin máscara de quienes le han dado cobertura política e intelectual durante estas décadas de glaciación moral. La única solución estructural es una profundización de la democracia.

Cuando desde la Fundación FOESSA hemos vinculado en el Informe 2008 las categorías de exclusión social y desarrollo, no hemos asociado dos conceptos distintos sino que hemos querido expresar que en la clave principal del desarrollo está si se hace corresponsablemente o excluyentemente. Es una decisión primaria del modelo de desarrollo. El modelo dominante ha optado en gran parte por un despotismo humanitario según el cual unos conjuntos de élites dirigen a la sociedad hacia el máximo crecimiento económico posible con la cobertura moral de que finalmente la riqueza acabará desbordando y beneficiando a todos, incluidos los más pobres. Sin embargo, el actual

fraude global al que el neoliberalismo nos ha conducido, nos demuestra que lo único que garantiza un desarrollo sostenible es la constitución de una sociedad solidaria.

La exclusión social es el factor que más amenaza la sostenibilidad de nuestro modelo y el fraude financiero global que estamos sufriendo en estos años no hace sino ponerlo de manifiesto. El factor que más garantiza el desarrollo sostenible de un país es la cualificación participativa de sus recursos humanos y la densidad creativa de su sociedad civil. La actual crisis pone de manifiesto que la principal garantía de riqueza económica es contar con una sociedad civil –incluidas empresas– densa y creativa, y con sujetos sólidos, emprendedores, cualificados, comunitarios y socialmente responsables. Sólo esas sociedades densas y activas son capaces de resistir haciendo sacrificios en los momentos de crisis; organizar esfuerzos colectivos que movilicen realmente todas las fuerzas personales y sociales; innovar creativamente avanzando hacia mayores cotas de sabiduría y bienestar. Sólo una sociedad en la que los sujetos y comunidades sean consistentes y estén dotados de sentido para orientarse en un mundo progresivamente complejo e incierto estará preparada para ser económicamente productiva y competente.

Primero, lo más importante para la productividad y progreso económicos de un país es que el mayor porcentaje posible de ciudadanos sean personas emprendedoras, trabajadoras, innovadoras en sus desempeños, cualificadas, participativas. Cuanto más garanticemos que nadie va a quedar excluido de esos procesos, mayor nivel de cualificación participativa tendremos de los recursos humanos de una sociedad. Es importante garantizar que incluso quien está fuera de los procesos productivos por condiciones de edad, salud o vocación, pueda participar y contribuir al bien común. La mayor medida de confianza productiva de un país es que garantice que cualquier persona que sea excluida por cualquier razón va a contar con todo el apoyo social para recuperar su participación social; que nadie queda excluido en la ciudad.

Y segundo, una sociedad civil creativamente densa. La fuente de la productividad es la innovación organizativa y de los procesos: eso requiere una constante creatividad en las metodologías grupales y logísticas y también supone estar abiertos a revoluciones hermenéuticas que reinterpreten todos los procedimientos (lo cual depende de la mirada radical que las personas alcancen: de la cualificación o genialidad de los recursos humanos). Una sociedad es rica si cuenta con empresas, comunidades, familias y administraciones, creativas, activas, emprendedoras, inclusivas. Así pues, acabar con la exclusión social no es un asunto que se revolverá si lo permiten los márgenes de plusvalías resultantes sino que es la condición que está impidiendo un desarrollo mayor y sostenible. La exclusión social está en el origen de los problemas productivos, no entre las posibilidades según sus resultados.

La mejor infraestructura de una ciudad o una región es que disponga de una sociedad civil viva y participativa que aporte organizaciones emprendedoras, responsables e innovadoras y de recursos humanos morales y cualificados. La mejor dotación pública de una ciudad son sus *autopistas de participación*. Y el mejor indicador de confianza

económica de una región y una ciudad es que garanticen que nadie que sufra una quiebra personal va a quedar en la estacada sino que va a contar con el apoyo personal y social para salir adelante y poder seguir contribuyendo al bien común.

La potencia económica que crea riqueza sostenible es aquella que garantiza que hasta al último de la sociedad se le dan todas las oportunidades y apoyos para poner toda su potencialidad al servicio del bien común. Hemos celebrado recientemente en Madrid el aniversario del 2 de mayo y la experiencia nos ha demostrado una y otra vez –y de nuevo en esta ocasión de crisis– que las ciudades confiadas a los príncipes de la política o el mercado acaban siendo derrotadas y que sólo aquellas que tienen un pueblo unido y activo pueden garantizar el presente y ganar el futuro.

Sin embargo hay tendencias de recorte del gasto social precisamente en aquellos que menos causaron la crisis, que más la sufren y que durante más tiempo van a seguir sufriéndola. En estos momentos en que a la gente les quitan los programas de ayuda; en este momento en que sentimos la retirada de recursos y reconocimiento, podemos identificarnos "algo" con aquellos con los que trabajamos, los que ven rotos cada día y a fondo su proyecto vital. Podemos sentir mayor identificación y solidaridad con ellos. Y tenemos que aprender de los pobres: de su resistencia, de su resiliencia, de su esfuerzo por "buscarse la vida" y "buscar la vida". Necesitamos su esperanza y que sean ellos ahora los que nos ayuden a descubrir confianza. Son nuestros maestros. Sólo su espíritu nos puede sacar realmente de la crisis que vivimos: del fraude económico global y, sobre todo, de la crisis moral que nos llevó a él.

Esta crisis nos ha mostrado hasta qué punto el corazón moral de Occidente está enfermo. Sólo uniéndonos a la gente que más sufre lograremos aprender y buscar qué puede nacer de ese corazón roto. También nosotros tenemos algo del corazón roto y tenemos qué buscar en el fondo de la sabiduría de la pobreza. Tenemos la convicción de que si en esta crisis resolvemos darnos y unirnos más a los excluidos, veremos nacer una alternativa mejor que la que causó el roto.

2.3. Una reforma del modelo de intervención

La continuación de las tasas de pobreza moderada tras quince años de alto crecimiento y la persistencia de una pobreza extrema de la cual hay un colectivo que a lo largo de los años no logra salir, nos hablan de que el enfoque dominante de intervención tiene que cambiar cualitativamente. Básicamente, el giro consiste en una mirada más profunda sobre el fenómeno de la exclusión social. Es imprescindible una nueva concepción de las necesidades que haga prioritaria una intervención social más integral que ponga en el centro los procesos de empoderamiento de las personas y sus comunidades promoviendo la participación, la vinculación y las dimensiones del sentido o la conciencia. Por otra parte, es necesaria una más amplia comprensión de los activos

o poderes de las personas en exclusión y urge potenciar la centralidad del encuentro y la vinculación, promover la consistencia de la vida familiar, reinventar el vecinalismo y avivar el compromiso asociativo activo. Es clave poner en el centro de la intervención social la creación de capital social y capital simbólico, a la vez que invertimos esfuerzos en dar apoyo a las personas para su desarrollo personal, para que cobren fuerzas de resiliencia y puedan ver garantizados procesos educativos que les hagan personas emprendedoras, responsables, cooperativas y autónomas.

La exclusión es tan compleja como lo sea aquello que suponga el mayor drama de lo humano. La reflexión sobre la exclusión es tan compleja como lo sea la más vieja historia de la Biblia, la Odisea, Hamlet, Dostoievski o las fábulas de Saramago. La exclusión social toca en su mayor profundidad todo el drama de lo humano, de cada persona concreta implicada: la exclusión es el mayor desafío social a la condición humana. Por ejemplo, la más importante división que la Biblia reconoce entre los hombres es la de la exclusión. La exclusión es una realidad tan grave y universal que impacta en las dimensiones más profundas de cada persona violentándolas. La exclusión social es la violación de la alteridad. En consecuencia, luchar contra la exclusión social implica el trabajo desde lo más profundo de lo humano. Incluso cuando los problemas son sólo de rentas, hay toda una dimensión de autoestima dañada, de desactivación de los sujetos, de pérdida de confianza que es necesario restaurar. Trabajar con la exclusión y sus efectos requiere la reconstrucción de la comunidad y de parte del tejido más personal. Por ejemplo, con las personas sin hogar, supone recrear vínculos sociales, relatos, la autoestima, los hábitos más elementales que le permiten responsabilizarse de cuestiones de las que habían sido violentamente apartados por los procesos de exclusión. La inclusión social casi siempre exige la recreación de la comunidad, el sentido y las propias fuerzas. Por tanto, creo que entre las medidas más urgentes –además de garantizar la renta básica– está la reforma del modelo de intervención social para que incluya estas dimensiones. Lamentablemente, en la exclusión lo más barato es dar dinero. Y, siendo fundamental la renta para que podamos hacernos responsables de nuestro sostenimiento, es necesario un proceso más complejo de intervención porque el problema de la exclusión tiene un impacto más complejo en el drama humano, llegando a hacerte víctima de ti mismo y de los tuyos. Y además de una revisión profunda del método de intervención –que incluye la arquitectura del mismo, las relaciones entre los agentes y agencias que intervienen–, es necesario trabajar en pro de la reconciliación social. No son cuestiones aparte: necesitamos un modelo de intervención que incluya reflexivamente a los propios agentes de intervención social y a toda la sociedad en los procesos. No sólo en términos de donación y voluntariado, sino con prácticas que impliquen mayor participación propia y de los excluidos en procesos comunes y generando procesos que ayuden a la reconciliación social. Por eso creo que es mejor sostener que lo opuesto a la exclusión no es la inclusión sino la reconciliación. Hablar de inclusión social pone el acento en que el otro es el que está fuera y debe re-incluirse, mientras que

hablar de reconciliación social nos implica de otro modo a todos, habla de las causas y de las soluciones. Así pues, ¿cuáles son nuestros Planes de Reconciliación Social?

Los Servicios Sociales nos aportan algunos de los principales bienes y prestaciones que dan soportes para progresar en la compensación –¿reparación?–, la co-rresponsabilización y el empoderamiento. Pero debemos abrir otro gran espacio político en el ámbito de la participación y los derechos civiles. Es importante dónde se generan y organizan los procesos. Si lo hacemos en el ámbito de los servicios sociales o en el ámbito de la participación ciudadana. O si lo hacemos transversalmente con un plan de participación y reconciliación social en cada uno de los ámbitos de educación, salud, territorio, cultura, trabajo, etc. Por ejemplo, ¿tenemos un plan de Tercer Sector que promueva el asociacionismo y la participación ciudadana en cada una de las instituciones? No hablamos de cuestiones abstractas sino concretas: por ejemplo, una de las medidas más importantes para invertir parte de los procesos de exclusión es el asociacionismo. ¿Es un asunto de servicios sociales porque vamos a crear asociacionismo entre los pobres para los pobres o vamos a proponer a las personas pobres que participen en asociaciones con todos para todos? Si no queremos crear asociaciones-ghetto entonces parece que la medida supera a Servicios Sociales. La compensación da soportes pero no soluciones a cuestiones que implican la violación de la alteridad, el destrozo que supone el fracaso de las instituciones –educativas, familiares, empresariales, parroquiales, civiles, etc.– en el otro desde pequeñín hasta que es un adulto con una familia. Es necesario no sólo innovar los métodos de intervención haciéndolos avanzar hacia el Trabajo Social Narrativo sino ubicarlo en un distinto sector para poder crear una arquitectura pública diferente de los problemas.

Excede este libro apuntar los cambios que deberíamos intensificar en los planes de inclusión. Pero en primer lugar, diría que los planes de inclusión no deben ser una agenda de acción de la propia Administración sino que debería ser un intento de liderar una alianza de Administraciones, Tercer Sector y empresariado. Urge un compromiso real y más coordinado de los distintos departamentos y niveles –municipal, autonómico y nacional– de la Administración, pero todavía es más importante la concertación con el Tercer Sector y el empresariado apelando a su responsabilidad social corporativa. De ese modo, un plan de inclusión debería constituir una oportunidad para liderar una Alianza Pública por la Inclusión. Una de las reformas más importantes para lograr erradicar la pobreza procede de una nueva dinámica de esfera pública que potencie la mejora y movilización sólida y solidaria de las familias, asociaciones vecinales, centros educativos y de salud, entidades religiosas, pymes, voluntariado y sociedad civil en su conjunto. La situación de pobreza extrema de nuestra sociedad sólo verá un salto cualitativo tanto cuanto logremos un fortalecimiento de la sociedad civil y una reforma hacia una esfera pública participativa y responsabilizada.

A lo largo del libro fundamentaremos con detalle algunas vías de reforma del modelo de intervención social, que ahora sólo menciono con *titulares* resaltando lo prin-

cipal. Necesitamos implementar un trabajo social narrativo que aumente el capital simbólico (que incluye un conjunto se sentido formado por narraciones, conciencia, sabiduría popular, proyecto, disposiciones, educación, valores, creencias arraigadas, etc.); promover agentes de cambio social más reflexivos (especialmente promoviendo la renovación y soporte de los profesionales, la movilización cívica y fraternal de los voluntarios, la interculturalidad, la investigación y la heteroevaluación); incentivar la autogestión suscitando el cooperativismo y priorizando las cláusulas sociales que hacen que los servicios no produzcan lucro sino que multipliquen el capital social y simbólico de la propia sociedad civil; intensificar el capital social potenciando la solidaridad familiar y elevando las tasas de asociacionismo activo; abrir procesos de mediación y reconciliación social; fortalecer los derechos de inserción y los derechos de acompañamiento social; hacer una reforma cualitativa de la educación centrada en la solución del absentismo, el fracaso y la formación de las disposiciones personales (emprendimiento, cultura, comunicación y cooperación); superar el modelo conductista y de emergencia que corremos el riesgo de hacer dominante en las preocupaciones por la intervención, a favor de un modelo de desarrollo y empoderamiento. Favorecer los programas experimentales que nos abran nuevas vías prácticas que hasta ahora no se han promovido en todos estos ámbitos, será fundamental en los próximos años. Es a fin de cuenta una reforma humanista y cívica que pone la confianza en el empoderamiento de la sociedad civil y en la responsabilidad de las personas. Todo esto requiere una nueva mirada y un estudio más detallado pero no dudo que la crisis global que sufrimos crea una coyuntura en la que podemos ver con claridad que el problema real subyace en el disco duro del propio modelo de intervención y creación social.

2.4. El tipo de fenómeno que es la exclusión social

Cuando una época quiere hacer avanzar cualitativamente el horizonte moral de su civilización debe descubrir cuál es la mayor división, porque ahí están jugándose los cimientos más profundos de su tiempo. Los mayores avances se encuentran atravesando los conflictos más profundos de una época. La exclusión social es la mayor división de nuestra época y es dándole respuesta a esa cuestión como haremos mejorar más cualitativamente nuestra civilización. La exclusión social es la mayor encrucijada moral de la civilización y emplaza a todos a posicionarse en dicha contradicción. Como dejó escrito Hermann Cohen, "la pobreza es el sufrimiento universal del género humano".

La exclusión social no es un fenómeno cualquiera sino que por ser tan profunda y crucial, en cuanto la percibimos, nosotros mismos somos pensados en responsabilidad con ella. A la luz negra de la exclusión social, se descubren los espacios en blanco de la democracia. Pensar la exclusión no es una dedicación parcial sino que supone situarse

en el vértice de la Historia transformándonos los implicados. Así pues, todas nuestras estructuras personales y comunitarias –la propia relación en este momento entre ponente y audiencia, entre escritor y lector, así como el soporte de esta misma comunicación– son cuestionadas y verificadas al pensar la exclusión. Al pensar la exclusión, nos pensamos integralmente en su encrucijada.

La exclusión es reflexiva porque no se deja coger desde fuera sino que sólo se puede ver posicionándose respecto a ella. El encuentro con la exclusión nos sitúa biográfica e históricamente. Y en ese curso histórico, nos muestra cómo la exclusión social remite al Holocausto como la experiencia más brutal de exclusión, como la experiencia etimológica de lo que significa la exclusión. No es posible imaginar una clase más excluida que los judíos en el Holocausto, experiencia repetida en distintos grados y formas a lo largo de la historia. Pensar los orígenes del Holocausto nos descubre que el genocidio múltiple gestado en el corazón enfermo de Europa comenzó por la deportación y eliminación de los excluidos de su tiempo. Las legitimaciones de las políticas sociales punitivas y los métodos de intervención social basados en el concentracionismo aplicados a los marginados fueron generalizados y aplicados a opositores políticos, judíos, comunistas, socialistas, gitanos, homosexuales, cristianos, etc. Los marginados fueron los primeros en ocupar los campos de concentración porque ya a ellos mismos se les estaban aplicando dichos métodos previamente como métodos de reforma. Las propias listas de los servicios sociales y los servicios sanitarios fueron usados para la selección, localización y eliminación de miles de personas en la Europa nazi. Casi la mitad de los prisioneros de Buchenwald en 1938 eran personas con perfiles tradicionales de pobreza y marginación social. La exclusión es narrativa: no se debe ni pierde a categorías abstractas sino que remite una y otra vez a las personas y experiencias históricas. Es imprescindible repensar a fondo la exclusión a la luz de la memoria histórica –especialmente el Holocausto como sima moral de la humanidad– para, como dice el filósofo Miguel García-Baró, "comprometerse a que surja entre las ruinas espirituales de Occidente algo que de verdad sea nuevo y que no constituya otra vez el preludio, más o menos lejano, pero demasiado lógico, de otro Holocausto."

Lo primero es ver qué tipo de fenómeno es la exclusión. No es un fenómeno cualquiera sino que su crucialidad moral e histórica lo hace especial. Aunque siempre tenemos prisa por llegar a conocer el dato concreto y las soluciones, quizás tenemos que perder las prisas para poder ganar nuestro tiempo, así que vamos a sentarnos a mirar detenidamente lo que significa la exclusión. Sólo así sabremos qué tenemos que medir, qué esperar y qué hacer.

Al mirar la exclusión social ya hemos visto que es un fenómeno reflexivo, una categoría que es explicativa pero también es ética, nos exige un posicionamiento causal y moral. Lo segundo que surge al ver la exclusión social es que es un acontecimiento, no es una estructura estática. Que la exclusión social sea considerada un acontecimiento nos convierte a todos en participantes, en contemporáneos de sus causas; ante la exclusión social no hay ausentes ni espectadores. La exclusión no es un barco hundido en

el pasado en el que navegaban los náufragos sino un balón lleno de aire que busca salir del agua y que sólo con el concurso de muchas manos se logra mantener en el fondo. La exclusión nos pone a todos en nuestro lugar. La exclusión social es el verdadero mapa político de nuestro mundo, en el que todos tenemos una dirección. La exclusión es topológica: tiene un lugar y tiempo que imanta todo el mapa de la sociedad otorgándonos valencias y vectores de implicación.

La exclusión es un acontecimiento reflexivo que, al implicarnos moral y causalmente, nos deja mudos como juez y parte. Esa mudez irrumpe haciendo callar los monólogos de nuestro orden social y abriendo posibilidades de una nueva razón de inclusión. Una razón que no es abstracta sino que es una razón narrativa: que implica todas las racionalidades, que nos refiere a las vivencias de las personas y comunidades concretas. La exclusión es un fenómeno narrativo y narrar es pensar implicándose para y con el otro.

La exclusión requiere una intervención hecha desde el sentido y para el sentido. Sin solidaridad de sentido no hay sentido de solidaridad. Ese carácter narrativo obliga a acercarse desde la escala humana, a pie, desde la calle, cara a cara, apreciando la vida del otro con todo su relieve y potencialidad. Ese acercarse al otro es la clave de todo lo que significa la exclusión. La exclusión es, en su estructura más básica, la violación de la alteridad, causada por el ensimismamiento; se produce, como apunta Emmanuel Lévinas, cuando la acción hacia el otro está ensimismada, "el momento en que es soberbia, en que es imperialista, en que se dispone del otro como de un objeto". La exclusión es una vivencia que pasa por varias secuencias: violencia contra la alteridad, desaparición del otro, implicación personal, negativación de las víctimas y su institucionalización. Y la exclusión termina cuando se produce un nuevo encuentro con el otro que llama a nuestra responsabilidad. Como describe John Boyle en El niño con el pijama a rayas, cuando relata el encuentro del hijo del director del campo de concentración con el niño judío, "El punto que se convirtió en una manchita que se convirtió en un borrón que se convirtió en una figura que se convirtió en un niño": el otro va pasando de número estadístico a rostro concreto al que se une tu historia vocacionalmente, respondiendo con la propia vida a él.

Superar la exclusión requiere grandes reformas macroestructurales pero todas ellas son resultado de decisiones personales de quienes, con mayor o menor poder, se han desrresponsabilizado de los otros sin intención consciente o con la intención de explotarles. Generar bases de inclusión supone una nueva cultura de alteridad que implique el reconocimiento singular de los otros, poner a la persona concreta en el centro organizador de los procesos de intervención social. Se trata de pasar de lo que Primo Levi llamaba el *nosismo* a la responsabilidad. La alteridad nos conduce a la alternativa; el comienzo de toda alternativa es un encuentro de alteridad con quien descubrimos que ha sido nuestra víctima. Las políticas de alteridad comienzan en la comunión con los excluidos y apuntan a la reconciliación social; una reconciliación

social que supone memoria, reparación y una alternativa que garantice que no se vuelva a repetir.

2.5. La exclusión es la desresponsabilización que desempodera la presencia de las personas y comunidades

Si la exclusión es el mayor mal de nuestro tiempo, entonces tiene que estar incidiendo en lo más hondamente humano. La exclusión social no es un concepto que hayamos construido con el fin de dar cabida a los numerosos factores que parecen que van sumándose a la pobreza. La exclusión no es un sumatorio de variables. La exclusión no es una categoría multifactorial sino que es una dinámica unitaria de desrresponsabilización de grandes grupos de la población, que se articula a través de la modificación perversa de todas las estructuras sociales. Es una dinámica unitaria que opera y se filtra a través de todas las estructuras sociales. No es la pobreza económica afectando a otras dimensiones sino que la exclusión es un proceso troncal que utiliza todos los mecanismos sociales existentes. No hay una primacía causal de lo económico en la exclusión sino que la exclusión está en el núcleo del modelo social y da forma a todas las dimensiones de la vida social y personal.

Si el problema era hacer un sumatorio multivariable no era necesario una conceptualización tan radical como la que hemos visto que supone la exclusión social. La exclusión social aparece precisamente como un modo de expresar esa troncalidad y carácter sistemático del proceso. No se trata de sumar dimensiones sino de una nueva estructura que opera desde el fondo reorganizando perversamente todas las estructuras. La exclusión social es la más poderosa dinámica de estratificación social de nuestro tiempo.

Las principales líneas de lucha contra la exclusión se dirigen a la mejora de las rentas, de las prestaciones sociales, del compromiso fiscal con la inclusión… Pero también señalan a insuficiencias en nuestro modelo de trabajo social, entendido en términos generales. El problema reside en la mirada a las personas que sufren la exclusión social. Es necesario que sea una mirada que comprenda de forma más amplia e integral sus necesidades y sus potencialidades.

En primer lugar, es preciso superar la concepción maslowiana de las necesidades divididas estancamente entre materiales y expresivas y jerarquizadas piramidalmente. Las necesidades no se relacionan jerárquicamente entre ellas sino reticularmente: todas se presentan juntas a la vez en cada momento humano. Son principalmente cuatro las necesidades: estar, hacer, tener y ser. La necesidad de estar es la de la presencia, la de aquello que garantiza la presencia de un sujeto. Incluye el hecho de que el cuerpo siga funcionando y que disponga de lo que tiene que incorporar para ese funcionamiento (comida, agua, techo, temperatura, ropa, etc.), pero también que incorpore aquello y

aquellos sin los cuales no "se encuentra", aquello que va ligado a sí mismo como "los suyos" y "lo suyo". El estar implica también tener un nombre propio, la necesidad de ser llamado singularmente, de ser único.

La necesidad de hacer significa la importancia de que la persona y las comunidades sean partícipes, que tengan libertad de acción. Implicaría la necesidad de todo aquello que hacemos y no nos damos cuenta porque es una rutina: la necesidad de hacer no es sólo hacer consciente y voluntariamente sino que supone aquellas rutinas que se dan por supuesto en nuestra vida, que hacemos inconscientemente y que sin embargo la sostienen. Cuando desaparecen dichas rutinas es cuando realmente nos damos cuenta de todo lo que tenemos que hacer que antes nos sustentaba sin darnos cuenta. La necesidad de hacer también significa trabajar, arreglar, la continua relación con el mundo transformándolo, manteniéndolo. Y hacer también es obrar en el sentido del lenguaje de hechos, lo que comunicamos por nuestro hacer; la necesidad de obrar es la necesidad de expresarnos por las obras, lo que las obras dicen sin palabras.

La necesidad de tener incluye tener vínculos, tener derechos, tener bienes. La necesidad de tener implica tener y que te tengan. Muy distinta del poseer, supone cuidar, multiplicar los vínculos, las responsabilidades, los bienes y dones, y supone también fundar, recordar y esperar, establecer comunidades de memoria.

Finalmente, la necesidad de ser quiere decir que necesitamos descubrir el sentido de las cosas y del mundo, y de nosotros mismos en la Historia. Implica la identidad, pero también la vocación, la misión, la razón. Hay una primera necesidad de ser que es la de ubicar, la de saber dónde estás en todos los sentidos –histórico, geográfico, emocional, social, etc.–, formar estancias de sentido. Una segunda es la de relatar: la necesidad de significar las cosas, los hechos, las historias. La tercera necesidad de ser es la de participar, unirse a los otros, formar parte de los otros, de una historia y progreso común.

Las doce necesidades: seguir, incorporar, nombrar, sustentar, trabajar, obrar, cuidar, multiplicar, fundar, ubicar, relatar y participar. No se van logrando poco a poco si no que se dan todas a la vez. Cuando damos algo a alguien estamos conjugando de algún modo todas ellas, las doce figuras de necesidad ponen su huella en lo que das. Sólo tendremos una idea integral de la *salud* social cuando comprendamos la complejidad de las necesidades que viola la exclusión. Esto debería hacernos revisar nuestra idea de lo socialmente mínimo o básico (renta mínima, renta básica) y lo que debe estar incluido dentro de la categoría de "ayuda humanitaria". Debería elevar los estándares de ayuda mínima. Nos debería ayudar también a planificar y a evaluar preguntándonos si estamos atendiendo a todos esos aspectos. Por ejemplo: con este centro de día, ¿estamos ayudando a que la gente satisfaga su necesidad de relatar o de cuidar?

Para satisfacerlas, cuando ayudamos a alguien que está en exclusión, vulnerabilidad o minusvalía, buscamos que el otro se active a través de todos los poderes que cada persona tiene: sus bienes, sus vínculos, sus derechos, sus relatos y sus propias fuerzas. Especialmente necesitamos integrar más la activación de los vínculos, de los relatos

(para salir de la pobreza primero hay que imaginarse fuera de ella) y de las propias fuerzas –salud, ánimo, personalidad– que producen resistencia y resiliencia.

La exclusión social es el mayor sufrimiento del género humano, decía Hermann Cohen. Y, por tanto, deja perpleja a toda nuestra razón pública. Está continuamente dejándonos sin palabras que exista un sufrimiento tal causado por nuestro propio modelo de desarrollo en el que ponemos tanto esfuerzo, interés e, incluso, esperanza. Al dejarnos mudos, la exclusión es, en parte, algo innombrable, como lo es el Holocausto. Hay una parte de la exclusión que hace que nos callemos y huye de toda clasificación. Por eso vamos detrás de la exclusión y, sobre todo de las personas que la sufren, usando diversos nombres, ninguno de los cuales nos deja tranquilos, todos nos parecen en el fondo irrespetuosos: usuarios, excluidos, pobres, marginados… Hablamos eufemísticamente en las organizaciones de "las personas" o "los destinatarios". Pero sabemos que en el fondo nosotros mismos somos también reflexivamente destinatarios de nuestros programas de intervención social. Así pues, la exclusión social visibiliza intensamente el carácter retórico o insuficiente de nuestras palabras. La exclusión quema especialmente a quienes usan lengua de madera. Pero no tenemos más remedio que nombrar. Intentando con respeto no "usar nombres en vano". Procurando no abstraer sino hablar como persona concreta sobre personas que tienen vidas singulares y únicas que fácilmente se olvidan entre categorías demasiado abstractas como perfiles, clases, etc.

Dicho esto –que constituye también una especial característica del fenómeno de la exclusión: cuando el acontecimiento quema la palabra cada vez que es pronunciado, cuando el acontecimiento nos conduce al silencio original del que es posible que salga todo–, el empoderamiento es un potente concepto que pone en el centro de los procesos la progresiva responsabilización del sujeto respecto a sí mismo, a lo suyo y los suyos, a sus decisiones, los otros, la comunidad y el mundo en general. La responsabilización es, posiblemente, un concepto más potente que empoderamiento, pero empoderamiento le da un carácter político, público, que cuando hablamos de responsabilización queda más oculto. Por otra parte, queremos evitar que cuando hablamos de responsabilizar se piense en que hacemos al otro responsable –o culpable– de su situación de exclusión. Empoderar significa ayudar a que el otro pueda asumir –se le deje, en muchos casos– su vida y su participación en la comunidad. El empoderamiento pone el foco sobre la persona y su responsabilidad. Y enfoca también los procesos que desempoderan, que desrresponsabilizan a las personas y se desrresponsabilizan de ellas.

2.6. La principal estrategia pública de empoderamiento es el fortalecimiento del Tercer Sector

El Tercer Sector es la nueva configuración política de una antigua realidad que ha ido presentándose en la historia bajo distintos nombres: comunidad, pueblo, socie-

dad civil, ciudadanía, etc. Esos nombres han albergado multitud de iniciativas que han tenido como centro la persona en toda su singularidad, la libertad, la solidaridad y la sabiduría popular. En ese curso histórico, ¿cuál es la novedad que hoy nos propone hablar de Tercer Sector?

Como cualquier concepto que logra éxito, el Tercer Sector es comprendido de formas distintas y no siempre conciliables. Es usual que Tercer Sector se emplee para conjuntar a toda una serie de instituciones que no son Administración ni son Mercado. A veces se incluyen las comunidades primarias como la familia, las pandillas o el vecindario y otras veces se considera que ese sería otro sector llamado grupo primario, mundo de vida o comunidad privada. En otras ocasiones se entiende el Tercer Sector no como un tipo de institución sino como un tipo de actividad: son las actividades de carácter social, de utilidad pública. Todas las instituciones privadas que innegablemente tienen como fin el interés público estarían integradas. Las controversias alrededor del Tercer Sector son abundantes. A unos les parece que es una vuelta a un cierto corporatismo que legitima la coexistencia del mercado y el Estado. Otros piensan que es un término poco significativo, sin sustancia y que algo tan importante no puede ser puesto bajo un mero número, el tercero, reconociéndole prioridad al primer y segundo sector –Estado y mercado–. Para otros, la idea de Tercer Sector no resuelve bien la relación con el mundo económico ya que existe Tercer Sector que realiza actividades económicas pero no es homologable a las empresas lucrativas. En el extremo, hay quien piensa que el Tercer Sector es un modo de institución de lo social que lo hace neoliberalizable. En el otro, hay quien entiende que el Tercer Sector tiene un exceso de arrogancia al querer monopolizar la utilidad pública y que es invasivo respecto a las funciones de la Administración y el mercado.

A nuestro entender, el problema está en cómo comprendemos ese término de "Tercer". No creemos que sea meramente la numeración en un orden de importancia de sectores porque entonces tendrían razón muchos de sus críticos. Creemos que ese "tercer" no habla de los contenidos de ese sector sino del tipo de relación que quiere establecer. El Tercer Sector "tercia" entre las personas y todo tipo de institución, creando espacios en los que se comunitarizan los vínculos creando modos económicos, políticos, culturales, etc.

Cómo se genera el Tercer Sector

La persona cuenta con cinco activos de empoderamiento: sus fuerzas –el ánimo y la salud–, los bienes, los derechos, los relatos y los vínculos. Los vínculos se activan creando comunidad con otros –comunitarizando–. Pero esa lógica de comunitarización no sólo se puede aplicar al activo de los vínculos –con el que está primariamente

relacionada– sino también a los otros activos. De modo que se pueden comunitarizar los bienes y a eso generalmente le llamamos donaciones. Por ejemplo, existen muchos servicios realizados en régimen de donación como es el cuidado de los familiares o las labores domésticas. También existen bienes que son comunitarizados porque son regalados a personas o se da dinero a determinadas iniciativas. En ocasiones un bien no es sólo mercantilizado o sólo comunitarizado sino que parte del bien es mercantilizado y parte del bien es una donación, como cuando pagamos un sobreprecio con fines solidarios por algún producto.

También puede haber una comunitarización de los derechos: derechos que unas personas establecen privadamente en relación a otras constituyendo un régimen estable de derechos y deberes, lo cual llamamos generalmente asociaciones. No nos referimos al estrecho concepto legal de asociación sino a la amplia comprensión que incluye muchos tipos de instituciones. En el fondo, las fundaciones, los movimientos, las cooperativas, etc. son distintos modos de asociación.

Cuando los relatos son comunitarizados se constituyen tradiciones: relatos que son portados por una comunidad a lo largo del tiempo. Las tradiciones no suelen formarse alrededor de un único relato –aunque sí hay un relato nuclear– sino que son un sistema complejo de relatos.

Y así como los distintos activos sociales distintos al vínculo es posible conjugarlos comunitariamente. También los vínculos es posible conjugarlos desde otras lógicas. ¿Cuáles son esas lógicas? Los bienes se comercializan, los derechos se politizan y los relatos se narran. ¿Qué ocurre cuando mercantilizamos los vínculos? Dan lugar a las cooperativas, las redes de comercio justo o las empresas sociales. Son asociaciones dominadas por el sentido de comunidad que producen bienes que intercambian lucrativamente en el mercado. Lo sustancial no es el intercambio lucrativo o no sino que las plusvalías son retribuidas (a los proveedores), distribuidas (a los trabajadores y propietarios) y aplicadas (a los compradores) según un principio de solidaridad que intensifica los vínculos y empodera a los participantes.

Los derechos tienen como lógica primaria la politización. La politización tiende a la creación de un sistema legal y su forma institucional suele ser el Estado en los distintos modos históricos en que se ha conformado. Cuando los vínculos son politizados se producen afiliaciones que uno establece con todo tipo de entidades incluido el Estado al que voluntariamente se propone pertenecer. Las afiliaciones no sólo se refieren a las asociaciones sino que uno se puede afiliar libremente a muchos tipos de iniciativas dentro de otras instituciones. Por ejemplo, si existe un libre espacio para la creación de consejos de trabajadores en una empresa, la afiliación a dicha actividad es una actividad comunitaria. Cuando los vínculos se entienden bajo la óptica de la politización, se tienden a conceptualizar como vínculos de ciudadanía, derechos y responsabilidades que uno tiene con la sociedad política y que van más allá de lo estrictamente legal. La participación ciudadana es un modo de afiliación a iniciativas propuestas.

Eran cinco los activos: vínculos, bienes, derechos, fuerzas y relatos. Las fuerzas recordemos que hacía alusión a las propias fuerzas del individuo. Las fuerzas pueden ser físicas –la salud– o anímicas o caracterológicas –las disposiciones de la persona, su ánimo en un sentido amplio–. Cuando alguien carece de fuerzas suele estar enfermo o desanimado. ¿Cómo se actualizan esas fuerzas? Por la resiliencia. Resiliencia es una idea que procede de la física: es la propiedad que un material tiene para recobrar una forma tras ser sometido a un trauma. Se aplica también a las personas y comunidades: cuando una persona sufre un duro revés, la resiliencia hace mención a sus fuerzas para recuperarse. Se puede entender también en términos de salud: la resiliencia refiere a las fuerzas para sanar tras la enfermedad. La lógica primaria que actualiza nuestras fuerzas es la resiliencia. Nos vemos obligados a emplearla con una palabra complicada –resilienciar– para poder hacerla actuar como lógica. La resilienciación de los vínculos se refiere a algo que hace que los vínculos sean impulsados desde dentro del sujeto, que el vínculo sea buscado por la persona. La institución que más se parece a ese movimiento es el voluntariado. El voluntariado es la voluntad de establecer vínculos donde es improbable.

Finalmente, también los relatos tienen su lógica: narrar. Narrar es pronunciar socialmente un relato, es comunicarlo. La narración incluye el relato, los actores que lo comunican y escuchan y todos los procesos que lo rodean. Cuando narramos los vínculos, se tienden alianzas. El discurso del vínculo nos habla de las alianzas entre personas y comunidades.

¿Y qué se produce cuando comunitarizamos los propios vínculos? Se producen solidaridades, que incluyen desde la familia hasta las relaciones de amistad o las simpatías. Hay muchos tipos distintos de solidaridades. Sin duda, la relación entre padres e hijos es una. También entre novios o las existentes entre colegas de trabajo.

Seguramente este apartado haya resultado confuso y complejo para el lector. Pero creemos que precisamente el Tercer Sector necesita de una justificación en el fondo de los fenómenos que lo sostienen. El Tercer Sector es un campo social que surge de la actualización –política, económica, social, cultural y personal– de los vínculos sociales. Por tanto, el Tercer Sector es sobre todo una lógica de crear lo social, como dice Rafael Aliena, de instituir lo social, de crear sociedad (y, por tanto, de crear bienes, derechos, vínculos, fuerzas y narraciones). Conjuntando todo lo anterior, ¿qué sería el Tercer Sector? El Tercer Sector es el campo social resultado de la comunitarización de los vínculos, los bienes, los derechos, las fuerzas y los relatos y la comercialización, politización, resiliencia y narración de los vínculos. Es decir, el Tercer Sector es un campo social formado por donaciones, asociaciones, tradiciones, cooperativas, afiliaciones, voluntariado, alianzas y solidaridades. El cuadro siguiente nos permite clasificar las distintas categorías.

EL TERCER SECTOR					
Activo raíz		**Bienes**	**Derechos**	**Vínculos**	**Relatos**
Campos sociales		**Economía**	**Política**	**Tercer Sector**	**Imaginario**
Actualizador	**Comunitarización**	Donaciones	Asociaciones	Solidaridades	Tradiciones
	Comercialización			Cooperativas	
	Politización			Afiliaciones	
	Resilienciación			Voluntariado	
	Narración			Alianza	

El Tercer Sector como metodología organizativa

¿Cuál es la consecuencia de la anterior concepción de Tercer Sector? Pues que el Tercer Sector no es un tipo de institución sino más bien una metodología para crear sociedad. El Tercer Sector no se limita a un tipo de organización determinada ni es el resto de organizaciones que no son mercado ni Administración. No, Tercer Sector es todo tipo de campo social abierto en cualquier tipo de institución siempre que sea con la lógica de la comunitarización o por la creación de vínculo. Un ejemplo. Una acción perteneciente al Tercer Sector es, por ejemplo, cuando en una Administración se invita a ciudadanos a un grupo de trabajo para consultarles distintos aspectos. O cuando en una empresa hay un grupo que se junta libremente para pensar formas mejores de hacer su trabajo.

Creo que gana mayor potencia pensar que el Tercer Sector no es un tipo de entidad sino una metodología organizativa de lo público. Lo clave del Tercer Sector no es que sea un tercer tipo de entidad (porque fácilmente podrían ser cinco o seis sectores si diferenciamos familia y sociabilidad, Administración o entidades con un estatuto especial como partidos, sindicatos o algunos colegios profesionales) sino que triangula la arquitectura de agencias públicas terciando para establecer una lógica ciudadana de participación, solidaridad y sentido en cada una de las organizaciones públicas. El Tercer Sector no fragua solamente en la articulación de entidades de sociedad civil sino en la generación de órganos y dinámicas participativas de carácter ciudadano en el seno de cada una de las instituciones de la vida pública –Administración, gobierno, medios de comunicación, empresas, organismos internacionales, etc.–.

Lo sustancial del Tercer Sector es que en cualquier institución abre un campo que tercia entre las personas, los otros y la propia institución. Así pues, cuando se habla de Tercer Sector, en realidad hablamos no del tercero en llegar. Ese "tercer" del Tercer Sector no habla de ese sector sino de que triangula todo el espacio público: su aparición obliga a triangular todas las instituciones abriendo un campo de solidaridad y libertad en su interior.

El Tercer Sector no es un tipo de entidades sino una lógica institucionalizada transversalmente por muchos tipos de instituciones: aquella que hace que existan dinámicas de libre participación ciudadana en distintas entidades o enclaves. El Tercer Sector no está definido por el tipo de entidad o su titular de gestión (Administración, ciudadanía, etc.) sino que puede ser Tercer Sector, por ejemplo, el comité de empresa de una organización económica. Y también lo es el consejo social de una universidad. O un grupo de estudios montado desde principios de voluntariedad en una institución.

Si entendemos el Tercer Sector como metodología organizativa más que como un tipo de organización, los procesos de Tercer Sector no se deberían reducir a la interlocución entre Administración y organizaciones sociales, sino que deberíamos transformar la Administración hacia modelos de mayor participación. El Tercer Sector es una vía que culmina en la democracia participativa y deliberativa.

Esto tiene dos consecuencias directas. En primer lugar, el desarrollo del Tercer Sector no consiste únicamente –ni principalmente– en la creación de asociaciones o cooperativas sino en la apertura de espacios de participación y solidaridad en todo tipo de instituciones. El Tercer Sector no es una reformulación de la sociedad civil sino que es la reforma de todas las instituciones desde las lógicas de sociedad civil y comunidad.

En segundo lugar, las instituciones de Tercer Sector no se limitan a una única lógica (comunitarización) o a un único activo (el vínculo) sino que tienen competencias en otras lógicas y activos. Así, el desarrollo del Tercer Sector debe preguntarse: ¿cómo extender la economía del don, la comunión de bienes? ¿Cómo compartir tradiciones? ¿Cómo fomentar el voluntariado? ¿Cómo multiplicar las afiliaciones? ¿Cómo crear narraciones de alianza entre la gente? Respecto a esto último, digamos que el Tercer Sector es una dinámica de sentido. El Tercer Sector no crea y comunica "contenidos" de sentido solamente cuando reivindica sino que donde principalmente comunica es en su forma de hacer. La propia actividad del tercer Sector es un lenguaje de hechos más potente que la propia y necesaria reivindicación. Así pues, las cosas que hace el Tercer Sector crean símbolos, ideas, valores, creencias, sentimientos, praxis con un sentido que penetra donde no llegan las manidas palabras. Todo un programa de desarrollo para cualquier iniciativa que quiera expandir el Tercer Sector.

Quiero acentuar la cuestión de la economía. Estoy seguro que el principal hueco del Tercer Sector es su ausencia de lo económico. Haberse reducido a lo "social", a lo cultural o a lo político, haciendo dejación de las donaciones y las cooperativas como modo de crear economía, ha llevado a una enorme pérdida de su potencialidad. Quizás el principal reto de los próximos años –si no queremos ver fracasar el movimiento unido alrededor de la idea de Tercer Sector– está en comunitarizar los bienes y comercializar los vínculos: en multiplicar el cooperativismo, el mutualismo y la economía del don –tal como es presentada, por ejemplo, por los grupos intelectuales maussianos (consultar, por ejemplo, la web www.jornaldomauss.org)–.

Cada época tiene una división histórica a la que tiene que responder con avances cualitativos. Nuestra división histórica –el mayor problema actual de la humanidad– es la exclusión social. Y cada época constituye frente a su mayor división distintos proyectos históricos. Y esos proyectos históricos necesitan de un sujeto histórico que los impulsen. En otros tiempos, el sujeto histórico se ha pensado que eran la burguesía, los obreros, los jóvenes, las mujeres o los pobres, un tipo de papel social o un perfil de persona. Hoy en día hemos comprendido que el sujeto histórico no lo constituye las relaciones generales con un tipo especial de individuo sino un tipo de relación especial entre cualquier individuo. Sostenemos que el Tercer Sector es ese tipo de relación que más empuja la solución a la mayor división histórica de nuestra época: la exclusión social. No anula ni invade otros sectores pero creemos que es la mejor vía para reformarlos y vigorizarlos. Es decir, que la mejor forma de reformar y vigorizar la Administración es fomentar la participación ciudadana, la política deliberativa. Y es también el mejor modo de desarrollar empresas más eficaces y sostenibles: fomentando la espontaneidad de grupos y procesos de innovación, la libre iniciativa de los trabajadores para proponer y autogestionar mejoras de la productividad; desarrollando el carácter emprendedor, la responsabilidad social de la empresa, la cooperación con otras instituciones, asegurando la sostenibilidad de las empresas, la calidad de los recursos humanos, etc.

Es decir, que el Tercer Sector es una metodología para crear Sujeto Histórico. Ése es el reto: no crear munditos para los pobres sino recrear el mundo para que todos podamos ser.

Primera Parte:

Vivencia de la exclusión

1

Qué tipo de fenómeno es la exclusión social

Perder la prisa para ganar el tiempo

El príncipe feliz de Oscar Wilde envía a la golondrina a que le cuente cuáles son los sufrimientos de los pobres de la ciudad encomendándole: "No hay ningún misterio tan grande como la miseria". La única forma de poder luchar contra la exclusión es comprender internamente –con la cabeza y el corazón– lo que realmente es y significa. Pero son tales los problemas –casa, comida, salud, escuela, depresión– que nos urgen a actuar, que raramente nos paramos a pensar qué es y por qué nos interpela tan hondamente la exclusión. Me recuerda una historia a propósito de las urgencias que me contó en una comida un padre javeriano que había estado de misionero casi toda su vida en África.

Me contó un misionero javeriano que en una de esas largas jornadas africanas que le llevaban a recorrer enormes distancias de un pueblo a otro, faltaba un rato para que anocheciera y decidió aprovechar para visitar una última aldea. Llegó a la entrada del pueblo y aparcó el todoterreno ante la mirada antenta de un hombre anciano que, apoyado en una tapia, le vio pasar. Entonces, le llamó haciéndole una seña con la mano. –Chss, chss–, chisqueó el anciano. –¿Diga, buen hombre?–. El anciano no le dijo nada sino que solamente dio dos golpecitos en la arena a su lado indicando que se sentara. Intrigado, el padre javeriano se sentó pensando que aquel hombre querría algo de él. Que quizás tuviese alguna inquietud interior que necesitase comunicar. Incluso puede que pretendiera confesión. Los minutos pasaban y el anciano no dejaba de mirar al frente oteando el horizonte. El misionero se comenzó a poner nervioso. El anciano giró su cabeza, le miró alos ojos, sonrió sin decir nada y volvió a mirar al frente.

Al misionero le pasaba por la cabeza todo lo que quería hacer en el pueblo antes de que el Sol se ocultara del todo y no pudo menos que reprochar en silencio al anciano que no pudiera estar atendiendo a toda la gente que quería visitar. Tenía que hablar con dos catequistas, con el pastoralista del pueblo que animaba la comunidad y quería visitar a una familia con la que había comido hacía unas semanas. El anciano seguía sin decir palabra. –Pues aquí estamos– pensó el misionero –sentados en una mísera tapia sin decirnos nada, y el Sol está cayendo ya, con todo lo que tengo que hacer. ¿Y este hombre que querrá de mí? Piensa, piensa, necesita de mí algo que quizás no se atreve a decirme, ¿qué será?–, y así, con esos pensamientos, sufría el apuro de que el anochecer ya estaba viniendo y que no le iba a dar tiempo a hacer todo lo que tenía planeado. El

anciano seguía extasiado con la vista clavada al horizonte. –Quizás está enfermo. ¡O quizás es paralítico y no puede levantarse! ¡No habrá pensado que pueda hacer yo un milagro!–. Definitivamente, el misionero llegó a la conclusión de que no podría hacer nada, que ese hombre le iba a tener allí esclavizado indefinidamente sin razón ninguna o la más excéntrica que uno se pueda imaginar, así que se relajó. Vio su todoterreno y se dio cuenta de que las ruedas estaban ya demasiado desgastadas. Miró su propia mano y se dio cuenyta de que temblaba. Vio al anciano y se dio cuenta por primera vez de su rostro. Hasta entonces solamente había visto un anciano. Pero entonces, a tan sólo un palmo de él, pudo ver sus profundas arrugas, el temblor del brillo de sus ojos, su enigmática y calmada sonrisa, la paz de sus manos y la fuerza de sus brazos cruzados sobre sus rodillas. Y vio al horizonte y se dio cuenta por primera vez en muchos meses de la sabana africana revolucionada por el ocaso, con todas las aves recogiéndose y las fieras despertándose, con un enorme disco solar pintando de colores innombrables el enorme cielo y las acacias y baobabs abriendo sus copas. Finalmente el Sol se ocultó y la noche violeta lo cubrió todo. El anciano suspiró, miró al misionero y le dijo con suma humildad: –padre, si no paras nunca podrás mirar–.

Siempre que recuerdo esta historia me pasa algo parecido a lo sentido por el misionero: ahora mismo que estoy escribiendo, me parece de tal sencillez que me digo "con lo que tengo que hacer y yo aquí con esta historia". Cuando la cuento en alguna conferencia o clase, me digo a mí mismo: "Con todo lo que tengo que contar y pierdo cinco minutos en narrar esta historia." Pero al instante me doy cuenta de la tremenda eficacia de esta sencilla historia africana y de la enorme verdad que esconde. Como el anciano en la tapia, la historia nos reta al silencio, a *perder la prisa para ganar el tiempo* y nos hace darnos cuenta de que la urgencia de la acción nos impide la conciencia de la realidad. Esta creo que es la lección del anciano: el misionero llegó apresurado, aparcó como pudo y pasó al lado del anciano sin casi mirarle, simplemente clasificándole como "anciano". El anciano se dio cuenta de algo que Ignacio de Loyola diría con estas palabras: ¿de qué te sirve ganar el mundo si pierdes tu alma? O, dicho de forma más dura y aplicada a nuestro tema: ¿de qué te sirve aprovisionar tantas vidas si ignoras sus rostros? ¿a quién sirve aprovisionar tantas acciones si ignoras sus vidas?

En esta obra queremos parar sentados junto al lector y contemplar las cosas mismas, mirar a fondo la exclusión en los rostros y vidas de la gente. No queremos apresurarnos a las medidas concretas sino aprovechar esta oportunidad y mirar profundamente lo que la exclusión es, en sus fundamentos más primarios. Durante estos años de profesión he aprendido de la tradición universitaria jesuita la importancia de que la investigación social realice ciclos complejos que cubran la implicación en comunidades de transformación, el trabajo de campo dialogando a través de encuestas, observación participante, grupos o entrevistas, el pensamiento profundo sobre los fenómenos en juego, la formulación de soluciones prácticas y transformadoras a los problemas y la comunicación pública de los resultados de la investigación, que conduce al comienzo

del siguiente ciclo. Así, el ciclo de investigación supone transformación de las categorías profundas con que definimos la realidad y la propuesta de medidas operativas para mejoras a corto, medio o largo plazo. Son urgentes las medidas operativas, pero es crucial la incidencia en la propia definición y valoración de los fenómenos. Hay ideas teóricas que han movido el mundo. Por ejemplo, el propio concepto de exclusión social. Haberlo ideado y darle forma acaba removiendo visiones y políticas que finalmente tienen destinatarios concretos. Nuestra intención no es estar absortos sino ser eficazmente abstractos y remover algunas estructuras profundas de nuestra visión para que incorporemos a la teoría de la exclusión una idea más integral de las personas, sus comunidades y sus potencialidades.

Antes de entrar a las estructuras operativas de la exclusión, hay una serie de rasgos que es necesario desentrañar y que más bien nos hablan de qué tipo de fenómeno es la exclusión social. En esta parte analizaremos los siguientes aspectos:

a. **La exclusión es histórica**. La exclusión social no es un concepto abstracto e intemporal sino que se incardina en una historia y cumple un papel en ella. La exclusión es la mayor división histórica de nuestro tiempo y pensar la historia desde ella hace que toda nuestra realidad se vea marcada con una dirección. La exclusión social verifica lo que es cada cosa en nuestro tiempo. La exclusión es un tipo de fenómeno, por tanto, comprometido y con una dirección moral en la historia.
b. **La exclusión es reflexiva**. La exclusión social es una idea de tal profundidad histórica que se convierte en un lugar de revelación de la estructura más íntima de lo social y la moralidad de una civilización como la nuestra. La radicalidad de la noción de exclusión social consiste en que permite mirar la sociedad en canal hasta sus raíces. Así pues, es un tipo de fenómeno que no manejamos a distancia sino que con tan solamente tocarlo o aproximarnos, nos pone implicada y reflexivamente en la historia que queríamos conocer.
c. **La exclusión remite al Holocausto**. Es un tipo de fenómeno que no es abstracto sino que es gritado desde el dolor de rostros personales que no se dejan conglomerar sino que guardan la singularidad de su sufrimiento. Y no se deja abstraer de lo ocurrido sino que solamente puede ser concebido dentro del curso histórico en que lo hemos aprendido. En el cauce de esa historia, el Holocausto aparece como el paradigma actual (adjetivo relativo a los actos, a los acontecimientos, por no inventar un neologismo tan forzado como el término *acontecimental* o *accional*). Toda palabra tiene una etimología que nos dice su origen, pero también tiene un hecho que se convierte en el canon o el paradigma a que se refiere. Cuando decimos crucifixión todos pensamos en el Golgota. ¿Cuál es la etimopraxis de la exclusión? Creemos que es el Holocausto. Así, la exclusión es un tipo de fenómeno que está lleno de actos que someten al

concepto, que no lo dejan volar libre; es un tipo de fenómeno que para verse remite "actualmente" a la luz negra del Holocausto.

d. **La exclusión es acontecimiento**. Queda claro que la exclusión es un acontecimiento, es algo que ocurre, tiene un carácter que llamaremos "verbal", está pasando. Es un tipo de fenómeno verbal, *accional*.
e. **La exclusión es topológica**. Además está ocurriendo en un lugar y tiempo determinados y afecta a todo el campo espacio-temporal, implicando a todos los presentes corporal o causalmente en dicha situación. Es un tipo de fenómeno topológico.
f. **La exclusión es singularmente plural**. Sucede como estructura social pero es plenamente personal. Nos obligará a determinar la propia naturaleza del hecho social, tan central en sociología. Y, sin hacernos los despistados, abordar las tensiones entre los *enfoques socio* y los *enfoques psico* de la exclusión.
g. **La exclusión es innombrable**. Es un tipo de fenómeno que se resiste a ser nombrado y clasificado, por el dolor que implica, por el mal que supone, por la reflexividad e implicación moral a que obliga al observador o participante. Analizaremos esa innombrabilidad de la exclusión.
h. **La exclusión es narrativa**. Otro aspecto asociado a lo que estamos exponiendo, es que la exclusión es narrativa, sucede en las historias singulares de las personas y las comunidades concretas y requiere una entrada en el fenómeno a través de y con fidelidad a dichas historias.
i. **La exclusión es itineraria**. Y, finalmente, todo lo anterior marca que la exclusión tiene el carácter de itinerarios que recorren la Historia y hacen recorrer las historias, que tiene una secuencia que no se abstrae de los procesos y tiempos de las personas sino que se constituye en itinerarios personales. Que la exclusión sea *itineraria* significa que se organiza como un itinerario de alguien; sería lo mismo que decir que la exclusión es siempre itinerario. La exclusión es un tipo de fenómeno y vivencia que no es absoluta –porque el mal no tiene nunca la última palabra ni la fundamental– sino que incide en un itinerario. Las personas y comunidades que sufren la exclusión no quedan cosificados en posiciones sino que sufren impactos en sus itinerarios.

Y, finalmente, adentrándonos de un modo más directo y narrativo en la exclusión, estudiaremos que **la exclusión es una perversión de la alteridad**. Como esta cuestión la desarrollamos con amplitud, vamos a organizarlo como un capítulo aparte, para permitir que el material se divida en apartados que no agobien al lector.

Tras examinar cuidadosamente qué tipo de fenómeno es la exclusión, pasaremos a la segunda parte, donde estableceremos las tres subteorías que nos ayudarán a comprender lo que es la exclusión.

1. La división histórica

La exclusión es la mayor encrucijada moral de la civilización
y emplaza a todos a posicionarse en dicha contradicción.

La exclusión social es histórica. La exclusión no solamente sucede como una estructura social que fuera abstraíble de su tiempo sino que tiene su significado dentro de la encrucijada en que se halla nuestra civilización. Vamos a defender que la exclusión es la división histórica de nuestra época y que la solidaridad es el eje que mejor la solucionaría.

La exclusión es el problema social más sangrante de la historia y en nuestra época se ha multiplicado su drama. Así como en otros tiempos fue la clase la división histórica, hoy en día el fenómeno ha alcanzado profundidades e implicaciones tales que se ha hecho necesario que contenga las dimensiones del fenómeno en toda su amplitud. Se ha dicho que la exclusión es el nuevo nombre de la cuestión social que en otros tiempos puso su foco sobre lo obrero, y mostramos nuestro acuerdo. Dicho quizás con mayor alcance, diríamos que la exclusión es la división histórica de nuestra época. No es solamente la cuestión que nos urge y denuncia sino que es la mayor división que amenaza con romper nuestra civilización.

La respuesta a esa división tiene que encontrar cuál es el factor que variándolo lograría mejorar más cualitativamente el problema. Es decir, ¿cuál es la clave más revolucionaria? Ése es el eje histórico. Cada época tiene un su *eje histórico*, que es aquella cuestión por la cual el mundo en cada tiempo logra devenir a mejor; el eje que variándolo más cualitativamente logra una época superar su mayor mal colectivo. Ese eje fue la universalidad tras el medievo, la democratización en el siglo XIX o lo puede ser hoy la solidaridad. Ese eje incide sobre su mal mayor, sobre los problemas cualitativamente más graves; su problema más grave constituye la *división histórica* de una época y en la nuestra lo es la exclusión social.

En la reconciliación de las divisiones más sangrantes entre los hombres, cada época encuentra su éxodo a una tierra de promisión. Si queremos encontrar por dónde la humanidad puede devenir a más, tendremos que responder a la pregunta por la superación de la división histórica. O sea, los cambios más cualitativos para lo humano se encuentran atravesando el mayor conflicto que la humanidad sufre en cada época.

El eje histórico requiere de proyectos que intenten ese cambio cualitativo. La solidaridad se puede lograr con distintos proyectos, entre los cuales los hay más y menos acertados. El *proyecto histórico* es aquel programa cultural (que nutre la cultura política, la cultura económica y la cultura social –que orienta nuestra sociabilidad y formas familiares–) que se considera mejor para reconciliar la división histórica. Si la exclusión es la gran división histórica, la respuesta a ella debe estructurar crucialmente el proyecto histórico de nuestra época. Todas las agendas políticas, culturales, científicas,

económicas, religiosas o mediáticas toman forma y se transforman al servicio de dicho proyecto histórico: los mismos fundamentos de las instituciones, procesos y personas se encuentran implicados, por tanto, con la gran división. Si la exclusión social es la división histórica, todos los demás problemas se encuentran *crucializados* por esa contradicción y por tanto todas las agendas estratégicas se enjuician desde su participación en el dilema. Estar crucializado significa que toda tu misión se encuentra interpelada a responder en medio de la encrucijada de esa cuestión. Crucializar algo es poner ese algo en la encrucijada de un problema de modo que se ve obligado a posicionarse. Bien, pues la exclusión nos emplaza a todos a situarnos en su encrucijada y examinar y decidir cómo cada una de nuestras acciones se posiciona en ella.

Esto quiere decir que la reconciliación de la exclusión social es el criterio crucial que orienta y enjuicia cualquier acción social. Un criterio es más o menos crucial conforme está más o menos en el centro de una encrucijada. La exclusión social no es un tema o un sector sino el criterio para cualquier tema o sector. La exclusión social es *la cuestión* de nuestra época de segunda modernidad y encontrar aquel proyecto histórico necesario para inclinar ese eje civilizatorio requiere *conocer internamente* las estructuras básicas donde los sujetos participan de la exclusión. Si la respuesta a la exclusión tiene la responsabilidad de ser la que más oriente toda nuestra civilización, habrá que definir muy bien qué significa e implica la exclusión ya que cualquier reduccionismo dejará marginadas grandes dimensiones de la realidad humana. Por ejemplo, si solamente hacemos una reducción sociologista, psicologista o economicista de la exclusión, habrá una gran parte de lo humano que se escape y el proyecto histórico está incompleto por sus principios.

La propia noción de exclusión es el vértice sobre el que se sostiene el proyecto histórico de nuestra época: la concepción del hecho humano, las dimensiones que creemos afectadas, los activos de los que se puede esperar, las responsabilidades que compromete… todas éstas son cuestiones implicadas en la noción de exclusión. Vigilar atentamente su concepción y estructuras básicas es el primer compromiso con la causa y la vida de los que sufren, donde se les reconoce plenamente por *la palabra y el gesto oportunos*. Esos conocimientos internos son la materia prima o materiales de primera con los que poder articular las responsabilidades y proyectos. Todo proyecto histórico tiene que cuidar exquisitamente cuáles son los materiales primarios de los que parte. Me recuerda aquella sabia canción titulada *Per construir un bell somni*, que Joan Manuel Serrat cantó en su disco *Material sensible* (Serrat, 1989). Algunos de sus versos decían así:

"Per construir un bell somni
el primer que cal és estar despert
mà ferma per dur les brides
i fer-se un projecte a mida
comptant que tot s'encongeix.

Materials de primera
Amples i profunds els seus fonaments,
a prova de malentesos,
compromisos, interesos
i accidents…"

En esta canción, Serrat advierte que los proyectos o sueños colectivos deben formarse con la materia prima de lo humano, con lo más valioso, ya que si construimos los proyectos con materiales que no sean suficientemente buenos, éstos se derruirán. Parece preguntar: ¿no hemos fracasado en nuestras mejores intenciones por solucionar la exclusión social porque no hemos construido con los materiales adecuados? **¿No nos han fallado quizás los cimientos, porque nuestras soluciones no estaban basadas en las dimensiones más profundas implicadas en el fenómeno de la exclusión?**

Por ejemplo, puede que no hayamos tenido en cuenta las dimensiones familiares de la exclusión o algunas de las potencialidades de las personas excluidas a la hora de idear las soluciones, y por tanto nuestros proyectos históricos han sido excesivamente voluntaristas, mecánicos, abstractos o paternalistas.

Cuando decimos que la exclusión social es histórica no solamente estamos afirmando que sus hechos estén inscritos en el curso del tiempo sino que **la exclusión es la mayor encrucijada moral de la civilización y emplaza a todos los hechos de la historia a posicionarse en dicha encrucijada. Sobre todas las acciones se pregunta, ¿cómo beneficia esto a la liberación de los excluidos? La lucha contra la exclusión no es un tipo de acción sino un criterio para toda acción. La exclusión social verifica los hechos de la historia –dice de verdad su significado–, da valencias a todo, imanta el campo de la historia.** Lo que parecía disperso y sin valor determinado, se examina emplazado en la encrucijada de la justicia. **La exclusión social es un verificador y esto se debe a su radicalidad**, cuestión que analizaremos en el siguiente apartado.

2. Reflexividad de la exclusión

En cuanto percibimos o pensamos la exclusión,
nosotros mismos somos pensados en responsabilidad con ella.

A la luz negra de la exclusión se descubren los espacios en blanco de la democracia. Pensar la exclusión social no es una especialización en una parcela importante sino situarse en el vértice de la Historia para transformarla conociéndola; no es una sociología especializada sino una sociología angular –una sociología que busca ampliar el ángulo del vértice para incluir lo más posible la realidad–, no es una sociología aplicada sino la sociología implicada, lo cual no significa que sea generalista sino que **mira el**

todo desde la posición más reveladora, desde el hueco angular. **La exclusión social es ese lugar histórico.** Podríamos decir aquello que Bauman dice del Holocausto: que la exclusión social no es un cuadro sino una ventana… **"el Holocausto es una ventana, no un cuadro. Al mirar por esa ventana se vislumbran cosas que suelen ser invisibles, cosas de la mayor importancia, no sólo para los autores, las víctimas y los testigos del crimen, sino para todos los que estamos vivos hoy y esperamos estarlo mañana."** (Bauman, 1989: p.X).

2.1. La luz negra de la exclusión

El sufrimiento social tiene la cualidad de catalizar las más profundas estructuras humanas, cuestionándonos nuestra propia naturaleza humana ante la pregunta del mal. Es un analizador que permite analizar, dividir la realidad diferenciando; cribar o discernir las cosas. Franz Rosenzweig impulsó una revolución filosófica desde ese principio. Ese *Nuevo Pensamiento* que impulsa Rosenzweig comprende que el conocimiento es moral y que sus fundamentos se revelan en donde se entraña la lucha con el mal mayor, en la encrucijada en la que sufren las víctimas la exclusión. Leamos de qué manera lo explica María Teresa de la Garza en *Política de la memoria*: "Nuevo pensamiento" es el "nombre con el que Franz Rosenzweig calificaba el nuevo pensamiento judío". "Nuevo" porque se levantó contra el inveterado tópico, también asumido por los judíos, de que no se podía ser judío y ser moderno. El "Nuevo Pensamiento" se presenta como actual, pero sin hacerle el juego a la Ilustración o la Modernidad, sino haciendo valer la experiencia del sufrimiento, de marginación y de negación que esa misma Modernidad les había causado. La novedad de ese pensamiento estriba en relacionar pensar con sufrimiento, y marginalidad con universalidad. Se trata de repensar la razón abriendo los ojos a su historia, de revisar la historia de la filosofía ilustrada desde una perspectiva crítica que tiene como guía la memoria, mas no cualquier memoria, sino precisamente la *memoria passionis*, la memoria del sufrimiento. El nuevo pensamiento nos ayuda a rescatar la perspectiva de las víctimas de la racionalidad moderna a partir de su experiencia de marginación." (De la Garza, 2002: p.3).

La exclusión nos obliga a un *Nuevo Pensamiento* –que conecta con lo que Martín-Baró llamará más adelante *Nueva Epistemología* (Martín-Baró, 1986)– porque todo el conocimiento ha sido emplazado a responder a ese mayor mal, ha sido no solamente juzgado moralmente sino verificado por su respuesta a dicha encrucijada, en esa lucha. Las convenciones han sido puestas a prueba y las tradiciones se depuran, funden, fusionan y refunden en el yunque de la exclusión social. El grupo del Desarrollo a Escala Humana es consciente de que conforme se intensifica el compromiso en la cruz de la exclusión –lo que el músico argentino Juan Carlos Baglietto llamaría *la cruz de los días*– cambia el modo de conocer: "Un Desarrollo a Escala Humana (.) exige un

nuevo modo de interpretar la realidad. Nos obliga a ver y a evaluar el mundo, las personas y sus procesos, de una manera distinta a la convencional." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.38)

Cambia el modo de conocer no como un acto de refundación voluntarista del conocimiento sino porque la luz negra de la exclusión revela los espacios en blanco de nuestras propias vidas, que han formado –quizás sin saberlo del todo– parte causal de esa geometría de la exclusión. La exclusión verifica la autenticidad de lo vivido. Me llamó la atención una dolorosa y lúcida idea de **Augusto Roa Bastos** publicada en la prensa el día de su fallecimiento, el 26 de abril de 2005. El artículo de El País que reseña su muerte, destaca una frase suya: **"Al exilio le debo infinidad de revelaciones."** (p.42). En un modo similar lo expresó María Zambrano cuando explicaba que el exilio para unos era destructivo y para otros, como ella misma, creativo. El sufrimiento social es piedra de toque en la que se verifica lo humano, en la que se manifiesta lo mejor y lo peor, el cielo y el infierno de *la humana comedia*, en la contradicción se manifiesta lo que de verdad son las cosas. **Víctor Emil Frankl** lo expresó con gran belleza en su primera reflexión sobre su experiencia concentracionaria, en donde ve con claridad que la profundidad del horror que les tocó vivir abrió desgraciadamente a su vista en canal la condición humana. Estas son sus palabras: "**Nosotros hemos tenido la oportunidad de conocer al hombre quizá mejor que ninguna otra generación**. ¿Qué es, en realidad, el hombre? Es el ser que siempre *decide* lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración." (Frankl, 1946: p.126). El mismo horror que hizo entrar en barrena los sistemas de ideas de nuestra civilización –"Como tal, la cesura introducida por el horror en la historia comporta una crisis sin precedentes de la autocomprensión del hombre." (García-Baró, 2007: p.181)–, es un acontecimiento que nos muestra por sus efectos la realidad de nuestra acción como personas y civilización.

Cuando decimos que la exclusión social es reflexiva no significa solamente que los participantes en las situaciones de exclusión puedan conocer sobre sí mismos, sino que **en cuanto comenzamos a pensarla, nosotros mismos somos analizados por la exclusión**. **En cuanto percibimos o pensamos la exclusión, nosotros mismos somos percibidos o pensados en responsabilidad con ella.** Así lo expresa Bauman en una idea cercana respecto al Holocausto: "la cuestión no es '¿qué podemos decir nosotros, los sociólogos, sobre el Holocausto?', sino '¿qué tiene que decir el Holocausto sobre nosotros, los sociólogos, y sobre nuestros métodos?'" (Bauman, 1989: p.6). La existencia de la encrucijada de la exclusión en una sociedad provoca que toda la sociedad se doble sobre sí misma como un universo se hace cóncavo gravitando alrededor de un agujero negro. Siguiendo una idea de Michel Maffesoli en *El tiempo de las tribus* (Maffesoli, 1988), diríamos que **la exclusión es el agujero negro en el que la densidad moral es tal que atrae y emplaza al resto del universo, que, atravesando dicho dilema, recrea una sociedad nueva**.

Esa reflexividad nos exhorta a atravesar dicho dilema tomando responsabilidad en su solución. Hay que atravesar las brasas, como esa costumbre en la Noche de San Juan: hay personas que pasan descalzos las brasas. Hay quien tiene miedo a pasar las brasas y se queda al otro lado. Hay quien comienza a pasar las brasas, siente dolor, se queda paralizado en medio y se quema. De igual modo, hay quien tiene miedo a pasar a través de dicha contradicción de la exclusión y recurre a negar que exista (y por lo tanto no hay brasas que atravesar), a justificarse por la pena que le da ("me dan tanta pena los pobres que no puedo ni mirar", escuchamos a veces), a creer que es incapaz (no puedo atravesar el fuego). Y hay quien comienza pero es incapaz de atravesar las brasas hasta el final por diversas razones: ha perdido la esperanza en poder atravesarlas, sólo piensa en su dolor o ha perdido la motivación. En todo caso, se queda sobre las brasas sin encauzarse a alternativas transformadoras y se quema.

El propio posicionamiento de uno en esa encrucijada de la exclusión le permite ver la realidad si se abre solidariamente al otro. Ver al otro es una gracia de la responsabilización por el otro. El ensimismamiento de quien no se compromete moralmente acaba cegando y ocultándole la realidad. Conocer al otro es resultado de la responsabilización con él. Solamente lo que Ignacio de Loyola llama "un conocimiento interno" del otro –un conocimiento que implica al corazón o, como diría Miguel García-Baró, una verdad que tiene forma de bien– nos permite conocerle a fondo. Conocer el mundo en la encrucijada de la exclusión pasa por la implicación no abstracta con la situación sino personal con las víctimas de dicha desgracia. Paulo Freire nos señala que la objetividad no es abstracta sino personal y conocer el mundo no es un acto de distanciamiento sino de proximidad a los excluidos, porque "¿Quién mejor que los oprimidos se encontrará preparado para entender el significado terrible de una sociedad opresora? ¿Quién sentirá mejor que ellos, los efectos de la opresión? ¿Quién más que ellos, para ir comprendiendo la necesidad de la liberación?" (Freire, 1969: p.40). Tanta razón tiene Felicísimo Martínez cuando habla de "la capacidad revelatoria de los últimos y las víctimas" (Martínez Díaz, 2002: p.172), que no podemos tratar a los excluidos –o al mundo desde la perspectiva de los excluidos– como cuerpos que forenses objetivan inertes para poder practicarles la autopsia sociológica. Solamente quien conoce internamente –quien se implica moralmente– con los excluidos –y no solamente para los excluidos– se conoce. Martín-Baró en *Hacia una Psicología de la liberación*, lo señaló con claridad cuando hablaba de la necesidad de *una nueva epistemología*: "La nueva perspectiva tiene que ser desde abajo, desde las propias mayorías populares oprimidas. (.) se trata de que pensemos y teoricemos con ellos y desde ellos. También aquí acertó la intuición pionera de Paulo Freire, quien planteó una pedagogía 'del' oprimido y no 'para' el oprimido" (Martín-Baró, 1986: p.298).

El socioanálisis, introducido por Loreau y Lapassade en los años sesenta y planteado en los estudios de Jesús Ibáñez, viene a señalar que los frutos de la investigación no proceden tanto de la extensión de las pruebas como de la *in-tensión* de las preguntas y el grado de disponibilidad (cuánto quiere arriesgar a exponerse a la interpelación de los hechos) del analista quien, según la profundidad con que se movilicen las cuestiones, observará transferencias que le comprometen y afectan su propia posición. El estudio de las implicaciones que el conocimiento interno de dichas tensiones ha infringido en el propio sujeto y su contexto social (en su comunidad, en sus relaciones, en sus remisiones, etc.) es la principal fuente de revelación y verificación. Como es conocido, Ibáñez distingue *los analizadores experimentales* que son diseñados en equipos de investigación e intervención (investigación) para provocar esa revelación de las estructuras profundas y *los analizadores históricos* que son acontecimientos en el curso de los cuales las estructuras se ponen de manifiesto. La exclusión social y las luchas y reconciliaciones contra ella son los más importantes analizadores históricos que revelan las estructuras más profundas de nuestro tiempo. Esa fue la experiencia de Víctor Emil Frankl, tal como la cuenta en *El hombre en busca de sentido*. Tal como piensa su propia experiencia, la exclusión total de los campos de concentración le puso ante sí mismo –implicado en ellos– el drama de lo humano abierto como un mapa; lo más profundo de lo humano fue expuesto tanto cuanto se jugaba crucialmente en esa situación brutal de exclusión. Éstas son sus propias palabras: "La vida en un campo de concentración abría de par en par el alma humana y sacaba a la luz sus abismos." (Frankl, 1946: p.126).

Cuando se mira, siente, padece y acompaña el sufrimiento social, la propia realidad se pregunta a sí misma por su mayor intimidad; la especie humana, revelada como Historia, se pregunta sobre su sentido. Esa pregunta es intención de encontrar la verdad sobre la naturaleza de dicho sufrimiento, pero es a la vez necesidad de esa intencionalidad, necesidad de implicación; es un proyecto intelectual que incorpora a través de la intención, al propio sujeto que pregunta en su búsqueda. El propio investigador tiene que disponerse a jugarse toda su cosmovisión en la respuesta, a implicarse en la respuesta, a disponerse como parte de aquello de lo que resulte la respuesta; a apostar su conciencia en la navegación. En la investigación sobre la exclusión social se sabrá tanto cuanto uno se ponga personal y socialmente en cuestión. La respuesta más significativa a la pregunta de la exclusión es el efecto sobre la persona y comunidad que la responde.

Si el sufrimiento social interpela tan severamente es porque es una de las interpelaciones axiales, no sólo contextuales sino existenciales. Es tal el poder de penetración de la realidad de sufrimiento social en las narraciones y experiencias de sentido que su visión remite a aquello más universal y profundo de la realidad humana y de la Historia. El sufrimiento social, entendido especialmente como aquella división causada por el mal, es una clasificación sociológica históricamente más universal que las naciones, razas, clases, religiones o civilizaciones.

La laceralidad cognoscitiva del problema del sufrimiento social nos conduce a que ésta daña al mismo hecho del hombre. El sufrimiento social atenta contra la misma naturaleza del hombre y eso es lo que lleva a que sean las profundas estructuras humanas las que están en juego en la gran división: es el hombre mismo el que se rompe con las divisiones de la exclusión y es la reconstrucción del hombre en toda su integridad la que constituye la respuesta a esa exclusión social.

En la cruz de la exclusión es la propia conciencia de sí y de la propia humanidad la que está en juego, la que verifica su autenticidad y encuentra revelados sus fundamentos. En la experiencia de quien se compromete contra la exclusión –sabiéndose causante y/o víctima de ella–, lo más relevante es la revelación de una realidad más veraz sobre sí y sobre el mundo. La acción no es ya solamente intervención sino que es una actividad que permite conocer; actuar es una operación de la conciencia. Las personas implicadas liberadoramente en la exclusión se vuelven –como diría el jesuita Pedro Arrupe– *contemplativos en la acción*.

El tipo de conocimiento que emerge de la implicación en la exclusión –de mirar el mundo y a uno mismo en él a la luz negra de la exclusión social– es un saber que revela un conocimiento que no es sectorial sino arborescente. Como la experiencia de René Descartes en aquellas noches en el centro de Europa en medio de tanta guerra por la que pasó, la exclusión nos revela una raíz desde la que se reconstruye estructural y unitariamente el conocimiento. Para la escuela del Desarrollo a Escala Humana, esa implicación es precisamente la condición para poder elaborar un conocimiento transdisciplinario: "La transdisciplinariedad (.) requiere una participación personal que vaya más allá de las fronteras disciplinarias, convirtiéndola así en una experiencia transdisciplinaria." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.39)

Dada la situación de la lucha contra la exclusión social, las mejoras que hay que operar son tan cualitativas que es necesaria no tanto una reforma de las tecnologías de inclusión como una revisión de las categorías fundamentales que la establecen; una remoción de los cimientos con el fin de poder variar cualitativamente las políticas sociales. Los distintos programas políticos convencionales que inciden sobre la exclusión van acercando sus líneas fundamentales porque el propio sistema constriñe sus categorías profundas. Para poder comprender el fenómeno radicalmente creemos que es necesario encontrar sus fundamentos, lo que nos lleva a pensar radicalmente su estructura profunda. Hacemos nuestra la preocupación de Joan Subirats y Ricard Gomá cuando creen que el concepto de exclusión social no está suficientemente fundamentado conceptualmente: "la generalización del uso del término exclusión social no ha comportado una reflexión sistemática y ordenada, ni sobre sus perfiles conceptuales, ni sobre sus dimensiones empíricas" (Subirats y Gomá, 2004: p.27).

Creemos que la respuesta a esto es la búsqueda de sus principios radicales que no sólo nos permitirán conocer su perfil conceptual sino, más integral y actualizadamente, el mapa de causas y soluciones, así como el sentido que remueve con su presencia. Es necesario reabrir más ampliamente la discusión sobre los fundamentos y nuestra época de civilización, mirar de más lejos y profundo para poder transformar los problemas más estructurales. Lo han expresado penetrantemente Juan Antonio Guerrero y Daniel Izuzquiza: "Los mecanismos que explican más profundamente por qué nuestra sociedad genera excluidos son de índole antropológica. (.) Las propuestas que pretenden solucionar el problema de la exclusión manteniéndose en el marco de la comprensión antropológica dominante sólo conseguirán correcciones puntuales y, si no son cuidadosas, pueden reforzar el mismo sistema que produce la exclusión social. (.) Es preciso, en consecuencia, un planteamiento verdaderamente alternativo de gran calado." (Guerrero e Izuzquiza, 2004: pp.14 y 19).

El Trabajo Social no se dedica solamente a los pobres sino que **los trabajadores sociales son democratizadores**, ayudan al empoderamiento (*cracia*) del pueblo (*demos*), promotores de ciudadanía, pero lo hacen desde la encrucijada de la exclusión social. Así pues, el vacío teórico o la superficialidad en torno a la exclusión social, afecta intensamente a sus fundamentos. Al respecto, el diagnóstico de Mario Heler en su obra *Filosofía Social y Trabajo Social*, concluye que "no existe un hacer sin teoría ni una teoría sin práctica" (Heler, 2002: p.202). Olga Lucía Vélez, en el libro *Reconfigurando el Trabajo Social*, detalla más esa situación y piensa que "El Trabajo Social ha utilizado de manera acrítica y fragmentada algunas nociones básicas de las teorías sociales y humanísticas con la finalidad de explicar situaciones concretas que se le plantean en la práctica profesional. El uso instrumental y racionalizada de la teoría se convierte en un obstáculo epistemológico para la producción de conocimiento en Trabajo Social y contribuye a que situaciones como la pobreza, la exclusión, la violencia, el desempleo (.) –entre otros– sean concebidos desde una óptica determinista." (Vélez, 2003: p.23). Convencido de esa grave carencia, Soydan Haluk, autor de la *Historia de las ideas en el Trabajo Social*, exhorta a generar teorías trascendentes e integrales de Trabajo Social, entendiendo trascendencia como una teoría que analice de forma revolucionaria con una incidencia cualitativa sobre la práctica (Haluk, 2004: p.211). Eso lleva a que el ciclo de pensamiento-propuesta-acción no sea reducido a una de sus partes sino que sea potenciado en toda su integralidad haciendo de la producción de teoría una de las labores más prácticas de transformación. Así lo piensa Saül Krasz, en *Problematizar el Trabajo Social*, cuando escribió: "Si se quiere obrar de otra manera, es imprescindible poder pensar de otra manera. El trabajo teórico es, por tanto, una exigencia. No única, pero sí insoslayable." (Krasz, 2004: p.187).

2.2. La botella de Klein

La exclusión social está convirtiéndose en un fenómeno cada vez más atendido por las diferentes ciencias humanas y sociales y frente a la cual las más distintas teorías y escuelas formulan propuestas explicativas. ¿Por qué? Entiendo que la razón principal está en la creciente fuerza gravitatoria de la idea "exclusión social" como perspectiva de análisis de lo social y como analizador del propio sujeto investigador que acaba reubicado en la propia sociedad que estudia, dentro del hecho de la exclusión. S. Paugam (1996) sostiene que la exclusión es la prioritaria perspectiva de reflexividad de la humanidad sobre sí misma. Este proceso nos permite esperar a medio plazo una renovación radical de las teorías sobre la exclusión y del mismo papel de la exclusión social en el campo de las ciencias sociales.

La exclusión social ha sido generalmente abordada como una temática como quien cree que los excluidos son sólo un campo de trabajo y no un criterio para cualquier dedicación. Su auténtica potencialidad procede de enfocarla como una perspectiva que permite examinar la sociedad estructuralmente. La perspectiva de la exclusión, la pregunta a quienes son víctimas de las dinámicas del sistema, nos permite visibilizar las estructuras profundas y desvelar aquellos hechos marginales. La exclusión integra las capacidades dialécticas del conflicto social dentro de un fenómeno más amplio que implica más dimensiones que las afectadas por los conflictos manifiestos o latentes. La exclusión social digiere las capacidades dialécticas del conflicto para señalar aquellas tensiones estructurales en donde se juega más el conjunto de la sociedad y por tanto los quicios sobre los que la sociedad puede girar para alcanzar el mayor cambio cualitativo de su situación. El mapa de los conflictos dibujaba el mapa de la agenda de los principales problemas del mundo, aquellos ejes más cruciales sobre los que el mundo podría mejorar cualitativamente. La exclusión social integra las potencialidades del análisis conflictual dentro de una nueva conceptualización capaz de compactar en una nueva explicación más allá del conflicto los viejos conflictos de clase, la anomía de los sujetos o las teorías de la diferencia. El paso de la exclusión como tema social a la perspectiva sociológica ha sido la clave.

La exclusión social, más que un campo temático es un eje analítico; científicamente, más que una disciplina es una posición para conocer. M. Sassier lo expresa con acierto: "La exclusión (.), antes que un objeto teórico, se trata más bien de un sujeto teórico que plantea (.) la cuestión fundamental de la justicia social." (Sassier, 2000: p.97). La perspectiva de la exclusión goza de un privilegio epistemológico para el conocimiento de la sociedad y tiene la primacía ética para la orientación y validación de la misma. Los analizadores o reactivos son conocidos como instrumentos químicos que permiten conocer la naturaleza de un material y esa capacidad analítica también es una propiedad de la exclusión: la exclusión social posee una naturaleza analítica para conocer internamente la morfología y sentido de una sociedad. Como sostiene Joaquín García

Roca, la exclusión es una cualidad del sistema, no del sujeto, quien la asocia como una relación no como una cualidad personal. En resumen, la noción de sufrimiento social ha evolucionado de ser un tema de residuos ("lo todavía no..." o lo truncado) a ser un analizador vertebral e histórico del sistema. El término "Exclusión" intenta acoger ese giro. Desde esta posición metodológica, cabe preguntarse por la presencia de la exclusión en los sucesivos fenómenos tanto desde la visión temática como también desde la perspectiva epistemológica y normativa.

Ha sido señalado en muchos lugares que la exclusión social es un concepto más comprensivo que pobreza o marginación para explicar el fenómeno de la producción de desigualdades e infradesarrollo de personas y colectivos. La principal novedad de las teorías de exclusión es la superación del fuerte economicismo de las teorías de pobreza, deudoras de las teorías de clase, para instaurar una visión sistémica de la producción de injusticia que opera causalmente desde fenómenos culturales, políticos y sociales, amén de los económicos, y que tiene consecuencias interdependientes también en todos esos ámbitos. La multicausalidad de la exclusión no es discutida en la actualidad pero sí el posible abandono de la tesis de la primacía causal de las estructuras económicas. Algunas voces han considerado que el énfasis marcado sobre la noción de exclusión es coherente con una cierta evaporación de los análisis más materialistas del sufrimiento social que el sistema infringe a grandes capas de la población. Igual que la visión de los papeles sociales y la conciencia de clase de los individuos se desvanece en estilos subjetivos de vida, pudiera parecer que la clase social se volatiliza en los componentes más sociales, políticos o culturales de la máquina de la desigualdad. Los componentes jerárquicos se disuelven dentro de concepciones más "comunitarias" o "subjetivas" de dentro/fuera.

Los trabajos sobre el término "exclusión", dada la globalidad y multifactorialidad de la cuestión, operan con un concepto reticular, un conjunto de fenómenos que son rodeados por el resultado del confinamiento sin participación social y muchas veces sin recursos para el desarrollo suficiente. El reconocimiento de las múltiples consecuencias sistémicas del sufrimiento social (aquél generado injustamente por la estructura o dinámica de la sociedad construida) y de las muchas causas que intervienen (desde causas íntimas de carácter personal hasta factores históricos de escala mundial) en distintas escalas y con diferentes racionalidades, ha desplegado un amplio mapa que ha abierto nuevas líneas de investigación e intervención pero al que algunos diagnostican que le faltaría algo que podríamos llamar una geología coherente. Existen nuevas propuestas que buscan materializar la red conceptual alrededor de la exclusión como son las teorías de capitales que despliegan un abanico de capitales sociales, culturales y patrimoniales capaz de dar cuenta de muchos de los fenómenos en términos materiales.

En lo que hay acuerdo es en la insuficiencia de las viejas teorías de clase y pobreza por su economicismo y un signo de confianza en la dirección seguida por la pista de la exclusión es que viene guiada sobre todo por la proximidad a la fenomenología del sujeto

que sufre socialmente, no por una brújula doctrinal. Lamentablemente el giro teórico y normativo que ha impreso el paso de la red conceptual de pobreza a la de exclusión no se ha dado en el campo del Estado de bienestar que, especialmente en nuestro país, continúa anclado en viejas políticas antipobreza más o menos reformadas parcialmente. Sigue predominando una visión economicista y cuantitativa del sufrimiento social y por tanto las políticas públicas siguen presas de un enfoque centrado en los medios más que en los métodos, lo que podríamos denominar recursismo. La misma concepción del trabajador social que opera socialmente como árbitro de derechos y gestor de recursos es deudora de esa visión economicista. Esa idea recursiva refuerza una dinámica de donación de lo que se puede tener entre el que tiene y el que no: es decir, una dinámica estratificada, jerárquica y paternalista del proceso de liberación de la exclusión.

Gran parte de la innovación en materia de exclusión social se eleva sobre la primacía cívica, el protagonismo de los actores y, cimentando ambos, la centralidad del sujeto. Es decir, un giro *sujetual* en las teorías sociales; giro que, lejos de enredarse en la polémica objetivismo-subjetivismo, la disputa acción/estructura o nominalismo/realismo, busca una mirada más compacta sobre la realidad que pone en el centro a lo que ontológicamente constituye el ser.

Así, primero, la disputa objetividad/subjetividad se disuelve siguiendo la senda hermenéutica de la inexorable y necesaria **implicación** humana en los fenómenos formando un único telar de realidad. Segundo, la cremallera acción/estructura se integra en el concepto de **situación** que incluye todos aquellos fenómenos comprensiva o causalmente ligados al fenómeno, aproximándose a la noción husserliana de mónada. Tercero, el *jano* histórico que diverge al nominalismo y al realismo y atraviesa toda la historia de la ciencia social, es confrontado por la idea de **fenómeno**.

De este modo, la misma materia de la realidad social sufre una alteración que hace emerger en una mirada compacta e inmediata un tejido hiperrreal o surreal incluyente de las distintas dimensiones temporales, espaciales y sujetuales de las situaciones de los fenómenos en que están implicados los que intentamos explicar los hechos acontecidos ahí.

La exclusión social hemos dicho que ha pasado de ser un tema en la agenda socialcientífica a ser una perspectiva analítica de lo social. La única forma de estudiar la exclusión es mirando desde ella al mundo entero. La exclusión no sólo avanza en una mayor integralidad a la hora de estudiarla como hecho, no sólo incorpora más y más profundas dimensiones que permiten una mirada total de las cosas sino que ella misma, ese mismo fenómeno de la exclusión, se convierte en una botella de Klein[4] en la que un fragmento de la botella (del mapa de realidad que despliega la ciencia

[**4**] Para una información precisa sobre la botella de Klein, que fue objeto de reflexiones magistrales de Lévi-Strauss, consultar http://mathworld.wolfram.com/KleinBottle.html.

social) sintetiza cada vez más campo de la botella hasta convertirse en una perspectiva del origen de la misma. Del reverso de la base de la botella emerge hacia dentro de la botella un tubo (la perspectiva) que recoge el exterior de la botella y se constituye en cuello de la misma. De igual modo, la exclusión social pasa de ser el producto final de la botella, el cierre final, tan último que es el reverso, el excluido del producto, el cierre im-productivo del sistema, a constituirse en una perspectiva del sistema entero, que permite mirarlo desde fuera (se convierte en intersticio paradójico entre el interior y el exterior, absorbiendo ambos en un nuevo circuito de origen) de modo que es capaz de dar cuenta del origen objetual de la misma botella, el mismo comienzo del objeto botella. Incapaz de salir de sí misma, porque tendría que alterar su estructura de placer para poder asumir la trágica existencia de los excluidos, la cultura social (el conjunto de imaginarios sobre lo social: lo societal y la sociabilidad), se *blinda*, es decir en su acepción semántica inglesa, se *ciega*. Se hace *intrascendente* para poder *perpetuarse*; expulsa lo improductivo como otro imposible para poder reproducirse a sí a riesgo de no poder decir nada verdadero sobre sí. A fin de cuentas, es una paradoja a lo Escher de un objeto cuyo final permite recoger el exterior del objeto (la mirada analítica, sistémica o sincrónica) hasta convertirse en un principio explicativo del mismo objeto (la mirada genética, dinámica o histórica). También la fenomenología comparte con la transformación conceptual de la exclusión un rasgo similar. Pasa de parecer una nueva síntesis de la cosa a refundar el mismo método de realidad.

Desde esa idea, el giro a la exclusión social no consiste en un paso de la monocausalidad marxista de algunas perspectivas de la pobreza a la multicausalidad weberiana que parece caracterizar otras posiciones actuales, sino que sobre todo la exclusión se constituye en un *locus* epistemológicamente privilegiado por su imbricación con la principal dimensión social, la solidaridad, manifestada con especial fuerza en el eje histórico de nuestro tiempo (el progresivo empoderamiento de los sujetos). Quedarse en una mera multicausalidad es no comprender la potencialidad gnoseológica de la exclusión como "paradigma de la praxis científica". Dicho eje está presente como cuestión crucial desde antiguo, al menos desde los cimientos primitivos del itinerario de la sabiduría bíblica, en donde la justicia entre ricos y pobres es la única diferencia social relevante entre las personas (no lo es así la confesionalidad ni la nacionalidad como muestra el paradigma bíblico del Arca de Noé, donde se fija irreversiblemente una alianza del Dios con la humanidad por encima de religiones y naciones). La exclusión, el problema de la solidaridad y la justicia, es el primer asunto en la agenda de la sociedad humana desde el comienzo de los tiempos. Si la solidaridad, el empoderamiento o la ciudadanía cosmopolita son, pretendemos que cada vez con mayor conciencia o expresividad, el eje de nuestro tiempo, entonces la exclusión social tiene que ser necesariamente la perspectiva que mejor abre en canal la realidad social, la principal vía de conocimiento de lo más estructural. La perspectiva de la exclusión no viene a modificar simplemente las metodologías como pudiera desprenderse de una aplicación que

pusiera en el centro de la interpretación de la realidad un enfoque multicausal, sino que viene a intervenir sobre lo que la ciencia del conocimiento denomina *la mirada* o podríamos incluir en lo que se suele conocer como paradigma científico. Creemos que es por este motivo por el cual M. Autès sostiene que la reflexión sobre la exclusión social no es una disciplina especializada sino una mirada de toda la sociedad desde su centro, que es la propia exclusión social. En sus palabras, "La exclusión no es un discurso sobre la manera en que se administran los márgenes de la sociedad sino un discurso sobre la centralidad de ésta." (Autès, 2000: p.38).

En el centro de todo el proceso están los sujetos que habitan, recorren y trascienden la topología de la botella-sociedad, cuestión crucial para la innovación en la explicación de la exclusión. Dichos sujetos no sólo portan efectos de la torsión de los mecanismos de exclusión; no sólo ocupan lugares en las situaciones de exclusión; sino que son los acontecimientos que por su implicación en la exclusión social mejor pueden conocer no sólo la estructura de la sociedad y el eje de nuestro tiempo, sino las soluciones más cruciales para el devenir de la humanidad. Por eso es tan importante para algunos conjuntos de elites la adecuada gestión de los sujetos afectados por la exclusión: para aminorar o encauzar las contradicciones de manera que no emerja el potencial alternativo.

El potencial de alternativa supone un riesgo tal para el sistema que la dimensión y concepción narrativa de la exclusión es expulsada continuamente de las políticas sociales intentando que sea el derecho positivo quien constituya el último marco de discernimiento del problema de la exclusión. El discurso de desideologización de las políticas de integración social se extiende e intensifica para que el sistema pueda compatibilizar su necesidad de exclusión con las exigencias de reintegración. La exclusión pasa de ser una condición de nuestro sistema a ser el problema de algunos; para que no sea una nota de todos tiene que aceptarse como característica de algunos, a los que, a cambio, se les promete indulgencia. No es que no existan componentes morales en los discursos políticos sobre exclusión; nunca ha habido un moralismo tan cargado sobre la exclusión. El problema no es de contenidos de moral sino de destinatario de moral: con mucha frecuencia, el destinatario de los cambios que deben operar para solucionar la exclusión debe ser sobre todo el que los enuncia; la tendencia en cambio es que quien los enuncia planifique los cambios que deben suceder en quien sufre la exclusión. Se tiende a pensar que el mayor problema de la persona excluida es ella misma; en cambio, la exclusión narrativa nos advierte: tu problema somos nosotros, incluido lo que de ti hemos hecho nosotros.

La repugnancia hacia la exclusión narrativa, entendida peyorativamente como contaminación intencional, dogmatismo ideológico, doctrinalismo o moralismo, tiene como consecuencia que las políticas sociales no puedan abordar con autenticidad el papel de lo *sujetual* en las políticas sociales, su participación y las políticas de sentido. Las políticas de sentido quedan reducidas a políticas de reafiliación (a comunidades

reconstruidas por asociaciones, a relaciones reconstruidas mediante voluntariado, a hogares reconstruidos a través de pisos o residencias) y políticas de identidad entendiendo identidad como una narración de uno mismo que sea suficientemente coherente como para que permita cierta asertividad y autoestima del individuo. Pero las políticas sociales vigentes no pueden tomar en serio las políticas de sentido (que implican un papel de la cultura, de los sujetos, de la participación) porque supone ponerse ellas mismas a disposición del proceso de liberación. Unas políticas sociales liberadoras supondrían en primer lugar liberarnos de gran parte de los intereses y estatus de los que las dominan y administran. Al no ser así, coincidimos con M. Autès cuando parece sostener que las políticas sociales son capaces de generar todo el bienestar que no implique sentido: son políticas procedimentales que caen en la autorreferencia, no políticas con sentido que empoderen a aquellos a los que la primera exclusión ha sido siempre hacerles ausentes de los lugares de decisión. Según sus propias palabras, "la característica actual de las políticas públicas es ser ante todo políticas de procedimiento sin perjuicio de que se pueda emitir enunciados muy globales en términos de finalidad: hay que crear empleo, etc. Existe una verdadera incapacidad de las políticas públicas para dar sentido. El sentido se limita simplemente a respetar los procedimientos." (Autès, 2000: p.42).

La tendencia a autonomizar la "razón pública" de las comunidades primarias; la tendencia a constituir un Estado neutralista refugiado en el alcázar de la ética procedimental; la tendencia a que lo singular no enturbie la representación vigente de la igualdad, son medidas que imposibilitan estructuralmente las políticas sociales de sentido y pervierten el sentido de las políticas sociales.

Esta incapacidad para incorporar la dimensión narrativa de la exclusión a las políticas sociales (que incluyen mucha de la investigación financiada por administraciones, empresas o agencias implicadas) es la que causa la ambivalencia de la exclusión. Son cada vez más numerosas las críticas al concepto exclusión por la soportabilidad ideológica y fenoménica que permite su ambigüedad. Castel defiende que se ha llegado a la noción de exclusión por un proceso de inclusión de todo un abanico de situaciones relacionadas con la injusticia: "ya no hay palabras para encontrar unidad en la multiplicidad de los 'problemas sociales' que la han reemplazado; de allí la boga de esta noción de exclusión, cuya indiferenciación recubre una multitud de situaciones desdichadas sin hacer inteligible su pertenencia a un género común." (Castel, 1995).

En efecto, se manifiestan tres problemas conceptuales de la exclusión. Un primer problema es la combinación de dimensiones axiales con dimensiones ligadas a los mecanismos de exclusión. Segundo problema, la exclusión aparece disputada para denominar distintos fenómenos históricos concretos y así unos reclaman el nombre de exclusión social para la desafiliación (Castel, 1995) o la desinserción (De Gaulejac y Taboada-Leonetti, 1994), otros para la anomía relativa al sentido (Autès, 2000), para la descualificación de las oportunidades (Room, 1995), para la privación o infracción

de derechos (Gil, 2002), para la nueva pobreza en las condiciones de época actuales que vincula otros tipos de injusticias añadidas (segunda modernidad), etc. Esa disputa por fijar la exclusión como mecanismo ha alcanzado un cierto consenso con las propuestas que conciben la exclusión como una situación de pérdidas de derechos de ciudadanía e inserciones comunitarias (familiares, barriales, etc.), aunque no está desprovisto de controversia. Hay dos tipos de disensión. Unos, como Ana Arribas (2002), por ejemplo, critica que el concepto de exclusión social es todavía insuficientemente explicativo de las situaciones concretas y eso provoca que se oculte o se uniformice la alta diversidad de situaciones de exclusión. Pero a la vez se han abierto brechas en dicho concepto al resistirse a limitarse al contexto histórico abierto en el último tercio del siglo XX; se busca un concepto que asuma las distintas categorías ligadas a la injusticia (pobreza, marginación, miseria, exclusión, etc.) y se tiende a que la exclusión incluya todas éstas como noción universal no contextual. Así, para la exclusión parece buscarse una aplicabilidad de similar potencia a la noción de clase social. Esto conduce al tercer problema.

En tercer lugar, se identifica un problema más radical de la exclusión. La exclusión social es una categoría con un perfil conceptual suficientemente bajo como para ser maleable e integradora. Si no existe una teoría de sociología fundamental sobre la exclusión, es difícil justificar criterios que disciernan lo que es y lo que no es exclusión social. La condición conceptualmente inclusiva de la exclusión social ha sido acertadamente señalada por numerosos autores como J. Subirats y R. Gomá, quienes señalan la confusión de la noción (Subirats y Gomá, 2004: p.22), lo cual abre la facilidad para que distintas ideologías se la apropien y hagan usos en ocasiones contradictorios. J. Estivill señala con especial énfasis que las dificultades de su operacionalización permiten hablar de ella sin comprometerse; que "luchar contra la exclusión o por una sociedad inclusiva no genera especiales temores. Políticamente puede ser aceptable por un amplio espectro de opciones políticas"; que "todo el mundo puede identificarse con esta noción, en la medida en que es obvio que siempre esta excluido de algo, de alguien…" (Estivill, 2003: p.22). Ahora bien, ha sido el propio R. Castel quien ha advertido de los peligros que acarrea una conceptualización superficial de exclusión: "El concepto de exclusión me parece peligroso en muchos de sus empleos, pero quizás no haya que excluirlo, digamos, totalmente." (Castel, 2000: p.55). Cree que existen suficientes motivos para poner bajo vigilancia intensiva la idea de exclusión por, entre otras razones, la inflación y heterogeneidad de sus empleos. Efectivamente, exclusión social es una categoría con un estatus especial, que no ha sido fijado suficientemente como para resistirse a su uso bajo cualquier conceptualización o por cualquier ideología.

La conceptualización precisa de la exclusión depende del conocimiento estructural de la exclusión, lo cual sólo se logra con un abierto realismo. Conocer vivamente los mecanismos y situaciones de exclusión significa desentrañar la potencia cognoscitiva que se genera en el sufrimiento y cuya contradicción pone cada cosa en su sitio, lo que el

psicólogo José María Fernández-Martos describe como *llamar a las cosas por su nombre;* sólo en el paso por las contradicciones se revela la estructura de lo real.

3. El Holocausto, paradigma de la exclusión social

No es posible imaginar una clase más excluida
que los judíos en el Holocausto.

Vamos a continuar desarrollando algunas características del tipo de fenómeno que es la exclusión social, pero, como acabamos de estudiar, el conocimiento de la exclusión social es un conocimiento implicado. Es un tipo de fenómeno del que solamente se puede saber de verdad mediante lo que Ignacio de Loyola llama "el conocimiento interno", el conocimiento implicado. Quizás fuese lógico dejar para el final de esta parte la exposición de cuál es la etimología práctica de toda exclusión, de cuál es el paradigma *accional* de la exclusión social. Pero adelantarlo a este momento, interrumpir el discurso lógico por la irrupción de un hecho como el Holocausto, es precisamente marca del papel que cumple. Una realidad que no se deja manejar para ser puesta como ejemplo, sino que permanentemente irrumpe como misterio, terror y dolorosa revelación.

La exclusión social remite al Holocausto. Primo Levi vio con claridad en *Si esto es un hombre* que el Holocausto no solamente era un hecho singular e incomparable con nada de lo anteriormente sucedido, sino que en el Holocausto se había fundido todo el dolor creado por el mal de la exclusión en toda la Historia: todas las pobrezas se funden en el Holocausto para forjar en él el doloroso paradigma de toda exclusión. Así es como interpretamos sus palabras cuando escribe que "En todo el mundo, en donde se empieza negando las libertades fundamentales del Hombre y la igualdad entre los hombres, se va hacia el sistema concentracionario, y es éste un camino en el que es difícil detenerse." (Levi, 1946: p.189). Otra víctima del Holocausto, Etty Hillesum, veía que el mal de los campos de concentración estaba en continuidad con todas las barreras que se extienden entre hombres en el mundo. Así, suspiraba Hillesum por el adviento del tiempo en que se derrumbaran los muros de unos hombres contra otros, "Cuando no haya más alambradas en el mundo" (Hillesum, 1941-1943: p.26).

Boaventura de Sousa Santos, en *Desigualdad, exclusión y globalización*, expresa directamente la continuidad de toda exclusión con el paradigma del Holocausto cuando dice: "El grado extremo de exclusión es el exterminio: el exterminio de los judíos y de los gitanos bajo el nazismo, la limpieza étnica hoy en día." (Santos, 1995: p.197). Una década antes, Fausto Marinetti relacionaba ambos fenómenos, exclusión social y Holocausto, ya desde el título de su libro *El holocausto de los empobrecidos* de 1985. Algunos pensadores del Trabajo Social ya han señalado esa continuidad como es el caso,

por ejemplo, de Julie Browne, quien en su libro *Can Social Work Empower?,* presenta explícitamente a los excluidos como supervivientes (Browne, 1995).

Salvo estas y otras honrosas excepciones, llama la atención que no haya sido puesto con mayor énfasis la relación entre el fenómeno de la exclusión social y el acontecimiento del Holocausto. No podemos menos que seguir de acuerdo con aquellas palabras que Bauman escribió a finales de los años ochenta: "el Holocausto (.) ha cambiado muy poco, suponiendo que haya cambiado algo, el curso de la historia posterior de nuestra conciencia colectiva y del entendimiento de nosotros mismos. Tuvo un impacto visible muy pequeño en la imagen que tenemos del significado y de la tendencia histórica de la civilización moderna. Dejó a las ciencias sociales en general y a la sociología en particular prácticamente iguales, intactas, si descontamos las regiones todavía marginales de la investigación especializada y alguna advertencias oscuras y ominosas sobre las mórbidas inclinaciones de la modernidad. Estas dos excepciones son mantenidas persistentemente a distancia del canon de la sociología. Por estas razones, nuestra comprensión de los factores y mecanismos que una vez hicieron posible el Holocausto no ha avanzado de forma significativa. Y por lo tanto podemos encontarnos de nuevo desprevenidos para reconocer y decodificar las señales de aviso –en el supuesto de que, como entonces, nos estén rodeando–. (.) Sólo podemos suponer que las condiciones que una vez dieron origen al Holocausto no se han transformado radicalmente." (Bauman, 1989: p.112).

El Holocausto también es reflexivo en el sentido de que en cuanto se percibe o piensa, uno está siendo percibido y pensado, con responsabilidades, dentro de él. Como paradigma en acción de la exclusión es doblemente reflexivo ya que nos ayuda a pensarnos a nosotros mismos pensando la exclusión social.

El Holocausto es un tema con una enorme literatura que podría por sí solo objeto de un libro que podría titularse *Holocausto y exclusión social*. En el curso de nuestro estudio, queremos meramente señalar sintéticamente una cuestión que vemos especialmente importante para el tipo de fenómeno que es la exclusión: *los judíos en el Holocausto fueron concebidos como la clase excluida total y no es posible conceptualizar un grado superior de exclusión*. Hannah Arendt habla de los campos como "laboratorios de una experiencia de dominación total".

3.1. Los judíos, la mayor exclusión imaginable

El Holocausto y, especialmente, el intento de exterminio de los judíos, ayuda a comprender en profundidad el fenómeno que denominamos exclusión. Los judíos manifiestan el principio de exclusión social, que no es solamente pobreza sino un principio más complejo. El Holocausto de los judíos muestra que la producción de la exclusión no es reducida a una categoría de clase social ni condición económica, ni es solamente

racismo –el antisemitismo es condición necesaria pero no suficiente para explicar el Holocausto– o xenofobia, ni es solamente una razón de lucha política o de guerra cultural o de religión. De modo que son objeto de exclusión hasta por parte de los pobres e incluso objeto de exclusión entre los mismos judíos.

El ejercicio de la exclusión fue que no estuvieran en ningún sitio, eliminar absolutamente su presencia física o en memoria. Y la clave explicativa –necesaria y suficiente– fue la desrresponsabilización pública y privada, nadie sentía un mandato de cuidarles, se consumó que nadie los sintiera como "los suyos". Eran extranjeros no solamente de las naciones sino *extranjeros de la alteridad*: se les negaba la dignidad de ser un otro con derecho de interlocución. Fue un *extranjero de lo humano*. Esto intensifica la idea que expone Bauman del judío como extranjero: "Los judíos, de hecho, eran la personificación de los *extranjeros* de Simmel, siempre en el exterior aunque estuvieran dentro, examinando las cosas familiares como si fueran un objeto de estudio ajeno a ellos, haciendo preguntas que nadie planteaba, cuestionando lo incuestionable y poniendo en tela de juicio lo indiscutible." (Bauman, 1989: p.70). Efectivamente, no fue solamente un problema de odio al diferente –heterofobia– ni de desnacionalización de su ciudadanía ni de racismo u odio religioso o lucha de clases, sino que el judío fue expulsado de la condición de otro. Fue despojado de su derecho de ser "otro" para ser menos que eso y fue despojado hasta de su "para sí" al denigrarlos hasta ser irreconocibles para sí mismos y los suyos, e inducidos para corromperse moralmente cooperando con su propio exterminio siendo absolutamente ilegible los porqués. De los judíos se hizo un Joseph K. colectivo al que se le dice igual que en *El castillo* de Kafka, "Usted no es del castillo, no es del pueblo, no es nada". Según pone de manifiesto Enzo Traversa en *La historia desgarrada*, "Joseph K. es condenado y ejecutado por un tribunal de reglas siempre misteriosas y su juicio se basa en un crimen inexistente o inexplicable." (Traversa, 1997: p.57).

El Holocausto hace que la interpretación que la tradición hacía de la categoría bíblica de los pobres se haya mostrado insuficiente. La expresión exclusión social viene a completar dicha hermenéutica de la pobreza.

Las personas judías en el Holocausto no fueron los únicos que sufrieron la operación de exterminio pero sí sufrieron todos los factores de exclusión hasta el extremo de ser condenados sin juicio ni razón a la desaparición total como personas y como pueblo, como tradición y memoria futura, como cuerpos y como idea. Los judíos fueron presentados como lo que Bauman denomina una clase o una posición *prismática*: "Dependiendo del lado desde el que se mirara a los judíos, éstos, igual que los prismas, refractaban inconscientemente distintas visiones: una de clases inferiores groseras, brutales y sin refinar y la otra de superiores sociales, despiadados y altaneros." (Bauman, 1989: p.57).

Los judíos aparecieron como un pueblo a eliminar y en ese sentido de sobrante social, pueden entenderse la categorías de los *supernumerarios* de Castels, la de las *vidas desperdiciadas* de Bauman o las *Vidas que sobran* de Izuzquiza y Guerrero. La propia

Hannah Arendt habla de la "minoría superflua" refiriéndose al estatus concedido a los judíos. Pero dicha exclusión no era gratuita sino que cumplió múltiples papeles en la tiranía nazi que no solamente se redujo a intereses económicos sino políticos y culturales.

La tesis que sostendríamos estima que el Holocausto es incomparable, aunque es compartible, lo cual explica la solidaridad que todos los supervivientes prodigaron con muchas otras causas durante su vida, en las que veían la continuidad del modelo concentracionario. El propio Adorno señaló que en un futuro no lejano el modelo Auschwitz podía volver a repetirse con otros colectivos y él estimaba que el que corría más riesgos eran los inmigrantes. El Holocausto es un acontecimiento singular que no se puede comparar con el resto de los hechos de la exclusión social pero éstos sí remiten a él. La exclusión social encuentra en el Holocausto su extremo y tras suceder remite permanentemente a él. Los mecanismos y efectos de la exclusión tienen su metamodelo en el Holocausto.

Coincidimos con Adorno cuando ve en el nazismo la exacerbación de algunas tendencias de la modernidad, aunque también asumimos la idea de Bauman de que la modernidad fue un factor necesario pero el Holocausto no fue un resultado inevitable de la modernidad. Por nuestra parte entendemos que la esencia de la modernidad es la universalización y que el nazismo fue un modo perverso que usó la cobertura moderna de universalización para realizar un proyecto inverso de exclusión radical.

Esta exclusión social llevada al extremo no operó totalmente sobre lo nuevo aunque sí lo extremó y realizó de modo desconocido hasta ese momento. El nazismo hizo dar un salto cualitativo a lo hasta el momento conocido como pobreza, llegando a que la humanidad concibiera un nuevo modelo de injusticia que llamamos exclusión social. Ciertamente, antes del Holocausto ya había habido saltos cualitativos como la expulsión de judíos y moriscos justamente asociada a la fundación en nuestra península del Estado moderno o la colonización del continente americano. Para Miguel García-Baró, "En realidad, quizás sólo haya un caso estrictamente antecedente de Holocausto, o al menos uno que reúne los rasgos más siniestros de éste: la actividad esclavista en el África negra." (García-Baró, 2007: p.158). Posteriormente al Holocausto, las bombas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki, el genocidio camboyano tan denunciado por Primo Levi, las desapariciones de las dictaduras latinoamericanas, las hambrunas masivas de Biafra o el genocidio en Ruanda, entre otros, han aportado nuevas simas a que llega el mal de la exclusión social. Pero ninguno ha supuesto la formación de un sujeto colectivo de exclusión tan complejo y total como el pueblo judío en el Holocausto.

No por la escala a que llegó el número de asesinados sino por la ilegibilidad racional, por la multiplicación de factores e intereses asociados a dicha operación, por la configuración causal de la víctima y por la participación de todo el sistema moderno en su exterminio. Miguel García-Baró expresa en su obra *La compasión y la catástro-*

fe esta idea de que no es el cuánto sino el sinsentido lo que aporta la singularidad al Holocausto: "Téngase en cuenta que si se debe contestar que, en efecto, es un *unicum* en la historia humana, esto no comporta afirmar que ella ha sido la suma de mayor mal y sufrimiento que jamás haya habido. Esta idea no tiene apenas sentido. ¿Cómo se añaden los dolores a los dolores y los pecados a los pecados? Un solo sufrimiento absolutamente injustificable ya plantea un reto total a la posibilidad de que la historia humana tenga algún sentido." (García-Baró, 2007: p.157).

Efectivamente, el Holocausto no busca solamente exterminar a los judíos sino eliminar la posibilidad de moralidad y sentido a lo humano, reduciéndolo a puro ejercicio de poder. Es no solamente la eliminación de los judíos sino el exterminio del sentido de mal ya que toda la máquina está hecha para que no exista juicio moral sino mera ejecución. Así, los productos de la exclusión parecen naturalizarse o remitir a la culpabilidad o elección meritocrática de los excluidos. Toda la máquina exclusora se vacía de sentido para que toda la razón se reduzca al propio excluido.

El propio nombre es la lucha por esa posibilidad de sentido, que aparece lo nombramos, "lo que solemos llamar el Holocausto judío, y a lo que los mismos judíos denominan la Shoá, la Catástrofe." (García-Baró, 2007: p.51). ¿Por qué llamarlo Holocausto? Como ha denunciado Emil Fackenheim, se trataba de hacer que el genocidio de los judíos no tuviese el carácter de Holocausto, de martirio, que fuese algo absolutamente sin sentido que se convirtiera en lo que Pierre Bouretz llama el cementerio del futuro (citado por García-Baró, 2007: p.157); que el futuro se convirtiera, a la sombra de ese sinsentido trágico de los Lager, en el cementerio de toda posibilidad de lo judío, que su propio futuro hubiera sido gaseado, quemado y volatilizado en Auschwitz. Aunque somos sensibles a quien dice que llamarlo Holocausto le da un carácter religioso o a quien afirma que no es suficientemente inclusivo del resto de víctimas de los campos de concentración, para nosotros llamarlo Holocausto es en sí una forma de resistencia y resiliencia. Siendo precisamente el objetivo del nazismo la eliminación del sentido, llamarlo Holocausto es un acto que le da una significación que se quiso evitar a toda costa. Siendo el fin nazi la eliminación del juicio por la neutralización, la abstracción y la maquinalización, llamarlo Holocausto lo convierte en un juicio en sí. Habiendo sido intención del nazismo la culpabilización a los judíos de su propio exterminio, llamarlo Holocausto vuelve su rostro y memoria hacia los responsables. Contra una civilización que quería absolutizar el poder y negar cualquier más allá de sí mismos –en forma de raza–, el Holocausto remite a la universalidad y trascendencia de toda la humanidad en aspiración a lo bueno. Hablar de Holocausto es reconocer la vida humana como sagrada. Por encima de las diferencias con los no religiosos, entre pueblos distintos, asumir que en ese Holocausto "todos somos judíos" –en ese magnífico final de la película *Amén*, en el que el jesuita pone la Estrella de David amarilla sobre su sotana (Costa-Gavras, 2002)– es un hecho de resistencia y solidaridad histórica. Aunque

contradiga ciertas razones, llamarlo Holocausto es primar la Razón que a toda costa trató de exterminar el régimen nazi.

3.2. El Holocausto de los excluidos

Reyes Mate, en su escrito *¿Puede Europa hacer filosofía de espaldas a Auschwitz?*, escribió: Auschwitz "es la figura de una barbarie extrema, pero que culmina un proceso histórico de violencia. Quiero decir, por un lado, que es un hecho singular, desconocido hasta ahora en su maldad, pero que no surge de la nada, sino que es el resultado de una serie de causas que venían incubándose desde muy atrás. (.) Afirmo, pues, la singularidad de este acontecimiento, pero me distancio de quienes se niegan a toda comparación, explicación o relación." (Mate, 2004: p.43).

El Holocausto fue un salto cualitativo, catastrófico, realizado en la pendiente de la exclusión social. El Holocausto no solamente es paradigma de la exclusión por haberla extremado al máximo y configurado una clase de exclusión total –los judíos– sino porque el Holocausto fue tomando forma partiendo del modelo de trato a los excluidos: internamiento, encierro, clasificación biosocial, medicalización, trabajo forzado, política de supervivencia de refugiados (reducción de lo humano a un estándar de necesidades materiales básicas), estigmatización administrativa, dependencia, etc.

Un factor que ayudó a la invisibilización del genocidio y a la baja incidencia moral de la barbarie fue su continuidad con los procedimientos que ya estaban aplicándose previamente. La continuidad procedimental con la política social del régimen nazi fue una característica básica para la viabilidad de la llamada Solución Final. Permitió seguir concibiendo los campos de concentración como mero trabajo. En la conocida serie televisiva de documentales elaborada por la BBC en el aniversario de Auschwitz, se dejaba ver claramente cómo todo el tiempo los asesinatos eran concebidos por parte del sistema y los ejecutores estrictamente como mero trabajo. Un SS declara en el documental que no se pensaba en lo que se hacía porque si hubiera pensado algo, no hubiera durado ni un minuto. Withney Harris, investigador en el proceso de Nuremberg, describió a Hess como un tipo normal, que había contado sin el menor asomo de sentimiento alguno. Según Hess, "Era como talar un montón de árboles, salía con mi sierra y los talaba." Lo que Hess reconocía como el programa de exterminio humano más grande de todos los tiempos, llegó a matar diez mil personas al día. Un millón trescientas mil personas fueron deportadas a los campos de Auschwitz y solamente sobrevivieron doscientas mil. Al final de Auschwitz se buscó deliberadamente no dejar testigos, así que cincuenta mil prisioneros fueron evacuados en una larga marcha a veinte grados bajo cero y la mayor parte asesinados. De los ocho mil SS que trabajaron en Auschwitz, siete mil sobrevivieron a la guerra y solamente ochocientos fueron juzgados. Toda esa impunidad echó un enorme silencio que continuaba el silencio que permitió la ejecución del Holocausto, su normalización.

Auschwitz se planificó sobre la proyección de prácticas previas como el trabajo social con individuos clasificados como "asociales" y la eutanasia para adultos minusválidos. De hecho, el concepto asocial incluía a los discapacitados. Es decir, el Holocausto partió de la exacerbación de las políticas de intervención en exclusión social. Al respecto, es especialmente útil el libro de Robert Gellately *No sólo Hitler* y particularmente interesante es el quinto capítulo del libro, que está dedicado a "Los marginados sociales" (Gellately, 2001: pp.129-170).

La criminalización de las personas con deficiencias, de los excluidos, de los opositores políticos, de los judíos, etc. fue la metodología básica de toda la política nazi. Casi al mismo tiempo que los nazis comenzaron la persecución política y las políticas raciales, se dio poderes a la Kripo –la infausta Kriminal Polizei– para realizar "la misión de localizar y eliminar gran variedad de marginados sociales, desde delincuentes hasta mendigos y personas sin techo." (Gellately, 2001: pp.129). Las políticas de persecución política y racial se desarrollaron bajo la cobertura de limpieza de los llamados inadaptados sociales, sobre los que existía una fuerte estigmatización y frente a los cuales existía legitimidad social para aplicar políticas duras. Hitler, Himmler, etc., "ninguno de ellos definió sus objetivos a largo plazo ni sus planes tácticos en el marco de un vacío social. La identidad social de los marginados perseguidos no sólo se hallaba definida ya en gran medida por las tradiciones alemanas, sino que además el trato severísimo que les dio tenía por objeto apelar a la conciencia de los buenos ciudadanos y ganarse su apoyo." (Gellately, 2001: p.130). A principios del año 1939, los campos eran presentados como lugares para realizar una resocialización de las personas asociales a través del trabajo y ya antes de la guerra los campos eran usados como recurso de intervención social. Por ejemplo, a finales de 1938, de los 10.188 prisioneros del campo de Buchenwald, 1.007 eran delincuentes y 4.341 eran calificados como asociales.

Las políticas nazis de limpieza social comenzaron por los clasificados como delincuentes. Una brutal política penitenciaria de carácter preventivo se aplicó a masas de personas que eran incluidas en dicha categoría no solamente por haber cometido delitos en algún momento de su vida sino por estar emparentado con delincuentes o poseer alguna de las características que la ciencia médica y social del momento consideraba propias de los delincuentes. Para la inclusión en la categoría de asocial no solamente se siguieron criterios médicos sino también criterios de carácter social como la indocilidad, motivo suficiente para ser condenado a ser esterilizado. La colaboración de los servicios sociales fue imprescindible para la planificación y ejecución de estas políticas. La ley de 14 de julio de 1933 que legalizaba la esterilización de niños con enfermedades hereditarias tales como la ceguera, la sordera o distintos problemas psíquicos o físicos, fue extendida a todo el resto de individuos estigmatizados como asociales, comenzando por los llamados criminales.

Gellately, no obstante, nos recuerda que "Durante décadas, numerosos científicos europeos y americanos habían venido difundiendo la idea de que los criminales empe-

dernidos y los elementos llamados 'asociales' –término que data de una época muy anterior a los nazis– se hallaban condicionados biológica e incluso genéticamente." (Gellately, 2001: p.130). A ésos se les aplicó la política que incluía la reclusión preventiva, el internamiento sanitario o la esterilización. Ya en 1934 hubo 3.723 arrestos preventivos de etiquetados como delincuentes habituales. No era algo exclusivo de Alemania sino que "en Estados Unidos el *Fortune Magazine* informaba por aquella época de que el 66% de las personas sondeadas en 1937 era favorable a la esterilización forzosa de los delincuentes habituales" (Gellately, 2001: p.134). En los años treinta la cantidad de esterilizados forzosamente en Estados Unidos fue de 2.000 a 4.000 personas por año. Dichas políticas de esterilización siguieron siendo aplicadas durante décadas en alguinos de los más avanzados países nórdicos. Sin embargo, la política nazi criticaba la insuficiencia del enfoque liberal acusándola de un craso error: trataba al delincuente igual que a un ser humano.

Pronto la política aplicada a los delincuentes se extendió a todo el conjunto de excluidos sociales. "La teoría y la práctica de los nazis contra los delincuentes habituales y profesionales quedó en nada comparado con lo que les sucedió a los asociales, grupo de contornos definidos con mucha menor claridad (.) Se utilizaba este término para designar a todo el que no actuaba como buen ciudadano y no aceptaba sus responsabilidades sociales." (Gellately, 2001: p.137). Sigue Gellately: Ya "en 1933 empezaron a decir que iban a echar de las calles a todas las prostitutas, rufianes y abortistas. Amenazaban a todo el que no tenía empleo regular, y para el verano diversas autoridades arremetieron contra los 'gitanos, los vagos maleantes' por ser, según la ilustrativa expresión empleada en unas ordenanzas locales, una 'carga para la sociedad' (.) A mediados de septiembre de 1933 los nazis ordenaron realizar una redada a escala nacional con el fin de acabar con lo que ellos llamaban la 'plaga de la mendicidad' ('Dettlerplage') en las calles. Se solicitaba la colaboración de la ciudadanía para que no dieran limosnas." (Gellately, 2001: p.137). Las instrucciones de 4 de abril de 1938 de Himmler a la Kripo explicitaban una lista de asociales que incluía a, por ejemplo, "mendigos, vagabundos, gitanos, prostitutas, borrachos"... " 'En primer lugar' el decreto iba dirigido a las personas sin domicilio fijo, que podían ser enviadas a un campo de concentración al arbitrio de la policía." (Gellately, 2001: pp.139-140).

"Himmler pasó a la Gestapo el mando de la primera 'acción contra los asociales' organizada para comienzo del mes de marzo de 1938, aunque no se llevó a cabo hasta finales de abril. Se comunicó a la Gestapo que no se molestase en definir con demasiada precisión el concepto de asocial. (.) 'para conseguir una verdadera limpieza' de esos elementos asociales, Himmler afirmaba que era 'imprescindible un ataque único, global y por sorpresa' (.) sostenía que si se divulgaba la noticia de la acción policial, esos individuos buscarían trabajos pero sin verdaderas intenciones de reformarse. (.) Como la Gestapo tenía pocas fichas de 'vagos', Himmler solicitó a las bolsas de trabajo y a las oficinas de bienestar del estado y de los nazis que le proporcionaran la informa-

ción necesaria." (Gellately, 2001: p.140) Como consecuencia de esta operación fueron internados en campos de concentración unas 10.000 personas. Además, otro colectivo fue atacado masivamente en esos meses incluyéndolo en la categoría de asocial: Hitler creó en octubre de 1938 la Central del Reich para la Lucha contra el Azote Gitano. Las cifras de dicha política apuntan a 15.000 sintis y romaníes asesinados solamente en Alemania, sin contar otros países. En total, Sybil Milton calcula entre un cuarto y medio millón de personas gitanas asesinadas.

La eutanasia fue el siguiente escalón metodológico hacia el Holocausto. La exclusión social no se quedaba en políticas de represión, encierro y resocialización sino que se aplicaba una política bajo la cobertura de la salud pública. Es conocido cómo Hitler encargó al jefe de la Chancillería del Führer (Kandler des Führers, *KdF*) la operación *T-4*. El nombre T-4 era el acrónimo de la oficina central de la KdF en Berlín (Tiergarten Strasse, nº4). De enero de 1939 a verano de 1941, cuando Hitler interrumpió la campaña –tras la intervención pública del cardenal católico Clemens von Galen, el conocido *León de Münster*– ya habían sido asesinadas 70.273 personas, cubriendo el total de casos que estaba planificado eliminar. Entonces, el personal de la T-4 fue dedicado a los campos de concentración, a un nuevo programa de gaseamiento llamado *Acción 14f13* (el 14 era el código de cualquier muerte en el campo y el 13 se refiere a la muerte por gaseamiento). Y, precisamente, en la operación Acción 14f13, "el primer colectivo seleccionado para ser asesinado fue el de los asociales" (Gellately, 2001: p.147).

En conclusión, la exclusión social y el aparato de intervención social –bajo la cobertura de la salud pública y en manos de la policía criminal– fueron la base sobre la que se creó la máquina de destrucción de esa nueva "clase prismática" en que fueron convertidas las personas que de algún modo se caracterizaban por un rasgo considerado judío. El Holocausto no solamente es el paradigma sobre el que fraguó el *anti-horizonte* de la exclusión social (un horizonte inverso y maligno) sino que el mismo Holocausto extremó guiado por el mayor mal lo que hasta el momento habían sido las guías creadoras de exclusión.

El Holocausto fue una máquina extrema de exclusión social y acabó configurando una nueva clase excluida –los judíos– como nunca había sido formada anteriormente, a la que le aplicó un método exacerbado de exclusión desconocido hasta el momento. Los judíos fueron concebidos como la clase excluida total y no es posible conceptualizar un grado superior de exclusión. Sí será posible seguir teniendo la desgracia de ver aparecer nuevas perversiones en la metodología de exclusión pero nunca una clase más excluida que los judíos. Los judíos en el Holocausto se convierten así en el anti-horizonte de cualquier exclusión posible.

Además de esta cuestión central para nuestra argumentación que muestra cómo los judíos en el Holocausto fueron víctimas de la concepción más total posible de la exclusión social, en los campos de concentración y, en general, en la política de exclusión nazi existen toda una serie de características que ayudan a comprender muchos

aspectos de los procesos de exclusión. Es cierto que en los campos de concentración "se va formando una sociedad estable, si bien es cierto que forzada" (Hillesum, 1941-1943: p.50) que permite hablar a Primo Levi de una "sociología de los campos" (Levi, 1986: p.459). La relación con otros procesos de exclusión no es tanto analógica como implicativa: no es que se puedan comparar sino que existe una continuidad entre el tipo de modernidad que ingenió el Holocausto y el tipo de modernidad que continúa la exclusión social a través de múltiples modos. Diferentes autores han puesto de manifiesto aspectos centrales que nos ayudan a comprender y, de hecho, el lector podrá encontrarlos ayudándonos a entender los diferentes asuntos que tratamos en este libro.

Como dice Enzo Traverso en *La historia desgarrada*, Auschwitz es una ruptura de civilización (Traverso, 1997: p.43) que parece mentira que haya sucedido aunque tan sólo sea porque si una discontinuidad de ese calado hubiese sucedido tendría que tener una incidencia mucho mayor en nuestra conciencia colectiva. Ya Thomas Mann, en su locución radiofónica de enero de 1942, avisaba acerca de que "la historia semeja increíble y en el mundo habrá por todas partes muchos que se resistan a creerla." (Mann, 1940-45: p.75). Sin embargo, fue cierto y a la vergüenza de que haya ocurrido se añade multiplicándola la vergüenza del olvido. Se intensifica así aquel anuncio que hizo Hillesum: "Esto es una casa de locos de la que habremos de avergonzarnos durante tres siglos al menos." (Hillesum, 1941-1943: p.108)

Ubicarnos en el acontecimiento del Holocausto supone sentir su memoria, pensar las ondas que todavía nos llegan de aquel horror y emplazarnos a luchar contra la continuidad del Holocausto en la exclusión social de la que formó parte llevándola catastróficamente a una sima descocida para la humanidad. El Holocausto fue un hecho singular pero continúa como metamodelo y tentación. No hay más remedio que unirse a Bauman cuando diagnostica que "existen razones para tener miedo porque ahora *sabemos que vivimos en una sociedad que hizo que el holocausto fuera posible y que no había nada en ella que lo pudiera detener*." (Bauman, 1989: p.115). Además, los peligros se multiplican porque "Gracias al rápido avance de la nueva tecnología de la información, que ha tenido más éxito que ninguna tecnología anterior en eliminar la humanidad de sus objetos humanos, la distancia psicológica crece de forma imparable y a una velocidad sin precedentes." (Bauman, 1989: p.151).

Conscientes de esa amenaza y solidarizados y sobrecogidos con el Holocausto, urge intensificar "la memoria de que allí y entonces se hallaron las fuerzas para entender lo bastante como para resistir su irresistibilidad, lo que ahora y aquí debe servir de hilo de Ariadna para no errar sin esperanza en el laberinto donde se querría matar al monstruo." (García-Baró, 2007: p.180). Urge repensar a fondo la exclusión social especialmente a la luz negra del Holocausto para, como sabiamente nos guía Miguel García-Baró en su libro *La compasión y la catástrofe*, "comprometerse a que surja entre las ruinas espirituales de Occidente algo que de verdad sea nuevo y que no constituya otra vez el preludio, más o menos lejano, pero demasiado lógico, de otro Holocausto." (García-Baró, 2007: p.166).

4. La exclusión como acontecimiento

Que la exclusión social sea considerada un acontecimiento
nos convierte a todos en participantes:
no hay ausentes ni espectadores.

La exclusión social es acontecimiento. Importa mucho el hecho de que el hombre en general y la exclusión en particular sean comprendidos como un acontecimiento. Existen muchas cuestiones filosóficas suscitadas por este supuesto pero vamos a abordar dichas cuestiones sólo en la medida en que directamente afectan a la explicación de la exclusión y con la brevedad suficiente para no perdernos en el camino.

Entendemos por acontecimiento algo que ocurre, algo en lo que somos, el hecho de existir ocurriendo. No existimos como una foto parada ante la cual pasa el mundo apenas amarilleando nuestra piel sino que siempre somos una acción: el hombre es verbal.

No podemos resignarnos a pensar que la exclusión es algo dado. Por supuesto, no es algo dado por la naturaleza. Pero el peligro está en pensar que es algo dado por la suerte, el infortunio, la naturaleza de las personas, las libres elecciones de la gente, por el mecanismo abstracto del mercado, por el instinto de los humanos, etc. La exclusión no es una mano invisible que no es responsabilidad de todos. Y cuando digo de todos digo que es responsabilidad de todos juntos y de todos los *cada uno* que formamos parte. La reificación que hace décadas se atribuía a la naturalización o sacralización indebida por parte de algunas tradiciones, hoy procede de otros lugares. Hoy en día hay cuatro fuentes que hacen de los hechos cosas intocadas y, por tanto permanentes; que convierten a los hechos en esencias estáticas. Hoy en día no son las tradiciones que creen en esencias las que deifican sino que son algunas de las tendencias más pujantes de la fase de modernidad que vivimos las que están deificando, creando nuevas esencias intocadas que ya no se presentan como sagradas sino como inevitabilidad o puro poder.

La primera fuente que convierte la exclusión social en una estructura abstracta es la meritocracia. La individualización de la exclusión culpabilizando (que es un modo de criminalizar) prioritariamente a cada persona de su situación de exclusión, hace que no resida en ninguna estructura ni en ninguna relación la responsabilidad; que no exista institución –una institución es un regulador o costumbre social– que tenga culpa de esa exclusión. Cuando se dice que la exclusión es resultado del fracaso laboral o familiar o de la quiebra de la salud (porque tiene dificultades psicológicas, por ejemplo) estamos ocultando los mecanismos de irresponsabilización de todo el sistema implicado en ese proceso de exclusión. Estamos negando que haya más actores e instituciones implicadas en ese proceso. Es como si todas ellas salieran del cuadro causal de la exclusión y sólo aparecieran como las solucionadoras. De igual modo, cuando se dice que la exclusión es resultado del infortunio. Los judíos no pueden ser

culpables de su judeidad ni han sido elegidos por mala suerte y ser judío no puede ser la causa de ser excluido sino que la exclusión reside en las instituciones y personas que excluyen, no en la víctima. Lo cual no significa que en ese proceso la víctima no tenga responsabilidades que ejercer, como vamos a ver en la segunda fuente de reificación. Las personas sin hogar no pueden ser culpables de su exclusión ni perder la familia o el trabajo puede ser la causa principal de la exclusión. La causa de la exclusión es que nos hemos desrresponsabilizado de esa persona y lo hemos hecho no sólo relacionalmente sino institucionalmente. La sociedad se convierte en intocable, inocente e inevitable cuando niega su responsabilidad en la exclusión. Los pobres no son los que no logran ganar una posición en el mercado sino que el mercado organiza el naufragio de los que no tengan posiciones de suficiente poder.

Seguimos en la vieja idea ilustrada de crítica a las tradiciones y creemos que los principales enemigos del proceso de universalización que supone la modernidad son las tradiciones milenarias, cuando en realidad los enemigos reales son los que van en la cresta de la ola manipulando perversamente la modernidad para sus intereses o vanidades.

La segunda fuente de reificación es el societalismo: entender que la solución de los problemas está sólo y exclusivamente en la estructura social. Parece que hubiera una esencia o modo ideal de sociedad de la que estamos continuamente desviándonos por causa de distintas agencias que la modelan a sus intereses. Esa esencia de sociedad parece que funcionaría si se la dejara actuar sin mediación de los individuos: *una sociedad justa bastaría para que los individuos fueran justos*, parece creerse. Si en la primera fuente es la sociedad la que desaparece, aquí se hace desaparecer a los sujetos, su libre elección y, a fin de cuentas, la moral. La moral parece un subproducto de una sociedad justa. De este modo, se deifica a la sociedad esencial. Los excluidos son presentados solamente como víctimas sin ninguna responsabilidad en su recuperación y las políticas se reducen a un ejercicio de poder de esa sociedad benéfica esencial quien a través de las agencias que realmente portan dicha esencia y trabajan para que se manifieste (puede ser el Estado, la comunidad o la familia, etc.) saca a la gente de la exclusión. Así, nos creemos que a base de poder (declaración de derechos) o de dinero (provisiones) podemos sacar a la gente de la exclusión en que entre todos les metimos. La posición del sujeto en el proceso de inclusión es secundario. Es más, si el sujeto no quisiera incluirse sino *percluirse* en otro tipo de sociedad que no fuera la que determinó su exclusión, no sería posible porque todo el poder de *redención* reside en el Leviatán que salva y condena.

La tercera fuente es el mercado, comprender parte de la sociedad como una máquina sin sujetos que sean sus responsables, que arroja resultados de sus complejas operaciones trigonométricas de flujos, intercambios y compensaciones. Claramente, como ha sido puesto de manifiesto por los críticos del neoliberalismo, el mercado se convierte en un eterno; se reifica.

Y, finalmente, la cuarta fuente de reificación es el escepticismo que establece la tiranía del relativismo (todo el derecho de establecer realidad reside en cada subjetividad)

y el fundamentalismo (la praxis de establecer realidad está en el poder para vencer en la lucha por la interpretación pública de las cosas). En ambas, la realidad desaparece, se convierte en puro simulacro y, nuevamente, se deifica. La explicación de la exclusión consiste en un consenso y, por tanto, la realidad permanece inalcanzable porque no se puede conocer la verdad. El relativismo tiene una función reificadora.

Estos peligros existen sobre la exclusión social de modo que, como en el nazismo, además de causar la exclusión, se quiere borrar la huella de las responsabilidades y, si es posible, del propio excluido invisibilizándolo o deslegitimando su voz y presencia. Decir que la exclusión es un acontecimiento significa afirmar su sólida existencia y que sucede en la historia, moviéndose entre el resto de las cosas y con el concurso de todas ellas. Ser un acontecimiento significa que pasas, que tu existencia tiene forma de "pasión", de "paso", que mueve alrededor, que implica, que va sucediendo y por tanto no está determinado ni sujeto a la reproducción de ninguna esencia sino que es libre. Acontecer es la posibilidad de la libertad. Cuando se niega la libertad del ser humano, la historia se para; todo parece ser una mera repetición de una estructura o un ciclo estructural. No son milenarias visiones sino que la reificación es el efecto de algunas de las más modernas concepciones de lo humano. Decir que la exclusión es acontecimiento es remitir la exclusión a lo más propio de lo humano. Nuestra tesis es que la exclusión es el mayor mal social y, por tanto, la exclusión ataca a lo más profundo del ser humano: es la propia naturaleza y condición humana la que se ve afectada por la exclusión. Y por tanto el fenómeno de la exclusión será un fenómeno muy similar al tipo de fenómeno que es el hombre.

Pues bien, en realidad, el hombre es un fenómeno que es acontecimiento. Bajo las distintas interpretaciones que existan de qué es el hombre y qué significado tiene (que son la misma pregunta); bajo los centenares de categorías que surgen del hecho humano, hay una experiencia crucial que comparten todos los que pueden conocer y que es sustrato de cualquier otro acto humano: acontecer. Estar aconteciendo (haber acontecido en el pasado es en realidad algo de la propia obra que sigue aconteciendo: el recuerdo es una nota de fidelidad del presente, no una persistencia de lo pasado), ser un acontecimiento (un sustantivo que es esencialmente verbal) es lo más hondamente común a todos los humanos. Incluso concebido como acontecimiento onírico o soñado de un dios, tal como han imaginado tanto la antigüedad presocrática como el pensamiento barroco, el hecho humano no podría dejar de ser un acontecimiento.

Esa condición crucial de acontecer, contiene al ser y por supuesto a todas las notas de lo humano. Acontecer es una irrupción constituyente, una condición superior a todo lo que es conocido por el hombre; es una condición superior de la existencia. Acontecer supone un fundamento verbal de la existencia: cómo todo se sustancia en acontecimiento, en huella. La primacía del acontecimiento no permite superioridad de ninguna otra nota que derive de él: todos los actos, conocimientos, sensaciones, etc. se incorporan a dicho acontecimiento.

¿Qué implica para la comprensión de la exclusión social ese principio verbal –de acontecer, de acción, de ocurrir– de la realidad humana? Significa que la exclusión es procesual y es mantenida dependiendo de una continua actualización. La exclusión es algo que está sucediendo; es algo que para seguir existiendo requiere de estructuras que actualicen su efecto, de personas que sostengan sus visiones, actitudes y comportamientos, que las repitan para seguir conservando la división. No sólo incluye la idea de proceso y de itinerario en el hecho fehaciente de que la exclusión es una actividad sino que plantea la exclusión como una resultante de la presión permanente de tensores, la inclinación de un pulso, un balón sumergido que pugna por salir bajo una mano que no cesa de ejercer fuerza hacia abajo. La exclusión no es algo que ocurrió y generó un déficit sino que está continuamente actualizándose; no es una estructura estanca sino una dinámica estructural; no es un condicionante que mata cualquier esperanza sino que, pese a su fuerza desmedida, cada día la tensión se decide con la oportunidad de ser cancelada. La exclusión social no es un naufragio que ocurrió y ya nadie recuerda o debe recordar quién fue el responsable sino que la exclusión es un acontecimiento que sigue ocurriendo, no está cancelado y sigue ejerciéndose mientras las responsabilidades no sean reconciliadas.

En la exclusión hay un agujero negro de responsabilidades, una densidad tal de responsabilidades y autorresponsabilidad que llega a hacerse ilegible la maraña de causas y efectos. Uno, en el escenario de la exclusión, llega a interrogarse, tal como se preguntaba una mujer presa, ¿"Quién le puso a mi vida tanta cárcel"? (Cánovas, Cobos y Talavera, 2001).

Ninguna estructura social actúa independientemente de la acción humana. No existe la sociología estática. Nada del fenómeno humano está pasivo, está estancado, sino que si algo humano existe es porque está incorporado al hombre como acontecimiento. Sólo existe lo que cargamos; el hombre es un permanente éxodo, una caravana en la que el nómada carga con todo lo que es su vida. Ni siquiera el mundo impone estructuras estáticas, irremisibles sino que el propio mundo acontece y tiene que actualizarse todo a cada paso. La exclusión sucede si existen sujetos que inculturan unas estructuras en su vida aunque sea por omisión, inconscientemente, involuntariamente, de forma no intencionada. Pero el sujeto es necesario en ese proceso de actualización: la exclusión no es portada por las estructuras pasivas sino que sólo es portado a través de los papeles sociales, son estructuras activas. Todos los atados por algún cabo a la situación participan continua y activamente –aunque puede que sin intención– en el *status quo*. La exclusión es una situación portada por instituciones vivas, portada en el *hardware* y *software* de los papeles sociales.

Berger y Luckmann recuerdan en su emblemática obra *La construcción social de la realidad* (1967) la noción marxiana de trabajo muerto para referirse a aquellas instituciones que ejercen control desde obras que fueron hechas por generaciones anteriores y que condicionan la vida de los presentes (como es el caso de una arquitectura o un

lenguaje, que en sus condiciones heredadas conforma nuestras concepciones y comportamientos). Siguiendo esa lógica, interpretamos que las *instituciones vivas* serían aquellas que son portadas por los sujetos en sus papeles sociales. En el fondo, toda institución muerta o pasiva sólo es operativa en la medida en que es asumida por las instituciones vivas. Una concepción de los hechos sociales como acontecimientos asume que las únicas estructuras operativas serían aquellas que han sido cargadas por las instituciones vivas.

Todas las claves para conocer la situación de exclusión están en nosotros y también las responsabilidades para el cese de esa violencia. No es objeto de la arqueología social de un poder extraño sino que es responsabilidad cotidiana de todos. Que la exclusión social sea considerada un acontecimiento nos convierte a todos en participantes: no hay ausentes ni espectadores.

Las estructuras no son una especie de vigas que están en el cielo de la sociedad y que actúan sobre nosotros, sus habitantes. Nosotros no habitamos la estructura social sino que la estructura social es nuestro hábito. No habitamos la sociedad sino que la sociedad es nuestro hábito. En la concepción del hecho social hay una característica polémica: su exterioridad. La conceptualización de la exterioridad ha creado la sensación de que las estructuras son realmente objetos exteriores a las personas, que fueran descorpóreas, fuera del cuerpo de las personas. Si no fuera del cuerpo, sí fuera del control de cada persona, que es lo mismo que decir que el sujeto no puede elegir una opción radicalmente distinta a la prescrita por ese hecho social. ¿Cómo sostener la fuerte prescripción de las estructuras sociales sin anular la radical libertad de las personas para elegir lo opuesto? ¿Cómo pensar lo social sin anular lo individual y viceversa?

La estructura social no es una máquina exterior a las personas sino que es una vivencia. Incluso las instituciones portadas por lo que Berger y Luckmann llamaban trabajo muerto no se actualizan si no llegan a ser vivencias de alguien. La estructura social siempre lo es de alguien. Cuando decimos vivencia nos referimos a un acontecimiento vivido por alguien. Cuando hablamos de vivencias sociales nos referimos a acontecimientos compartidos con alguien. Que sea compartido por otro no significa que sea similar ni que sea una vivencia solidaria sino que, por ejemplo, la esclavitud es un mismo acontecimiento compartido por dos personas y absolutamente contradictorios. Los acontecimientos compartidos son sociales. Compartir no significa que uno sea consciente de que lo hace sino que puede estar mediado por tantas relaciones intermedias que uno desconoce que comparte esa vivencia con otro. La propia vivencia puede presentarse de modo que oculta su verdadero efecto como acontecimiento, sino que se presente a la conciencia como una experiencia distinta a la vivencia que supone. Pero de igual modo, también diremos que la vivencia de la exclusión, que puede que se presente a la persona como una experiencia que no significa exclusión del otro, no queda formateada por esa experiencia sino que la vivencia continúa impactando con

su verdadero significado real en la persona. Por ejemplo, puede que uno experimente que su estilo de vida no supone insolidaridad con nadie y que oculte o hasta ignore los signos percibidos que conectan su estilo de vida con efectos en el medio ambiente y en la vida de otras personas. Sin embargo, la vivencia completa de lo que ocurre no se reduce a su experiencia sino que su irresponsabilización de los efectos de ese estilo de vida es asumido por él.

Que un acto no sea intencionado no significa que no sea actuado por la persona y que no forme parte de una vivencia que quizás no esté preparado para percibir. La invisibilidad de los efectos de la exclusión no reduce la vivencialidad de la misma. Vivenciar la exclusión es accionarla y esa acción impacta como un hecho de conciencia que supera los relatos que nos vayamos formando de ella.

La exclusión social nos habla de un acontecimiento compartido. La exclusión social no es una máquina ni un edificio externo a las personas sino que la exclusión social es un acontecimiento que sucede en todos nosotros y que para su existencia requiere del concurso de todos nosotros. La exclusión social es una vivencia de toda la sociedad. Esa vivencia es tratada por los distintos sujetos dependiendo del efecto que tenga sobre ellos, de su interés en ser consciente de ella, etc.

Cuando leemos el texto de Ignacio Martín-Baró en *El latino indolente* respecto al fatalismo del niño de las favelas, creemos identificar una pista hacia una concepción vivencial de las estructuras sociales. Poco hay que dudar de que Ignacio Martín-Baró sostiene esa exterioridad de las estructuras sociales, pero sus análisis muestran cómo esas estructuras solamente operan si se convierten en una vivencia del sujeto, si son interiorizadas. Esa visión durkheimiana de estructuras externas que son interiorizadas prescriptivamente –inyectadas– no se corresponde con la realidad humana, en la que lo que sucede es que vivencias transmitidas y compartidas sincrónicamente por masas y diacrónicamente por generaciones forman instituciones –a las que una posible exterioridad no da más fuerza prescriptiva ni capacidad difusora–. Leamos el texto: "El niño de las *favelas* o *champas* marginales introyecta el fatalismo no tanto como una herencia paterna, cuando como el fruto de su propia experiencia frente a la sociedad: día a día aprende que sus esfuerzos en la escuela no sirven para nada o casi nada, que la calle recompensa mal su dedicación laboral prematura como vendedor de periódicos, cuidador de carros o limpiabotas y que, por tanto, es mejor no soñar ni trazarse metas que nunca podrán alcanzarse. La resignación sumisa la aprende no tanto como fruto de una transmisión de valores en una subcultura cerrada, cuando como verificación cotidiana de la inviabilidad o inutilidad de cualquier esfuerzo por cambiar significativamente su propia realidad dentro de un medio que es parte de un sistema social opresivo." (Martín-Baró, 1987: p.90). Es el propio niño el que porta el fatalismo, transmitido por el entorno, aprendido con el mismo régimen de confianza que puso para aprehender los hechos más íntimos a sí mismo. La perspectiva vivencial de los hechos sociales nos muestra la naturaleza del hecho social como

fenómeno: es personal, intersubjetivo y es vivencial. Está más fuertemente arraigado que un hecho social externo y objetivo que se inyecte a través de la socialización. Es un modo que ha sido transmitido y que ha sido asumido por el sujeto dándose forma vivencialmente mediante él.

Una perspectiva de la exclusión como acontecimiento y vivencia personal no individualiza, no psicologiza ni resta fuerza, sino que muestra que todos participan en ella, que es un hecho compartido y que está tan fuertemente arraigado que sólo cambios cualitativos en la conciencia son capaces de decodificarla y superarla.

Este carácter de acontecimiento del fenómeno de la exclusión abre dos cuestiones. La primera es que la exclusión es topológica y la segunda, que abordaremos después, es que la comprensión de la exclusión se ve impedida a través de las luchas entre *enfoques socio* y *enfoques psico*.

5. La exclusión social es topológica

La exclusión es el verdadero mapa político de nuestro mundo,
en el que todos tenemos domicilio y una dirección.

La exclusión, por tanto, no es irremediable; no es una propiedad de nadie sino que es una situación compartida entre todos los participantes, es una situación en la que la resultante del campo de fuerzas crea o mantiene una división. Ese campo de fuerzas, que nos recuerda las representaciones de la realidad de Kurt Lewin, requiere de la participación de todos en la operación; cada actor actualiza en cada momento su dirección. Pero es una dirección que puede alcanzar otro sentido, lo cual varía la distribución de campo de fuerzas, modifica el trazado de la división, la zanja se redibuja con cada actor que cambia su orientación. Los propios excluidos tienen un papel fundamental en esa geometría. Esa visión ecológica de fuerzas requiere un compromiso continuo y la situación varía cada vez que alguien cambia su dirección.

Lo primero que diremos es que cuando hablamos de topología nos referimos no solamente a un territorio sino a una escena, tal como la concebiría Goffman en su sociología escénica de la realidad. En esa escena no hay solamente un espacio que comprende personas sino que están todas las personas cuya acción u omisión forma parte del fenómeno de la exclusión. Esta perspectiva escénica es explorada de modo más goffmaniano por expertos como Germán Jaraíz usando la metáfora del teatro y, por tanto, dice que en la exclusión social tenemos un problema de guión y hay que preguntarse en relación a todos los actores quién se relaciona con quién, qué hacen y qué dicen.

La comprensión de la exclusión requiere la recontrucción de la escena, de la topología con las acciones, movimientos, efectos y posiciones que juega cada uno. Re-

cordemos que el carácter histórico de la exclusión hace que no sea posible que nadie evite implicarse en la exclusión: todo el mundo tiene una valencia, un valor en la escena.

Pueden estar implicadas personas de muy distintos lugares. Por ejemplo, la globalización nos lleva a tener que concebir topologías en la que las personas están físicamente en las antípodas pero sin embargo tienen vivencias compartidas cercanas como es la de ser el productor y consumidor de un mismo objeto. El café que tomas supone una vivencia que implica todo el proceso de producción del mismo y, de igual modo, la producción de café implica toda la cadena que siga dicho café. Productor y consumidor están participando en una misma topología social. De hecho, éste es uno de los objetivos del movimiento de Comercio Justo: visibilizar la participación de todos los actores en un proceso comercial, sacar a la luz la topología social del comercio. María Vila (1997) expone en un libro que la organización Setem publicó con el título *Café amargo*, que una de las condiciones de los procesos de Comercio Justo es que los productores permanecen informados de los procesos de comercialización y venta, pudiendo establecerse la comunicación reticular entre todos los puntos del proceso de producción y consumo. Esa comunicación parte de la conciencia topológica de nuestra acción.

La exclusión social en que nosotros participamos está ubicada físicamente pero no es englobable territorialmente. Por eso analizar la exclusión en la sociedad española nos tiene que hacer ver qué provocan las acciones de los españoles en otros lugares. Todos ellos juntos forman la topología social española. Por decirlo con una frase: España no sólo sucede en España.

La topología social no es solamente territorial sino que la aparición en la escena viene dada por la participación y responsabilidad en un suceso. Así, sería una red de participaciones que uniríamos causalmente en un mismo escenario. Por supuesto, una topología no es solamente espacial sino que incluye la dimensión temporal: una topología social es tanto una red como una secuencia.

Para Kurt Lewin, en *Dinámica de la personalidad*, la explicación de las situaciones personales requiere una visibilización legible de los desplazamientos o acontecimientos que han intervenido en dicha situación. Esos desplazamientos, para él son "desplazamientos cuasi-corporales, cuasi-sociales y cuasi-mentales" "en cada uno de los puntos del medio amiente" (Lewin, 1935: p.91). Esos desplazamientos son vectores que reflejan la participación de cada uno en la situación. Para nosotros son acciones –y cuando decimos acciones nos referimos a comportamientos pero también a movimientos de conciencia como las actitudes o las representaciones– con las que cada uno ha participado. Puede que una de esas acciones haya sido quedarse quieto y no hacer nada. Lewin tiene interés en estudiar "los posibles tipos de conexiones entre los 'espacios' y sus partes." (Lewin, 1935: p.91). En su idea, "La descripción topológica determina a qué puntos conducen los distintos senderos y qué zonas son las que cruzan." (Lewin, 1935: p.91).

Lo que nosotros denominamos acción social, para Lewin son fuerzas[5] y "Una fuerza se define a través de tres propiedades: 1) dirección, 2) intensidad, y 3) punto de aplicación. La primera y segunda propiedades deben ser representadas a través de concepto matemático de *vector*. El punto de aplicación se halla indicado en las figuras (como se acostumbra en física) por la punta de flecha." (Lewin, 1935: p.91). No queremos asumir literalmente esta representación, que no es sino un relato analógico que nos ayuda a poner de manifiesto tres cosas:

Primero, la exclusión no es una característica personal ni una relación entre personas sino una topología social en la que participan múltiples actores con una acción sistemática y dinámica –de hecho, Lewin denomina a su modo de análisis "topología dinámica" (Lewin, 1935: p.264)–.

Segundo, los participantes tienen todos una acción (el *vector* lewiniano) que toma un valor determinado en dicha situación (la *flecha* que indica cómo incide en el acontecimiento). Esas flechas son un polígono de dicotomías en la exclusión y forman lo que Lewin denominaría "la oposición de campos de fuerza" (Lewin, 1935: p.99). ¿Qué queremos decir con un "polígono de dicotomías"? Quiere decir que frente a la exclusión actúan de un modo dicotómico, es decir, solidaria o exclusoramente; como víctimas o exclusores. Pero a la vez cada acción no se agota en una sola dicotomía sino que puede ser víctima y exclusora a la vez, etc. En consecuencia, la topología de la exclusión no se divide en dos campos de fuerzas en oposición que marca dos clases sociales sino que es un polígono más complejo que una estratificación dual, es una lucha poligonal de clases. Existen, por ejemplo, los conflictos laterales en donde con frecuencia unos excluidos excluyen a otros, doblando así el proceso de pauperización y violencia. Nora Aquín escribió en un libro coordinado por Sonia Severini: "Nosotros vemos a diario, en este proceso de degradación ciudadana, que el problema central que produce, es que el malestar, si ustedes se fijan, en lugar de irse para arriba se va para los costados. Esto que algunos llaman interiorización de la conflictividad, otros llaman lucha entre iguales, otros lucha de pobres contra miserables." (Severini, 2002: p.88). En efecto, la exclusión es un proceso que dualiza de forma poligonal, multiplicando las dualizaciones entre distintos y los mismos actores sociales. Es la lucha poligonal de clases.

Tercero, en la topología de la exclusión hay una acción sistemática. En Lewin toda la topología forma "constelaciones de fuerzas" (Lewin, 1935: p.99) que ejercen unas sobre otras produciendo un resultado final que es consecuencia de la acción de todos los vectores. Como en trigonometría, hay una tensión general –el "estado total de tensión" (Lewin, 1935: p.105), con distintas intensidades–, fruto de la cual es la dirección del acontecimiento.

[5] "Para determinar no sólo cuáles caminos son posibles, sino también qué desplazamientos pueden producirse en un determinado momento, tenemos que utilizar el concepto de *fuerza*." (Lewin, 1935: p.91).

En la concepción de Lewin, toda la topología forma un medio ambiente dotado de una estabilidad, un equilibrio en el sentido de permanencia[6]. Porque, en efecto, el carácter dinámico de la exclusión vendría a resaltar que las cosas no están ya decantadas en una dirección sino que para que la topología sostenga esa dirección es necesario que todos los vectores continúen ejerciendo la misma dirección e intensidad. Para que alguien siga excluido hay que continuar con un mismo estado de tensión que impide que su vector prevalezca y le dé otra posición en la topología social.

La permanente actualización (renovación o conversión) de la dirección de la propia acción va creando una serie de figuras que vistas en su serie temporal crean un itinerario. La posición de cualquier punto de esa geometría de la exclusión informa no sobre un punto sino sobre todo el mapa de flechas, sobre todos los implicados. La división carga sobre unos más que sobre otros y unos logran mejorar su posición subiéndose sobre otros. En esa geometría (que es poder, es geografía y es historia) la exclusión no es los sujetos perjudicados ni los beneficiados sino la resultante: la división. La división nunca fue ayer sino que está siendo; la exclusión es un gerundio: o está siendo o no está; la "exclusión" siempre es verbal y es gerundio: no es "exclusión" sino que es "excluyendo". Es algo cargado en la caravana de la vida de las gentes, renovado por la dirección de sus pasos, pendiente de su actualización, irreversible pero convertible a un sentido a favor de los excluidos.

En el campo social o topología social, hay numerosos posicionamientos incluso en una misma persona (distintos vectores saliendo de un mismo sujeto). No es dual. Está, por ejemplo, lo que Lluís Espinal denominó el colaboracionista: para él, "El colaboracionista es, ante todo, un oprimido; pero colabora por miedo, presión o simple acomodamiento y rutina." (Lluís Espinal en Codina, 1995: p.19). Todo el mundo tiene al menos un posicionamiento, lo quiera o no, uno es alineado lo quiera o no, por el propio carácter histórico de la exclusión. Como también dice Lluís Espinal respecto a cada persona en las situaciones de exclusión social: "Si ella no se alinea, las mismas circunstancias la alinean." (Espinal en Codina, 1995: p.19).

Así, la exclusión salta de las estrategias tipológicas a las estrategias topológicas. La exclusión social sigue presa de los estudios tipológicos que preguntan por la clasificación de especies diversas que salen víctimas de la exclusión. Las políticas raras veces tipifican a los exclusores activos o pasivos sino que dedican enormes esfuerzos en hacer las tipologías de pobres. Pensar topológicamente la pobreza nos hace conscientes de que estudiar la exclusión social no es estudiar sólo el modo de vida de los pobres sino el modo de vida del resto de participantes en el escenario de responsabilidades y consecuencias. Si quieres estudiar los problemas de los pobres, estudia a los ricos.

[**6**] "El proceso se mueve en la dirección de un estado de equilibrio y sólo para el sistema como un todo. (.) un estado de equilibrio no significa, por lo demás, que un sistema carezca de tensión. (.) presupone, sin embargo, una cierta solidez de las fronteras" (Lewin, 1935: p.68).

Esta concepción topológica permitió, por ejemplo, avances en los procesos de empoderamiento de las familias excluidas con las que trabajó Salvador Minuchin, sufrientes de la pobreza, la guerra y los conflictos xenófobos. La intervención social o movilización social tiene que aplicar lo que los Minuchin y Colapinto llamarían un "enfoque mural": según estos autores de la escuela de Minuchin, "El personal debe proceder basándose en el supuesto de que la realidad de cada familia requiere un mural y no un primer plano, y de que sólo reconstruyendo el cuadro general podrá comprender los problemas y movilizar los recursos." (Minuchin, Colapinto y Minuchin, 2000: p.50). La teoría sistémica de Minuchin insiste en la necesidad de pensar contextualmente, de entender los procesos específicos tomando en cuenta el carácter del contexto como organizador; comprender la realidad como mapas situacionales. Los que no parecían implicados en los "problemas" de alguno de los actores que se convertía en atención de los terapeutas, acababan descubriendo su participación en la topología del problema y asumiendo una revisión de su acción. La solución no era solamente personal sino de visibilización de las responsabilidades y modificación de la topología del acontecimiento.

El enfoque topológico significa una intensificación de la causalidad y una extensión de las responsabilidades para poder explicar cómo es posible la exclusión. La topología social de los campos de concentración no solamente incluye a los militares, a los presos y a los colaboradores, sino que en el "campo sociológico" de esa exclusión están presentes aquellos que lo permitieron con su indiferencia y aquellos que desde fuera luchaban contra ellos.

Sin embargo, la reificación que la actual modernidad extiende, busca la descausalización de la exclusión. Ya hemos visto que se intenta a través de la individualización meritocrática o aleatoria del problema (culpa o infortunio), de la desrresponsabilización personal, de la abstracción o de su relativización. Hoy en día se tiende a borrar las huellas que muestran nuestra presencia en la escena del crimen, en la topología de la exclusión. Y se hace frecuentemente otorgándole un estatuto de excepcionalidad que no se compadece con la normalización de la exclusión social e incluso la autonormalización que viven los excluidos. Me llamó la atención una palabras que escribió José Luis Sánchez Noriega hace algún tiempo en las que decía que "La imagen que tenemos de los países pobres en Occidente se caracteriza por la *excepcionalidad*: en el Tercer Mundo no existe la cotidianeidad, la vida habitual sin sobresaltos, sino que todos los mensajes masivos vienen marcados por el conflicto (.) o, en el caso de la publicidad y de algunos documentales, por situaciones paradisíacas. (.) La consecuencia inmediata de esta apreciación del Tercer Mundo como espacio de la excepcionalidad es *el olvido de la causalidad*" (Sánchez Noriega, 1999: pp.85-88).

Esa excepcionalidad también se vive en otras situaciones actuales como los campos de refugiados. Bauman lo analiza muy penetrantemente en *Amor líquido*: "los campos de refugiados se caracterizan por su carácter efímero constitutivo, preprogramado y

deliberado. Dichas instalaciones son concebidas y planeadas como agujeros en el tiempo y en el espacio, suspensiones momentáneas de la secuencia temporal de la construcción de la identidad y la adscripción territorial. (.) Los campos de refugiados se jactan de una nueva cualidad: lo 'efímero congelado', un estado duradero de temporariedad en curso, una duración hecha de parches de momentos, ninguno de los cuales es vivido como ingrediente de perpetuidad, y menos aún como un aporte a ella." (Bauman, 2003: pp.184-185).

La propia Etty Hillesum presenciaba la negación de las responsabilidades y las causas en los propios campos de concentración. En un escrito decía: "En el barro entre dos barracones conocí en cierta oportunidad a una chica que me explicaba el azar que la llevó a Weterbork (hay un típico fenómeno común: todos creen que su caso obedece a los infortunios del azar; estamos aún muy alejados de una conciencia histórica común)." (Hillesum, 1941-1943: p.58).

En nuestras mismas sociedades occidentales vivimos una reconversión progresiva de los servicios sociales en servicios de urgencia. Se hace porque es más barato, porque legitima intervenciones más expeditivas, porque no obligan a la continuidad, porque está destinado más a la imagen pública que a la atención integral al sujeto, porque permite un mayor control social, porque facilita su privatización y neoliberalización. La *urgentización* de los servicios sociales induce a la excepcionalización de la exclusión, a una visión descausalizada de los procesos de exclusión y a una comprensión no integral del empoderamiento. La difusión del paradigma de urgencias en el modelo de intervención social es contrario al diagnóstico topológico de la exclusión social e intensifica la acción sobre aquellos tipificados como excluidos. ¿O hay un servicio de urgencias sociales que actúe sobre los que han causado dicha exclusión?

Ante la exclusión, nunca se estuvo, está ni estará solo aunque muchos no quieran dejar huella. Terminemos este apartado con unas palabras esperanzadoras del padre Wresinski al respecto: "tenéis que saber que ante la miseria nunca se es testigo solo. Somos testigos formando parte de un equipo, de una comunidad. Igual que todos aquellos que han creado comunidades pobres para dar testimonio de pobreza en medio de su mundo, para afirmar que la miseria de sus hermanos era un mal inadmisible, vosotros también formáis parte de una comunidad, sois por un tiempo, un eslabón de esta cadena." (Joseph Wresinski : *Escritos y palabras a los voluntarios).*

Desde niños recibimos lecciones de geografía en las que nos muestran los mapas físicos de nuestro país. Ha llegado un momento en que el mapa físico de nuestras ciudades es una sorpresa. Hemos construído tanto encima que se ha vuelto irreconocible dónde hay un valle, dónde cárcavas, colinas o antiguos arroyos. Solamente cuando una obra abre las calzadas o un solar nos damos cuenta que bajo la piel de hormigón y asfalto de la metrópoli había un paisaje. Nuestras construcciones simbólicas sobre la ciudad son todavía más gigantescas y transformadoras que nuestras intervenciones urbanísticas y fácilmente olvidan que bajo la piel de comercio y entretenimiento existe

el hombre de siempre, con sus dramas y gozos. Bajo nuestro imaginario, hay un mapa físico de un hombre para el que siempre hay madrugada y ocaso. Solamente cuando hay acontecimientos que rompen la coherencia del discurso oficial –como es el caso de la visible exclusión– se puede ver, como en las obras, que bajo nuestro asfalto hay tierra.

Desde niños recibimos lecciones de geografía en las que nos muestran los mapas políticos de nuestras naciones. En ella nos enseñan las divisiones fundamentales de nuestros países: las fronteras entre naciones, regiones, provincias, comarcas, municipios. El padre Adolfo Nicolás, actual General de la Compañía de Jesús, en su primer discurso público, comentando un texto bíblico que hablaba de las naciones vino a decir la siguiente idea: ¿cuáles son las actuales naciones en nuestro mundo? ¿Cuáles son las verdaderas fronteras entre los hombres? Las naciones hoy están formadas por las fronteras de la pobreza y la exclusión, de la guerra y la injusticia… El P. Adolfo Nicolás expresaba una idea evidente: la mayor división entre los hombres –y menos entre sus capitales– no son sus fronteras nacionales –si es que alguna vez lo fueron– sino la exclusión. Si tuviésemos que enseñar a los niños cuál es realmente el mapa político de nuestra sociedad habría que comenzar por mostrarles las vallas invisibles entre el norte y el sur en el mundo y en cada ciudad y en esas "naciones" cada uno de nosotros tenemos una dirección.

Pensar topológicamente la exclusión significa no solamente tener en cuenta la dimensión espacial de la exclusión sino concebir que compartimos un tiempo y lugar en el que, pese a la invisibilidad de las relaciones de injusticia, podemos sabernos juntos. Significa alzar el mapa físico de una exclusión y su mapa político en el que todos estamos domiciliados y en el que todas nuestras acciones están representadas con una dirección e intensidad.

6. La exclusión es singularmente plural

Autonómatas *y* sociómatas
son dos tipos de dummies
para el ensayo psico y sociológico,
pero hace falta un pensamiento nuevo
que trascienda ambas perspectivas.

Es buen lugar para no eludir la tensión entre psicos y socios a la hora de comprender e intervenir la exclusión social, lo cual nos ayuda a internalizar más lo dicho en los últimos apartados.

El núcleo de nuestra tesis es que la exclusión, por su carácter de vivencia, es singularmente plural. ¿Qué significa singularmente plural? Que es una vivencia compartida pero vivida personalmente y por tanto la persona tiene grados de libertad de elección

sin límite moral. Es un hecho social personalizado de modo que no se convierte en singular, en único de alguien, pero sí está personalizado de modo que es una vivencia singular. La exclusión es un hecho plural que implica a diferentes actores en una topología de la que resultan víctimas. Dichas víctimas viven un acontecimiento personalmente, que saben que tiene una participación plural.

Este carácter vivencial de la exclusión no es subjetivismo sino que afirma la radical personalización del fenómeno y eso pone de relieve que los excluidos tienen un rostro singular y que su sufrimiento no es acumulable ni reductible a sufrimiento colectivo. Recordemos aquella pregunta de Miguel García-Baró que anteriormente ya hemos mencionado: "¿Cómo se añaden los dolores a los dolores y los pecados a los pecados?" (García-Baró, 2007: p.157). El dolor social de cada persona es un hecho universal. El dolor social de cada persona no es resarcible colectivamente sino que exige reparación personal en vida o póstumamente.

Es cierto que la relación entre el carácter plural de la exclusión y su carácter también singular facilita que se realicen lecturas que ponen más el acento en lo psicológico o individual y otras que lo hacen en lo sociológico o colectivo. Escribo desde la sociología y asumo el debate en lo que me afecte. Por un lado, es insensato negar el valor del desarrollo autónomo de ambas disciplinas. Pero también hay que asumir que las fricciones son numerosas e inconvenientes. Son de tres tipos.

El primer problema surge de que la especialización de las competencias se puede convertir en reducción de las visiones. Es decir, que parapetándome en que me limito a pensar desde aquella disciplina en que soy competente, al final doy una visión de la realidad reducida a las dimensiones de esa disciplina.

En segundo lugar, hay un problema de confusión del objeto con la topología. La psicología estudia el individuo pero eso no significa que su campo de realidad es el individuo. De igual modo, la sociología estudia las instituciones pero eso no significa que su campo de realidad sean éstas. Las disciplinas científicas e incluso las estrategias interdisciplinares piensan la realidad de modo fronterizo: hay círculos que son los objetos que trabajan y hay partes compartidas con otros círculos. Cyrulnik critica esto mismo en uno de sus escritos: "es nuestra cultura científica la que parcela el saber para dominarlo mejor. Un niño real no es fragmentable, es un ser total cuya mejoría corporal se asocia al progreso del lenguaje, y cuya inteligencia se alía con la afectividad." (Cyrulnik, 2003: p.51). La ciencia está organizada desde la teoría matemática de conjuntos, en correspondencia con la organización urbanística de las universidades que suelen tener sus espacios privados para cada disciplina. Como sarcásticamente dice el filósofo Augusto Hortal, la universidad es un conjunto de departamentos unidos por el sistema de calefacción. Por mi parte, más bien entiendo las disciplinas como un lugar desde el cual ver todo el resto de la realidad. Toda la realidad es competencia mía sin necesidad de reducirla al foco desde el que miro. En todo caso, pensar la realidad nos obliga a no sólo pensar disciplinarmente; la ciencia no sólo (ni predominantemente) es

disciplinar y por tanto uno puede hacer los recorridos intelectuales con mayor libertad. Vendría bien cierto grado de *indisciplinariedad* –cierta indisciplina– para que no departamentalicemos tanto la realidad.

En tercer lugar, hay un foco de tensiones que se produce en la determinación de las metodologías y políticas de intervención social en la exclusión social o por la prioridad que toman unas u otras en la determinación de las estrategias.

Las tensiones son evidentes a poco que uno esté familiarizado con la intervención y con el diseño de políticas. Por ejemplo, en la literatura sobre intervención social se diferencian entre competencias blandas y duras. Las blandas son el carácter, la cognición, etc. y las duras son las educativas y otras dirigidas más directamente al empleo. Las formales son las duras y las informales las soft. Psicos y socios con frecuencia pugnan silenciosa y estérilmente por el dominio de un campo que requiere una mirada más integral. Internémonos algo en las lindes del problema.

Robert Castel, la figura intelectual más asociada al concepto de exclusión social, interviene intensamente en este debate entre el enfoque psico y el enfoque socio. En su opinión, "La idea de un acompañamiento efectivo de las personas con dificultades para ayudarlas a salir de su estado es una propuesta exigente. En relación con la administración clásica de la asistencia, presenta la ventaja de dirigirse a la persona a partir de la especificidad de su situación y de las necesidades que le son propias. Pero no debe reducirse a un sostén psicológico. Hasta hoy, la tendencia de los profesionales de la inserción ha sido generalmente dar prioridad a la *norma de la interioridad*, es decir, intentar modificar la conducta de los individuos con dificultades incitándolos a cambiar sus representaciones y reforzar sus motivaciones para 'salir', como si fueran los principales responsables de la situación en la que se encuentran. Pero para que el individuo pueda realmente hacer proyectos, establecer, mantener contratos confiables, debe poder apoyarse en una base de recursos objetivos. (.) Soportes que no consisten solamente en recursos materiales o en acompañamiento psicológico, sino también en derechos y en reconocimiento social necesarios para asegurar las condiciones de la independencia." (Castel, 2003: pp.97-98). Castel es militante en este debate. En su discurso de recepción de la distinción Honoris Causa en la Universidad de Buenos Aires, avisó de modo similar al anterior texto que la exclusión social es "un fenómeno de masas, pero que toma siempre la configuración de un destino particular. De ahí la tentación a veces de psicologizar esta situación, tentación a la que creo que hay que resistirse." (Castel, 1999: p.22).

En otra obra, *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo*, Castel establece con mayor claridad su posición: "Evidentemente, cabría la posibilidad de analizar el funcionamiento del individuo sobre un plano psicológico o intersubjetivo –eso es enteramente legítimo– y por otra parte ha sido hecho por psicólogos, psicoanalistas, psico-sociólogos, etc. Pero yo intento ubicarme en otro plano –anterior– de la reflexión puesto que para entrar en vínculo, en relación, en interrelación con los otros, el indivi-

duo debe poseer esas condiciones sociales que le permitan ser un individuo, disponer de recursos para hacerlo. Se trata de un razonamiento de tipo sociológico que pone entre paréntesis las relaciones de intersubjetividad para interrogarse sobre sus condiciones de posibilidad. Por tal razón, yo no hablo tampoco de personas, porque ello introduciría una dimensión subjetiva o 'personalizada' que quiero evitar. Por otra parte, tampoco hablo de actores ni de sujetos. No niego, evidentemente, que los individuos puedan ser personas, o actores, o sujetos, pero el nivel de análisis donde yo me ubico es más objetivo –por no decir más objetivista–. Lo que me interesa es la cuestión de las condiciones de posibilidad necesarias para ser un individuo, una persona, un actor, o un sujeto. (.) yo insisto, por mi parte, en el hecho de que, para entrar en tal aventura del sujeto, es necesario ante todo ser un individuo dotado de soportes de independencia." (Castel y Haroche, 2003: pp.19-20).

Por el otro lado, por ejemplo, Victor E. Frankl, en su obra *El hombre doliente*, dedica un apartado a la reflexión sobre lo que el llama *sociologismo*. Según él, "el sociologismo sólo ve este condicionamiento social, ve todo lo humano envuelto y entretejido en este condicionamiento, de tal modo que detrás de él lo auténticamente humano acaba desapareciendo de su vista. (.) Para el sociologismo, lo sociológico lo es y lo puede todo. Lo sociológico, en la óptica del sociologismo, es algo productivo y no meramente selectivo; es capaz de engendrar un mundo (y no sólo un entorno acotado en el mundo), incluso un mundo de los valores, si bien relativos y subjetivos." (Frankl, 1975: pp.230-231).

Viendo en general el panorama del Tercer Sector social en nuestro país, podemos comprobar que arrastramos este debate y que, pese a que teóricamente pueda estar resuelto, en la práctica lastra nuestros modelos de intervención.

Existe una subestimación de la dimensión subjetiva de la exclusión por el temor a que se psicologice y se individualice la intervención social y que las políticas sociales prioricen el supuesto de que es un asunto que no requiere tanta transformación de estructuras como operaciones personales. Al respecto, Paulo Freire ya había sostenido en 1969 este debate y escribía: "Confundir subjetividad con subjetivismo, con psicologismo, y negar la importancia que tiene en el proceso de transformación del mundo, de la historia, es caer en un simplismo ingenuo. Equivale a admitir lo imposible: un mundo sin hombres, tal como la otra ingenuidad, la del subjetivismo, que implica a los hombres sin mundo." (Freire, 1969: p.48). Freire reconocía la aguda tensión entre dos modos de ver el problema de la exclusión social: los psicos y los socios quieren que sus dimensiones –personal y social– sean las únicas variables independientes que explican casi todo. Ninguno niega la influencia de la otra dimensión pero ambos reclaman para sí la prioridad causal y explicativa y, por tanto, el dominio principal de la intervención.

En mi opinión, lo que subyace en el problema es todavía un fuerte positivismo. Somos presos de una mirada positivista de la sociología que piensa estructuras exter-

nas a los sujetos para garantizarles a éstas suficiente capacidad explicativa de la fuerza de su coacción, y somos presos de una mirada positivista de la psicología que fuerza un individuo autónomo que garantice la singularidad de sus procesos de conciencia y conducta.

La psicología trabaja a veces con un hombre concebido como un *autonómata*: un hombre que es soberano del yo y que individualiza todos los procesos, que mantiene una membrana sólida que le separa de todo lo demás y que justifica que sea una unidad absoluta de operación y medición. Ante esta visión, lo social es solamente un conjunto de influencias contextuales. En realidad esta visión es un esquema del hombre, al que le quitan no solamente la importancia determinante del entorno sino sus pertenencias y comuniones con los nosotros en los que también se juega su libertad. El autonómata coge todos los nosotros y los divide entre el total de los individuos quedándose con su dividendo. Parte de que el hombre puede coger su parte no solamente indivisible sino inmultiplicable, infundible con otros, indisoluble. El autonómata es solamente un muñeco, como un *dummy* –esos muñecos articulados que los fabricantes de automóviles usan para probar el impacto de los accidentes de tráfico– que puede ser usado por la psicología para probar sus distintas tesis.

La sociología tiene también su dummy. Dahrendorf lo llamó *Homo sociologicus*: aquel esquema de hombre formado por sus papeles sociales. Para seguir el paralelismo con lo dicho anteriormente vamos a denominarlo el *sociómata*: un *robot* hecho por las piezas que la sociología estima relevantes para definir el comportamiento del hombre. El sociómata es reflejo de su entorno, en el que tiene unas posibilidades limitadas y entre las que elige. Cuando elige libremente en realidad no sigue ningún proceso personal singular sino unas leyes que están inscritas en el instinto de la especie o, mejor dicho, de la civilización correspondiente, como, por ejemplo, las leyes de la utilidad. El sujeto elige libremente pero siguiendo el principio de utilidad: aquello que le es más útil para sus fines, que también son elegidos utilitariamente siguiendo principios de placer o supervivencia. Así, el sociómata es como la criatura de un videojuego que el sujeto maneja pero con un programa que es ajeno al jugador, que va eligiendo entre las distintas opciones limitadas por su cultura y condiciones individuales. El sociómata es consciente de que no solamente su yo está incluido indivisiblemente en otros nosotros sino que nunca hay suficiente divisibilidad como para poder hablar de soledad o de absoluta singularidad. La sociología usa sus *dummies* para construir y demostrar sus teorías, difundiendo la idea de unas estructuras que son el auténtico sujeto histórico de lo humano.

En el fondo, los autonómatas y los sociómatas son prueba de una insuficiente comprensión de la persona y de la subjetividad –de lo propio del sujeto–. Cuando estos *dummies* teóricos –hechos de papel, en vez de plástico– son usados para la reflexión interna de cada disciplina el perjuicio no parece tan grande, pero cuando se proyectan para constituir las imágenes de la mentalidad de nuestra época, entonces tenemos un grave problema.

Y su capacidad de proyección es enorme. Se vivió una etapa sociologista, igual que actualmente se vive una fase psicologista. Hubo un tiempo en el que los anaqueles de las librerías estaban llenos de libros del tipo "sociología de", de igual modo que hoy en día hay secciones de la librerías dedicadas a psicología y autoayuda. Nuestras instituciones han manejado libros o teorías de referencia dominadas por una u otra tendencia. Y si hoy existe una fuerte sospecha que vigila el avance del psicologismo, hace un par de décadas era a la inversa.

En el fondo, tanto las insuficiencias de la psicología como de la sociología manifiestan una concepción inadecuada de la persona, que se ve afectada por el dominio de modelos de intervención que ponen su acento unilateralmente en una de las dos dimensiones. Si prima la visión *psico* se encuentra un modelo de intervención que enfatiza su responsabilidad personal, su libertad frente a las condiciones del contexto, la irrelevancia última de los fenómenos de explotación, dominación y alienación; la desconexión de la comunidad y los procesos grupales; la ausencia del territorio y de las dimensiones de responsabilidad política y social. Cuando prima la visión socio, los procesos se hacen abstractos y el sujeto pierde grados de libertad, la intervención espera limitadamente de las personas y las responsabilidades no tienen nombre propio. Hay una insuficiencia en la concepción del fenómeno de la persona y parte de los esfuerzos que hay que hacer se dirigen a mostrar cómo una perspectiva personalista no hace sino reconocer la dimensión plural de lo humano, la indisolubilidad de los nosotros y la fuerza prescriptora y modeladora de las estructuras sociales. La exterioridad de lo socio no añade potencia a las estructuras; la internalización de lo psico no añade singularidad a las personas. Hay toda una agenda de investigación que tendría que desarrollar el enfoque inicial de Emmanuel Mounier sobre el personalismo y que, como han mostrado bien los pensadores personalistas, impacta especialmente en la concepción de la pobreza. Hay cada vez una conciencia mayor de esta insuficiencia. Germán Rozas, en su artículo *Política Social y Psicología Comunitaria*, reconoce que como testimonio de que "las cosas no han sido fáciles, qué mejor ejemplo que las dificultades de erradicación de la pobreza extrema, meta planteada por los últimos gobiernos ¿por qué estas dificultades? Porque detrás de esto está el ámbito de la subjetividad, que todavía no es suficientemente conocido." (Rozas, 2003).

Exponer estas diferencias quizás divide de un modo excesivamente bipolar la realidad, cuando es cierto que existen visiones integradoras. Por ejemplo, César San Juan y Estefanía Ocáriz, de la Universidad del País Vasco, publicaron un artículo cuyo subtítulo era *Patologías psicosociales y tratamientos ecourbanísticos*. En dicho artículo, hacían un análisis general de los factores de riesgo ambiental urbano para las personas y los grupos, y finalmente formulaban una propuesta para su solución que denominaron "ecourbanismo como terapia" (San Juan y Ocáriz, 2001: p.90). Su tesis es que la creación de espacios dignos y sostenibles que facilitaran la comunidad social y la vida personal era la mejor terapia para prevenir y reparar los problemas de carácter psicológico.

Otro ejemplo, nos lo facilita Carlos Martín Beristain, quien, en sus estudios sobre ayuda humanitaria, combina creativamente ambas perspectivas con efectos muy avanzados sobre el modelo de intervención en dicho campo. En el texto que vamos a presentar a continuación, Martín Beristain defiende que lo socio no tiene una prioridad explicativa ni operativa. Efectivamente, las dos posiciones no marcan terrenos absolutamente diferenciados sino que las divisiones se producen sutilmente. Así, nadie criticaría la intervención psicológica como inútil pero el enfoque socio reclama para sí la prioridad operativa: es necesario primero atender a lo estructural, material, etc. Es más, lo socio se atribuye el orden de lo material y reserva para lo psico lo cognitivo. Asimismo, lo psico funciona como si tuviese el monopolio de lo cognitivo. Veamos cómo lo entiende el autor explicándolo desde la realidad de la ayuda humanitaria en contextos internacionales: "Frecuentemente tiende a creerse que en los momentos de emergencia o grave crisis social predominan las necesidades materiales, y que los aspectos psicosociales pueden considerarse en todo caso en la situación posterior. Sin embargo, tener en cuenta desde el inicio estos aspectos puede ayudar a: entender los comportamientos y reacciones de la población; desarrollar planes de acción y prevención; comprender los mecanismos y acciones de apoyo mutuo de la gente en situaciones de emergencia (.) la minusvaloración de estos aspectos puede llevar al fracaso de las acciones o a no entender la experiencia de la gente. (.) comprender y cuidar estos aspectos no significa siempre desarrollar intervenciones de apoyo psicológico, sino adoptar un modelo de comprensión y actuación más global. El hecho de proporcionar ayuda para construir una casa tiene efectos psicológicos ya que da seguridad física y emocional." (Martín Beristain, 1999: p.12).

Incluso nos encontramos que hay profesionales que en los recursos de intervención más asociados a lo psicológico, introducen la dimensión social y política. Es el caso de los promotores de la Art Therapy Initiative, quienes muestran que no existen medidas psico y otras socio sino que ambas dimensiones se juegan plenamente en cada una de las medidas. No hay posibilidad de *separación de bienes* en este conflicto ni de *custodia alternativa* sino que es necesario que ambas perspectivas formen parte de una mirada unitaria. La intervención de arte-terapia que desarrollan Kalmanowitz y Lloyd (2005) no se reduce a los procesos individuales internos sino que desde las perspectivas tanto personal como también grupal, se abordan los distintos niveles micro y macrosociales, así como los personales, implicados. En Art Therapy Initiative, lo expresan de este modo: "The content of the image made in an art therapy session can contain many meanings. It has a capacity to hold the personal, the archetypal, the social, the spiritual, the political, or the transpersonal at one and the same time. This allows for a unique pace to unfold as the individual becomes ready to accept different levels of her initial expression, which remain as a visual witness to which she can return. (.) At the centre of art therapy is the understanding that all of the above can lead to change." (Art Therapy Initiative, 2007).

El psicólogo Ignacio Martín-Baró, asesinado por paramilitares en El Salvador, es uno de los que más insisten en la responsabilidad que lo psico tiene respecto a lo social; la necesidad de que los fenómenos socioestructurales sean tenidos en cuenta en serio por la psicología y no sientan que son competencia de otra disciplina. Una disciplina no es una nación sino un faro desde el que ver toda la realidad íntegra, con ayuda de otros enfoques desde otras atalayas. La agenda investigadora de Martín-Baró refleja la altura de sus miras y la urgencia de la situación de exclusión que sufría el pueblo, cuando dice: "Al psicólogo social le compete ayudar a desmantelar el discurso ideológico que oculta y justifica la violencia, desenmascarar los intereses de clase que establecen la desigualdad social y las actitudes discriminatorias, poner al descubierto los mecanismos y racionalizaciones a través de los cuales la opresión y la represión se legitiman y se perpetúan." (Martín-Baró, 1982: p.218). No es una politización de la psicología sino una psicología política capaz de entender desde el fenómeno de la persona toda la realidad. La propuesta de fusionar ambas perspectivas –psico y socio– en el fenómeno de la vivencia, creemos que tiene potencia integradora y abre las agendas investigadoras de sendos enfoques a una realidad más amplia capaz de solucionar algunos de los problemas endógenos que sufre cada disciplina en estos últimos dos siglos de vida.

La visión de Martín-Baró no es única sino que autores que han puesto tanta fuerza en lo personal y humanista como Carl Rogers, han manifestado en sus obras una agenda mucho más abierta que es necesario abordar. Por ejemplo, en su obra *Mi filosofía de las relaciones interpersonales y su desarrollo*, Rogers conecta su visión y modelos psicológicos con la intervención en lo político, de un modo muy explícito: "Me parece que [la filosofía de las relaciones interpersonales] es aplicable a todas las situaciones en que intervengan personas, y esto, aun cuando esta creencia no asuma sino un carácter hipotético. Me parece que es aplicable a la terapia, al matrimonio, a los padres y a los hijos, al profesor y al alumno, a la clase alta y a la baja, a las relaciones entre personas de razas distintas. Soy lo bastante intrépido como para creer que podría ser útil en situaciones que hoy están bajo el dominio de un poder arbitrario en la política, pero especialmente en nuestras relaciones con las demás naciones. Desafío con todas mis fuerzas la creencia actual del norteamericano, que se hace patente en todos los aspectos de nuestra política exterior y sobre todo en nuestras insensatas guerras, de que 'la fuerza produce el derecho'. En mi opinión éste es el camino para la autodestrucción. En cambio estoy de acuerdo con Martin Buber y los antiguos sabios orientales: 'Quien se impone tiene un poder débil, aparente; quien no se impone tiene un poder grandioso, secreto.'" (Rogers, 1973: p.227). De este modo, Rogers cree que los principios que defiende en el ámbito de la psicología pueden aplicarse a métodos que intervengan en las relaciones internacionales. Ciertamente, la conciencia política de Rogers es muy aguda y en muchos de sus escritos da testimonio de su preocupación por las amenazas contra la democracia.

Pero si en el ámbito de la intervención psicosocial, alguien ha elaborado una teoría que intenta funsionar ambas perspectivas, hay que resaltar el nombre de Minuchin. El psicólogo Salvador Minuchin, cuando comenzó a trabajar con huérfanos europeos del Holocausto y niños marginados palestinos en Israel, cayó en la cuenta de que una de las cuestiones cruciales, el carácter organizador del contexto y, especialmente, el contexto familiar, solía ser ignorado. Cuando a finales de los sesenta comenzaron él y su esposa –Pat Minuchin– a trabajar con niños negros y puertorriqueños en Nueva York, trataron de "explorar no sólo la terapia familiar, sino también el contexto social en el que las familias estaban insertadas. (.) Una conciencia ecológica estaba acrecentando la comprensión de que dilapidábamos los recursos porque éramos ciegos a nuestras conexiones." (Minuchin y Nichols, 1993: p.44).

Progresivamente, Minuchin –junto con los colaboradores que se fueron sumando a su obra– fue ganando conciencia de la necesidad de estudiar de modo realista y no disciplinarista –desde la disciplina de la realidad y no desde la realidad de las disciplinas– el conjunto de instituciones –por lejanas o abstractas que aparecieran– que inciden en las situaciones en que se hayan las personas. En su libro *La recuperación de la familia (Relatos de esperanza y renovación),* dice: "ahora no presto atención sólo a los problemas interiores de la familia, sino también al poder destructivo de las instituciones que controlan sus vidas, a la forma como las prácticas de los 'servicios de protección' con su ciega arrogancia, insisten en 'proteger' a los niños mientras destruyen a sus familias." (Minuchin y Nichols, 1993: p.45).

Minuchin aplica una mirada socio que es capaz de entender un yo que no se reduce somáticamente sino que vive relacionalmente. Es capaz de ver al yo perteneciendo, tal como lo expresan sus propias palabras: "Los lazos familiares no reducen al ser individual: lo expanden. Yo siempre he tenido la bendita capacidad de considerar al individuo y ver las conexiones familiares. De ver al individuo existiendo, pero también perteneciendo." (Minuchin y Nichols, 1993: p.304).

Los trabajos teóricos y la praxis de intervención de Minuchin nutrieron la teoría sistémica que trabaja desde la visibilización y modificación de las conexiones, concibiendo la existencia de alguien no como una soledad sino como un acontecimiento que implica el mundo. Los Minuchin –Salvador y Patricia-, acompañados de Jorge Colapinto en el libro *Pobreza, institución, familia*, exponen que "una perspectiva sistémica tiene que ver con las conexiones, aunque de un modo especial. Destaca la forma especial en que están relacionadas las partes y, por lo tanto, tiene un componente predictivo." (Minuchin, Colapinto y Minuchin, 2000: p.23)

Pero quizá donde mejor se exprese esa concepción integral entre lo psico y lo socio sea en un intento de fundar una psicología postindividualista y una sociología personalista: en la llamada psicología comunitaria. Partamos de lo que es el sentimiento de muchos profesionales al respecto. Para ello nos ayuda escuchar a Maritza Montero, quien, con más de treinta años de experiencia en la intervención desde la psicología comunitaria, recuerda que "Mi experiencia personal fue la de encontrarme, a mediados

de los años setenta, ante problemas sociales que no podían ser estudiados ni resueltos mediante la aplicación de las formas usuales de tratamiento desarrolladas hasta el momento por la psicología." (Montero, 2004: p.80).

En el apremiante contexto de las dictaduras latinoamericanas, la profunda exclusión social y bajo la inspiración del liberacionismo, se reclama de la psicología que sea capaz de comprender a la persona en toda su complejidad e implicación social, de ver la incidencia de las estructuras injustas sobre la subjetividad y ver cómo los procesos personales son oportunidad para la liberación general. Por tanto, "En América latina la psicología comunitaria nace a partir de la disconformidad con una psicología social que se situaba, predominantemente, bajo el signo del individualismo y que practicaba con riguroso cuidado la fragmentación, pero que no daba respuesta a los problemas sociales." (Montero, 2004: p.42).

Las influencias son diversas pero convergentes. Hay influencia de Freire, de la fenomenología –especialmente de la lectura que Dussel hace de la teoría levinasiana de la alteridad– y de la Teología de la Liberación; influencia de la sociología implicada de Fals Borda –especialmente su paradigma, inspirado en Kurt Lewin, de Investigación Activa Participativa–, del marxismo humanista y de las teorías socioeconómicas del desarrollo y la dependencia. En Latinoamérica los comienzos se inician en Puerto Rico, pero ya en 1965 en EE.UU. en un congreso de psicología social celebrado en Swampsott –Massachusetts– hubo un planteamiento promovido principalmente por los movimientos de salud mental comunitaria –con su paradigma desinstitucionalizador– y el movimiento contra la pobreza –y su crítica al modelo benéfico de intervención–. A finales de los setenta ya se había constituido un modelo integrador y operativo de psicología comunitaria, presentada por Luis Escovar como Psicología del desarrollo. En España, profesores como Alejandro Romero han trabajado en esta perspectiva desarrollando lo que denominan la Psicología política.

Maritza Montero hace una completa descripción de los principios que inspiran esta perspectiva de la psicología comunitaria, del desarrollo o política. La psicología comunitaria está orientada a la transformación social y concibe al psicólogo como agente de cambio social. Esto requiere nuevas formas de investigar e intervenir y comprender el papel activo y participativo de la comunidad en el bienestar general y personal. También un enfoque desde las capacidades y fortalezas personales y comunitarias nos descubre los grados de libertad que justifican nuevos umbrales de posibilidad y esperanza. Destaca el carácter político de toda la realidad social y personal, que recala en un enfoque de intervención que pone el foco sobre la prevención y el empoderamiento. Para desarrollar esta perspectiva de conocimiento es necesaria una práctica multidisciplinar, una conciencia contextual y ser capaz de unir productiva y transformadoramente la teoría y la práctica.

María Pilar Martínez y Gonzalo Aza, en su artículo *La intervención psicológica en exclusión social* (2006), identifican también la psicología comunitaria como la fórmula

que mejor integra los distintos modos en que la psicología puede ayudar en las situaciones de exclusión. Según estos autores, la psicología comunitaria revaloriza el contexto sociomaterial del sujeto como fuente de conocimiento sobre éste; enfatiza el papel del conflicto social en los procesos; da relieve a lo comunitario como fuente preventiva; transforma el modelo clínico tradicional de intervención y trabaja con la conciencia de que los profesionales tienen significados polivalentes en las situaciones de exclusión, lo cual obliga a una reflexión más compleja sobre su papel. Dados esos presupuestos, la psicología comunitaria, siguiendo a estos autores, adopta una perspectiva ecológica; defiende el acceso igualitario a los recursos comunitarios materiales y psicológicos; se integra holísticamente con las distintas disciplinas, desde una perspectiva sistémica; parte de una visión que cree positivamente en las capacidades de los sujeto y, finalmente, "adopta estrategias de intervención que activen a los sujetos a buscar alternativas a través del desarrollo de capacidades y competencias personales y comunitarias." (Martínez y Aza, 2006: p.94).

En conclusión, la trampa de dividir disciplinarmente la realidad opera en nuestras instituciones y, más allá de modas, puede responder a intereses que buscan desactivar la potencialidad de lo personal y lo social. Desde el enfoque psico no sólo se desactiva lo social sino que se confina lo personal a lo individual y desde el enfoque socio no sólo se desactiva lo personal sino que se confina lo social a lo abstracto. Lo claro es que estos desencuentros tienen una víctima de uno y otro lado: la insuficiencia para comprender lo que realmente acontece en la exclusión social y la incapacidad para articular un modelo de intervención que suponga un proceso integral y solidario de liberación. Estamos ante un fenómeno una de cuyas características es que muestra patentemente cómo la exclusión destroza a las personas e implica a todos estructural y personalmente; cómo la exclusión es una estructura social tan coactiva que está profundamente interiorizada en cada uno de nosotros, pervirtiendo nuestra comunión. Un fenómeno tan complejo y turbador que continuamente tenemos miedo e incapacidad de nombrar. Este será nuestro próximo paso.

7. Innombrabilidad y concepto múltiple de exclusión

"nuestra lengua no tiene palabras
para expresar esta ofensa,
la destrucción de un hombre".
Primo Levi

La exclusión es un acontecimiento reflexivo que, al implicar moral y causalmente al observador, le deja mudo como juez y parte. La vivencia de la distancia por la ausencia que imprime la exclusión y de la excesiva proximidad por la propia responsabilidad en

sus hechos, impide un modo convencional de conocimiento. El filósofo José Antonio Zamora explica en *Catástrofe y conocimiento* esa dificultad de conocimiento ante el sufrimiento de las víctimas: "las experiencias de negatividad extrema, que constituyen el horizonte cotidiano de la mayoría de seres humanos del planeta, eliminan, al menos tendencialmente, la distancia que posibilita el conocimiento, ya sea a través de la amenaza de los sujetos sometidos a ella, ya sea a través de una identificación impuesta coactiva o seductoramente. Existen innumerables formas de realizar esta eliminación, desde la identificación de las víctimas con el agresor hasta la aniquilación física de los sujetos que ejercen resistencia, pasando por la estatización de lo negativo, la fascinación mediática por el horror, la banalización del sufrimiento, la completa adaptación a lo que hay, etc. De ahí la pertinencia de la pregunta por la posibilidad de percibir la negatividad a veces extrema y conocer su verdadera dimensión sin sucumbir completamente a ella, sin agostar las fuentes de la resistencia y sin eliminar la distancia de que necesita la crítica." (Zamora, 2004: p.161). **La exclusión es innombrable porque sólo se pronuncia con hechos, con el lenguaje de hechos**. **Sólo puede ser pronunciada desde el sentido, no como una categoría amoral propia del positivismo o cientificismo**. Una característica del tipo de fenómeno que es la exclusión procede de su resistencia a ser nombrado. Múltiples nombres se suceden para atrapar la noción o las manifestaciones de la exclusión y ésta sigue siendo inaprensible.

Son distintos los autores que han reunido los múltiples modos de dar nombre social a los excluidos y todos juntos, leídos tan seguidos como para que se mezclen, forman una enorme *multipalabra,* la misma palabra que puede pronunciarse de modos distintos. Pone "excluido" pero se pronuncia deportado, empobrecido, explotado, exiliado, reprimido. En ningún sitio se me ha acercado tanto ese efecto multisemántico como en la canción *Dirán* que Pedro Guerra incluyó en su álbum *Ofrenda* (Guerra, 2001). Si recordamos esta conocida canción, el autor pronuncia a gran velocidad sesenta y cuatro diferentes variaciones de la palabra excluido: "Los expulsados, los excluidos, los explotados, los exhibidos, los no explicados, los extinguidos, los no explorados, los exprimidos, los penetrados, los perseguidos, los postergados y los perdidos, los pateados, prostituidos, los persignados y los prohibidos. Las amarradas y adormecidas, las afectadas, las absorbidas, las apagadas, las abstraídas, las abusadas y aborrecidas, las rematadas, las retenidas, las repudiadas, restituidas, las reservadas, retransmitidas, las refugiadas y reabsorbidas. (.) Los desollados, los deprimidos, los descalzados, los divididos, los derrotados, desatendidos, los derramados, los detenidos, los anegados, los abducidos, abaratados y no atendidos, los no apañados, los adheridos, anestesiados y no asumidos. Las ignoradas, las invadidas, las iletradas, las inhibidas, las incendiadas, las impedidas, las infectadas, las influidas, las desechadas, desinstruidas, despilfarradas y decaídas, desenraizadas y descosidas, desesperadas y desnutridas." Me acuerdo de unas palabras de Joaquín García Roca a propósito de los múltiples nombres fantasmagóricos de la exclusión: "Las personas intervenidas sufren la muerte de las mil atribuciones." (García Roca, 2007: p.40).

No dejamos de descubrir palabras que nos acercan desde distintos prismas a la realidad *prismática* –haciendo uso de esta categoría de Bauman– de la exclusión sin acabar de capturar la esencia del misterio del mal. No hay nombres para poseer pacíficamente la mala realidad de la exclusión; si pudiésemos hacerlo, seríamos unos cínicos. Y sin embargo, nosotros, que hacemos silencio como niños –in/fantes– ante la realidad de la exclusión, no damos voz a quienes lo viven. En esa misma canción *Dirán*, el único verbo que hace aparición es la cuestión de que "algo dirán". "Algo tendrán que estar diciendo", parece que dice Pedro Guerra en ese verso. Es una canción que nos invita a la puerta de esa realidad no innombrable pero sí inapropiada, no apropiada, sin haber encontrado su nombre propio, porque es absolutamente *impropia*.

Nos desordena esa paradoja: por un lado, se busca una semántica para lograr nombrar el acontecimiento que denominamos ahora la exclusión social, pero por otro lado nos instalamos en eufemismos para huir de dicho acontecimiento. Esa paradoja de querer nombrar y a la vez huir del nombre real, creó un hondo conflicto también frente al gran paradigma de la exclusión, el Holocausto. Primo Levi, en *Si esto es un hombre*, cuenta que en los primeros días del campo de concentración, al verse postrados a la vida de barracones y pijamas de rayas azules, "Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre." (Levi, 1946: p.38).

Los propios sujetos resisten a las clasificaciones. En un texto, Orlando Fals contaba cómo, en el contexto de una de sus investigaciones-acción participativa, "ante la clasificación de 'desocupadas' con que aparecían en el censo muchas mujeres del vecindario, la Teresa replicó en una de esas juntas de reflexión y crítica: 'A mí no me parece que nos pongan como desocupadas porque nosotras siempre vivimos haciendo algo, aunque sin sueldo.' Lo cual nos llevó a reconsiderar de manera más realista aquella categoría censal." (Fals, 1985: p.84).

Parte del problema para nombrar este fenómeno es que es un único fenómeno que debe ser comprendido con tres perspectivas. La exclusión es un *concepto múltiple, un concepto triangular* que es usado con tres perspectivas. Ocurre con algunos fenómenos: por ejemplo, la familia no es una única cosa sino que denomina a cuatro acontecimientos que son inseparables y en los que ahora no vamos a adentrarnos. De igual modo, cuando concebimos la exclusión hablamos de tres cuestiones distintas: discernibles pero inseparables. Hay que entender la exclusión como narración, como mecanismo y como situación.

Primero, la exclusión narrativa. La exclusión narrativa asume el acontecimiento en toda su naturaleza sapiencial, como un fenómeno intencional que conecta las identidades (*sentidades*) personales y la cultura de la sociedad en un imaginario que pervierte los trascendentales. La noción exclusión tiene una constitución intencional que le asocia una valencia moral perjudicial para lo humano. Cuando se concibe la exclusión como "la nueva cuestión social", tal como fijó Castel, o como división

histórica, se la está poniendo en el centro de los desafíos políticos o civilizatorios de una sociedad.

Segundo, los mecanismos exclusores. Son aquellos procesos que producen esa situación de exclusión narrativa. Los mecanismos de exclusión son tres: explotación, dominación y alienación.

Tercero, la situación de exclusión. La situación de exclusión está formada por el conjunto de acontecimientos alrededor de la exclusión realizada contra personas, tal como hemos expuesto al explicar su condición topológica. La situación de exclusión incluye los sujetos implicados y las instituciones aplicadas. Incluye las instituciones en el sentido de que unos mecanismos modelados según un imaginario son utilizados, consciente o inconscientemente, por sujetos concretos contra otros sujetos concretos, quienes inculturan dichos mecanismos en su actuación. Cuando hablamos de que alguien es un excluido no hablamos de él sino de una situación en la que está implicado al menos como víctima, sin descartar que también participe de esta u otras exclusiones. Decir que alguien es excluido significa que está afectado por una situación; no es una propiedad de su sujeto sino que es una condición de la situación que vive. Las situaciones de exclusión, como veremos, pueden ser de distintos tipos dependiendo de las necesidades insatisfechas, los activos inhabilitados y los sentidos manipulados. Pero además las situaciones de exclusión no conjuntan solamente los efectos de los mecanismos de exclusión ni únicamente las esperas que plantea la naturaleza de los humanos (necesidades) a la libertad de las actuaciones (en ese sentido, la exclusión es una situación horadada por vacíos llenos de espera), sino también está repleta de posibilidades de actuación, rebosante de activos que pueden ser realizados o reprimidos conformándose así las distintas situaciones de exclusión. Una descripción de la situación de exclusión da cuenta del funcionamiento de los mecanismos exclusógenos, de las necesidades esperantes y del estado de los activos. Da cuenta de los males, las esperas y las posibilidades; de los hechos (factibiliza), las ausencias (presencia) y las potencias (posibilita).

Cuando concebimos la exclusión social se manifiestan, por tanto, tres nociones de diferente orden que sabemos que son de orden analítico ya que el acontecimiento es unitario. Primero, la exclusión posee una concepción axial o de sentido; segundo, la exclusión es una morfología procesual de carácter social y por tanto un mecanismo; tercero, la exclusión es una ruptura y por tanto tiene un momento concreto en que se produce, es una situación de exclusión y es mesurable, es un hecho que, aunque es desmedido, tiene medición precisamente porque impacta en la carne, en la historia, en la realidad. Decir que tiene medida es afirmar que tiene cuerpo; pero reconocer que es desmedida implica reconocer que es un hecho de orden moral.

La otra parte del problema para nombrar la exclusión es que adelantando que ésta es el desempoderamiento de las presencias, podemos decir que la ausencia forma parte del tipo de fenómeno en que consiste la exclusión. Remitamos de nuevo al Holocausto

para reflexionar sobre las potencias de los ausentes. Reyes Mate y Sultana Wahnón, coordinaron el número de la Revista Anthropos dedicado a la *Vigencia y singularidad de Auschwitz*, cuyo editorial se abre encabezado por un largo título que es en sí una declaración: *La memoria activa y consciente de Auschwitz implica revelar la raíz y el modo estructural y dinámico de la invención de la condición de la inhumanidad social*. En su desarrollo, el posicionamiento de la revista entiende la presencia del ausente como una referencia normativa para nuestro comportamiento: "la experiencia del dolor después de Auschwitz se ha de transmutar en fuente de ternura y afecto, cuyo secreto ha de ser la experiencia que da aprender la exigencia ética que supone la presencia auténtica del otro como referencia y norma de comportamiento." (Mate y Wahnón, 2004b: p.19). Reyes Mate insiste en su artículo que "al ser Auschwitz lo impensado se convierte en el punto de partida de lo que da que pensar. Ahora bien, pensar lo impensado es asunto de la memoria, esto es, supone, para poder pensar, traer a presencia, mediante el recuerdo, lo que no pudo ser pensado pero tuvo lugar." (Mate, 2004: p.45).

Reyes Mate no se refiere al mero recuerdo sino a la presencia de los ausentes. "Yo me refiero (.) a un olvido de carácter histórico que consiste en declarar in-significante para el conocimiento la *historia passionis* de la realidad. (.) Y es que la memoria no es fundamentalmente un recuerdo del pasado, sino el reconocimiento de esa parte olvidada de la historia como parte de la realidad." (Mate, 2004: p.46). Así, como la parte excluida que hacemos ausentarse es la que mejor nos revela lo que somos, no solamente no sabemos cómo nombrar a los excluidos sino que nosotros mismos nos vemos innombrados en nuestro significado último para los demás. Nuestra acción es un permanente nombrar un hecho al que solamente conoceremos y podremos nombrar en la plena reconciliación. Las palabras nunca van por delante de los hechos de la exclusión y cuando se intenta fracasan.

No obstante, por mucho que avancemos en el conocimiento de la exclusión, este fenómeno vuelve a nosotros enmudeciéndonos con el misterio del mal y nuestra responsabilidad en él, lo que derrumba nuestras explicaciones y nos obliga a pensar de nuevo a partir del impacto del acontecimiento puro en nosotros. Vicente Sánchez-Biosca defiende en *La obstinada actualidad de Auschwitz* que "los símbolos son siempre abstractos y acaban inexorablemente por normalizar los hechos brutos sobre los que se erigen arruinando su rotunda y sórdida materialidad. Por ello ha sido periódicamente necesario reavivar los orígenes, despojarlos de toda función simbólica y devolverles su crudeza, su inextricable nudo (.). En otros términos, Auschwitz ha tenido que regresar cíclicamente sin máscaras, sin discursos que lo normalizaran, expresando con la fuerza del presente aquello de lo que el transcurso del tiempo nos iba alejando" (Sánchez-Biosca, 2004: p.110).

En esta cuestión de la innombrabilidad de la exclusión, nos volvemos a quedar con las palabras de Miguel García-Baró en su *Compasión y catástrofe*, cuando afirma que "Cuando sobre un asunto no se puede hablar ni callar, es que hay que hablar y callar acerca de él, sólo que en formas nuevas." (García-Baró, 2007: p.169). ¿En qué forma

nueva? Una de las características de esa forma nueva de pensar es que es narrativa, como narrativo es el tipo de fenómeno en que consiste la exclusión. Atendamos en el siguiente apartado a esta cuestión.

8. Perspectiva narrativa de la exclusión

Narrar es implicarse para y con el otro.

Terminamos el anterior apartado citando a García-Baró y él mismo nos acompaña para comenzar este siguiente. El filósofo apuesta por "el reconocimiento pleno de la individualidad absoluta de cada horror. (.) el horror es infinitamente singular" (García-Baró, 2007: p.180). La exclusión es infinitamente singular, no es agregable sino que sucede socialmente en cada uno y en sus comuniones con los otros. Impacta sobre los nosotros pero se sufre individual e inconmensurablemente. Por eso necesitamos un tipo de pensamiento que sea capaz de decir verdades universales (teoría) pero desde las historias singulares, que no se reducen al conjuntarlas: que se unen pero no se suman. Pensar universalmente (teóricamente) no significa abstraer las historias, subsumirlas en un sumatorio sino revelar lo que de universal tiene cada historia, lo universal de cada drama. Pensar narrativamente significa pensar siempre de alguien. La ética de situación –frente a la ética categórica– siempre es ética de alguien y para alguien, supera las categorías abstractas en las que la función o papel fagocita al sujeto. Pensar narrativamente obliga a ir siempre con la persona por delante. La narratividad no es solamente un método expositivo sino que es un principio de conocimiento de la realidad (hermenéutico, una lógica interpretativa) y, también, como señaló Paulo Freire, un principio político contra la tiranía: "la inserción de los hombres en el proceso histórico, como sujetos, evita los fanatismos y los inscribe en la búsqueda de su afirmación." (Freire, 1969: p.28). En la intervención social el trabajo con el capital simbólico y el conocimiento narrativo son campos en los que urge entrar si queremos crear realmente procesos de liberación. Christopher Hall, en su libro *Social Work as Narrative*, presenta al trabajador social como una persona que interviene con el material primario de los relatos de las personas y habla del empoderamiento que adquiere la persona cuando se convierte en un narrador, "the empowering of the storyteller" (Hall, 1997: p.249), lo cual es el comienzo de cualquier posible liberación, que, en último término, nunca protagoniza ninguna estructura sino siempre personas desde su experiencia vital.

8.1. La razón experiencial

Para levantar el vuelo de esta reflexión, diremos que narratividad es un modo de conocer que parte de la vida de la gente, cuenta desde las propias experiencias per-

sonales y los acontecimientos de los grupos y comunidades. Se percibe la influencia de la experiencia en lo narrativo. Para Rogers, la "mayor apertura a la experiencia" es la primera "característica del proceso de una vida plena" (Rogers, 1961: p.168). Jesús Conill ha defendido en su obra filosófica la prevalencia de *la razón experiencial*. Su esposa, Adela Cortina, habla en un libro reciente de *la razón cordial*. En esa primacía de la experiencia, Conill entiende que nos jugamos la posibilidad de conocer los acontecimientos que realmente tienen lugar en el hecho humano. Los enfoques categoriales o desde *dummies* abstractos que usamos para nuestras pruebas, no llegan a conocer la materia real en que consiste el ser humano; dicha materia es la experiencia, "la experiencia, que es lo que realmente 'acontece' (.) en la vida humana, en la de cada cual" (Conill, 2006: p.155). Desde esa experiencialidad, Conill critica la toma de las criaturas especulativas (sociómatas, autonómatas, homo oeconomicus, etc.) como seres que realmente operan en la realidad y en referencia a los cuales se toman decisiones "como si" en realidad funcionasen así. El "como si" acaba convirtiéndose en esencia del otro. Para él, la experiencia ofrece una perspectiva privilegiada y "desde la facticidad de la experiencia se logra una nueva crítica del idealismo a través de un saber práctico, de carácter vital, existencial y hermenéutico." (Conill, 2006: p.155). Esa razón experiencial ("Necesitamos otro modo de entender la razón, que cabría denominar 'experiencial'", Conill, 2006: p.274) es una razón que lejos de abstraerse es cognoscible desde la singularidad de cada vida: "cabe caracterizar la razón experiencial de *razón en el cuerpo*." (Conill, 2006: p.277). Para él, permite un mayor conocimiento de la vida moral real. Con ello coincide Patricia Benner, quien, en 1994, publicó junto con Susan Phillips un libro titulado *The Crisis of Care*, en el cual decía que "Narratives and narrative knowing allow us to examine practical moral reasoning and to get beyond abstractions. Real stories keep us honest and penetrate our systems of rationalizations. Stories require that we open ourselves to mystery, paradox, courage and wisdom." (Benner, 1994: p.59).

El autor, en su escrito *Ética hermenéutica*, expone las virtudes de adoptar esta perspectiva experiencial: "la razón experiencial es más sensible a las situaciones vitales concretas de pobreza, miseria y opresión. Sólo por una experiencia básica de reconocimiento recíproco, de una intersubjetividad vital (y no sólo reflexivo-formal), reconocemos a los afectados, a los sujetos sufrientes *desde* ellos mismos y sus situaciones, en su cruda realidad (.) donde se vive, se experimenta, se palpa, se siente, el poder de lo real, al margen de cualquier mediación manipuladora. Es precisamente en la comunidad de vida y de sufrimiento, en la que ha incidido la ética de la liberación, y a la que aporta valiosas contribuciones filosóficas, tanto la hermenéutica experiencial como el análisis noológico del fondo sentiente –sufriente– del poder de lo real." (Conill, 2006: pp.278-279).

La tesis de la razón experiencial constituye un importante texto de referencia en el estudio de la exclusión, que queremos analizar minuciosamente para sacarle todo

su jugo. El filósofo, comienza diciendo en el anterior párrafo que atender a las experiencias nos hace más sensibles a las vidas concretas de los otros, a sus voces, a sus singularidades. Consiste una primera característica de la narratividad: precisamente narrar es la situación de relatar algo y esa situación incluye a todos los actores que participan, al contexto y los acontecimientos traídos a ese momento. La perspectiva narrativa nos obliga a estar atento a las personas y las historias son inseparables de las personas y hechos que las protagonizaron. Frente a categorías abstractas que es fácil hacer que no sean de nadie y, finalmente, puedan no ser "para nadie", la narratividad siempre nos muestra que el relato es siempre relato de alguien para alguien. La narratividad no solamente nos habla de un relator de origen, de alguien que vivió esos acontecimientos sino que nos habla –y esto no siempre se valora– de alguien que es destinatario de esa narración y al que se dirige el que relata. La razón experiencial, por tanto, nos hace sensibles a un tipo de fenómeno que no es abstracto sino que tiene todo el relieve de la vida personal.

Esa sería una segunda característica del pensamiento narrativo expuesta en el texto de Conill: parte de las situaciones vitales. Un relato es una representación de un acontecimiento y narrar es poner ese relato en una situación social en que se comunica. En cuanto se comunica puede ser objetivado y anonimizado. Ocurre con la exclusión: al excluido se le realoja y ese realojo pasa a ser la categoría que se usa en política, sin arrastrar toda la experiencia que supone, sin valorar todo lo que ocurre en el realojo. Usamos la palabra de forma ligera, sin el peso de las experiencias que le dan no solamente el detalle sino su significado. Jesús Conill, al hablar de la sensibilidad hacia las situaciones vitales nos propone una idea que no se separa fácilmente de los acontecimientos que relata sino que los lleva incorporados. Nos propone una razón que arrastra la experiencia que le da el relieve y significado profundo a las ideas y que, por tanto, nos carga de responsabilidad al usarlas. El pensamiento narrativo da mayor peso a las ideas y nos hace más responsables de su uso. Por ejemplo, el fuerte peso narrativo del Holocausto –al hablar del cual nos vienen al recuerdo las numerosas historias de las que hemos tenido conocimiento– hace que se use con menor ligereza esa idea, que seamos más responsables de su uso porque no es sólo una idea, es un alguien que sigue narrando a través de ella.

La razón experiencial parte de las situaciones vitales, de los dramas, goces y prosas de los acontecimientos reales de las personas y nos obliga a que todo el tratamiento que damos a las ideas esté refiriéndose permanentemente a esas vidas. El pensamiento narrativo nos solicita que nunca dejemos de atender a esas vidas y voces en todo el tratamiento que hagamos de las ideas y que, finalmente, vuelvan a ellas. La experiencia nos invita a caducar los prejuicios para dejar que fluya la existencia real; nos invita a que la exclusión no sea un encofrado en el que cualquier persona ve presa su propia personalidad, enmudecida, enterrada bajo un montón de instituciones que le presentan adecuadamente en sociedad para que no pueda crear desasosiego en nadie

y, de esta manera, se le culpabiliza, criminaliza, sobrecarga de responsabilidades, se le quita importancia o se le invisibiliza. Carl Rogers lo expresó certeramente en su obra *El proceso de convertirse en persona*: "Una manera de expresar la fluidez de este vivir existencial es decir que el sí mismo y la personalidad emergen *de* la experiencia, que ahora no debe ser distorsionada o moldeada para ajustarse a determinada estructura preconcebida del sí mismo." (Rogers, 1961: p.169).

Narrar significa comunicar en una situación en la que participan distintas personas. A veces son dos personas que se comunican cara a cara y la narración no es el relato que se transmite sino la situación entera de ese acontecimiento de relatar: las actitudes de ambas personas, cómo se cuenta y cómo se escucha, el contexto en que es realizado ese acto de comunicar, etc. Si uno relata al otro sentado en la terraza de una cafetería el acto de la narración es muy distinto a si uno comunica al otro metidos ambos en una trinchera. La narración incluye no solamente el relato objetivo sino todo el contexto y toda la conducta de los actores. Las narraciones pueden ser directas o pueden ser actos muy complejos. Cuando a mí me llega una historia que ha sido transmitida por una larga cadena de personas, formo parte –lejana pero efectiva– de esa narración. El pensamiento narrativo insta a que las ideas tengan cuerpo, a que lleven incorporadas las situaciones vitales de las personas y los contextos.

Una perspectiva narrativa de la exclusión no solamente se preocupa por quién y cómo dice las cosas sino de cómo y quién las escucha. Al oír una historia o una idea, estás incorporado automáticamente a la narración. Y la narración incluye tus actitudes de atención, el impacto que crea en ti la historia y también tu devolución al que relata. Así, el pensamiento narrativo no solamente no olvida la situación vital que arrastra el relato sino que nos insta a la devolución a las personas o situaciones concretas en donde se originó. En su exposición, el filósofo afirma que la razón experiencial se realiza desde la "intersubjetividad vital y no sólo formal", lo cual refuerza la idea del reconocimiento singular de los actores de la narración. Recibir una narración te responsabiliza, evita jugar con las ideas frívolamente; insta al reconocimiento de las víctimas y también de los responsables y de las historias y posiciones personales con sus distintos complejos de responsabilidad y sufrimiento. Narrar es dar cuerpo a las ideas. Pensar narrativamente significa pensar dramáticamente, pensar de alguien. Cuando Mèlich dice en *La lección de Auschwitz* que la muerte en el Lager "es trivial, cotidiana, burocrática." (Mèlich, 2001: p.23), nos recuerda que la mayor parte de las políticas de las ciudades en referencia a la pobreza consisten en evitar la escenografía de la exclusión. En la exclusión social se intenta que no haya drama, que no exista escenificación sino que sean datos que existan pero carezcan de cuerpo que salga al paso o impida el paso de la ciudadanía integrada.

El filósofo se recrea en caracterizar esas situaciones vitales que la razón experiencial no deja abandonar y por eso insiste en que es un pensar "desde ellos mismos", en su cruda y nuda realidad, "donde se vive", "donde se experimenta", "donde se palpa", "don-

de se siente"… Se capta vívidamente cómo el pensamiento narrativo se basa en el giro del "donde", comprender el qué desde el dónde-cuándo, desde el "quién" (de quién, para quién…). Es una concepción del fenómeno que mira hacia sus orígenes y destinos, mira itinerariamente toda la topología y cronología de la exclusión. El pensamiento narrativo no es un pensamiento afirmativo en el sentido de otorgar más fuerza a las ideas; tampoco es un pensamiento negativo en el sentido de negar capacidad a las ideas para nombrar; más bien es un pensamiento interrogativo, *a la gallega,* que llena de preguntas cada idea obligándole a responder: de dónde, cuándo, de quién, para quién, para qué, etc.

El poder de la experiencia no procede de la intensidad afirmativa sino del descubrimiento de lo real. Por eso Conill habla de "el poder de lo real". Al margen de mediaciones manipuladoras, la comunicación narrativa es dejar que el acontecimiento desnudo impacte en nuestra percepción de las cosas, que "la cosa misma", la vida misma y las personas mismas puedan lograr presencia en nuestro interior. Que las ideas no sean despersonalizadas, esterilizadas de toda huella y abstraídas para poder entrar en nuestra mente, sino aceptar atender a la narración completa, dejar que se metan en ti y ellos te tengan a ti. Por eso, muy acertadamente, dice Conill que la razón de experiencia forma una "comunidad de vida y sufrimiento" entre los participantes. Te convierte de oyente en participante y te invita a una historia de liberación, a conocer sentidamente la realidad. Atender a la narración es comprometerse en ella.

Por eso Jesús Conill piensa que la razón experiencial es particularmente relevante cuando se trata la exclusión. Entre las situaciones vitales que el pensamiento narrativo permite emerger resaltan especialmente las de la exclusión, tan caracterizadas por la despersonalización y el olvido, la ausencia de las historias reales para abstraerlas en una razón de Estado o razón de Mercado general que todo lo compensa o justifica. La razón narrativa saca las historias enterradas para mostrar las raíces de las ideas; da sujeto y predicado a las ideas.

8.2. Lenguaje de hechos

Narrar es pensar y comunicar con un lenguaje de hechos. Siempre retorno a aquella idea del jesuita Ignacio Iglesias que me impactó profundamente cuando dijo que en los Ejercicios Espirituales que propone San Ignacio se invita a hablar el *lenguaje de hechos*. La idea es que en las cuatro semanas de los Ejercicios Espirituales, no se trata de moverse en el orden de las palabras sino de mover hechos que son recuerdos, son constataciones y son elecciones. El propio nombre que Ignacio de Loyola da a la experiencia, *ejercicios*, muestra su naturaleza activa, que la materia son actos. Pero los Ejercicios no son activismo sino que son una experiencia contemplativa: no se trata de hacer cosas sino de una comunicación entre Dios y el ejercitante que pronuncia hechos, no sólo

palabras. Así, en los Ejercicios, el ejercitante ha de estar atento a las mociones que el Espíritu mueve. No son solamente palabras sino que la comunicación sucede mediante un acontecimiento que el ejercitante puede percibir dentro de sí y del que tendrá que discernir su naturaleza. Y a la vez el ejercitante no responde sólo con palabras sino, prioritariamente, con un movimiento por su parte que no es sólo e-mocional sino electivo: adhesión, seguimiento, disposición.

Agradezco enormemente al lector que me permita comunicarme desde cómo aparecen estas ideas en mí, primariamente. Otros lectores encontrarían violento que hablara desde fuentes a las que puede que se sientan ajenos o incluso lo considerarían una impertinencia ya que lo perciben ¿proselitista? o invasivo de la laicidad. Nada más ajeno a mi intención. Habrá incluso quienes se sientan inclinados a invalidar la racionalidad o la cientificidad del discurso que desarrollo por incluir referencias tan explícitas a fuentes de carácter religioso. Muchos de los que considerarían colorista, narrativo e intercultural que expresara una idea procedente de mi reflexión sobre los relatos aborígenes australianos, enjuician, en cambio, una reflexión desde los cristianos como oscurantista, doctrinario e incívico. Simplemente ruego que me apliquen las leyes de la interculturalidad. Voy a hacer como si viviésemos realmente en democracia, como si fuésemos libres, como si compartiéramos una laicidad que no tiene que temer de las fuentes originales del sentido, y voy a continuar comunicando tal como las ideas me surgen. Seguro que los lectores son capaces de apreciar mucho mejor los alcances y los límites de esas ideas; mejor que si oculto los orígenes y las expresó en un esperanto académico que no es de nadie y, creo, casi nunca llega a ser algo para nadie. Es una invitación a asumir el carácter narrativo del pensar. Seguro que alguien tan interesado en la exclusión como para leer este denso libro es una persona con una mirada comprensiva y comunicativa con toda la diversidad de lo humano, en todas sus manifestaciones. Muchas gracias. Continúo el razonamiento.

El lenguaje de hechos del que habla Ignacio Iglesias está emparentado con el pensamiento narrativo ya que lo narrativo no consiste en desarrollar textos ni relatos –no habla de la primacía de los rollos, de las narraciones largas y llenas de detalles prolijos e intrascendentes– sino consiste en hablar acontecimientos que siempre son de alguien. Y nos obliga a, como siempre dice Joaquín García Roca, *domiciliar las grandes causas en lo cotidiano*.

Continuamente usamos palabras que nosotros mismos sentimos que muchas veces frivolizamos de tanto usar. Tanto *usar el nombre en vano*, lleva a que pierdan el significado. Algo así ocurre con la exclusión, como comentaremos más adelante. La exclusión es una palabra que se ha hecho comodín para ser usada con muchos sentidos distintos y a veces contradictorios. Sucede con muchas otras expresiones: voluntariado, por ejemplo. El pensamiento narrativo nos invita a que las palabras se refieran a acontecimientos, a que las palabras sean los títulos de un relato que las origina y acompaña. De modo que toda palabra, además de su etimología lingüística tiene un origen en

un acontecimiento, tiene una –permítanme forzar mucho y mal el lenguaje– *etimopraxis. Etimología* es un cultismo formado por las expresiones griegas *etymos* y *logos*. *Etymos* significa origen verdadero. Si preguntamos por la etimología de una palabra nos estamos refiriendo a cuál es la palabra o palabras de la que deriva; si queremos conocer la *etimopraxis* de una palabra, estamos buscando cuáles son los hechos –reales o míticos– a que se refiere originalmente. Así, ¿cuál es la etimopraxis de voluntariado' ¿Y la de la exclusión? Esos acontecimientos de referencia se constituyen en un canon que sirve para verificar si aquello a lo que llamas de la misma manera se corresponde o no con el sentido práctico de la palabra. Igual que tenemos diccionarios deberíamos hacernos con *praxionarios* de modo que las palabras no pierdan el sentido. Eso intenta el pensamiento narrativo: un diccionario del lenguaje de hechos.

Pensar narrativamente es pensar en términos de itinerario. Pasar de ser producto finalizado, terminado y acabado, a saberse proceso con múltiples posibilidades, lleno de tiempo. Y eso humaniza porque, a juicio de Rogers, "el individuo parece más satisfecho de convertirse en un proceso que en un producto." (Rogers, 1954: p.115). El Equipo Promocions fijó seis características del pensamiento en itinerario, aplicado a la inserción social. Según ellos, permite singularizar; identificar prioridades y elegir; personalizar la intervención y el seguimiento; "estimula la motivación y proporciona seguridad al usuario" (Equipo Promocions, 1996: p.67); induce a la responsabilidad de elegir y comprometerse; e intensifica la participación del usuario en la gestión de su mismo itinerario. Según su experiencia, el itinerario personalizado supone tres disposiciones: (a) "Estimular la capacidad para diseñar y gestionar microiniciativas en pequeños grupos como medio de trabajo psicológico y reforzar la seguridad para encontrar trabajo."; (b) "Proporcionar experiencias directas de 'situaciones de grupo enriquecedoras." (c) "Poner en común los propios problemas personales relacionados con las dificultades de inserción laboral intentando comprender y analizar los problemas de uno mismo y de los demás." (Equipo Promocions, 1996: p.68).

Pensar itinerariamente tiene una doble dirección. Significa pensar al otro en sus itinerarios: no como una posición fija que recibe impactos sino como un proceso que él mismo camina, que tiene sujeto para recorrer. No es un ser determinado por una posición sino alguien con la libertad de avanzar y de darle –con mayores o menores grados de libertad– dirección y sentido a su vida. Y es un pensamiento itinerante porque para pensarlo el que lo piensa también tiene que ponerse en itinerario para poder acompañarlo y para poder descubrir el verdadero papel que tiene en esa topología. Así pues, la topología de la exclusión no es un mapa estático de posiciones sino una topología dinámica de itinerarios. Pensar itinerariamente es reconocer procesos y grados de libertad; conocer las potencialidades de la persona que puede vislumbrar proyecciones posibles de su camino; es saberse también en un camino que se cruza con el de la persona en exclusión formando una encrucijada con él.

8.3. El pensamiento narrativo

Algunos de las más interesantes aproximaciones al fenómeno de la exclusión que nos muestran no solamente los cuántos sino los qués y porqués, usan métodos narrativos de investigación y comunicación. Por ejemplo, los tres autores de *Biography and Social Exclusión in Europe,* –Prue Chamberlayne, Michael Rustin y Tom Wengrof– proponen implementar una metodología en los estudios sobre exclusión social que denominan "Auto-Biographical-Narrative Interpretative Method". Con ella, su obra "proposes a new approach to social research and social policy in Europe which begins with the complexity of the individual's experience of change, and the need for policies and practices that are sentitive to this." (Chamberlayne, Rustin y Wengrof, 2002: p.2), especialmente en contextos de cambio acelerado y multiplicación de la diversidad.

Desde el ámbito de la psicología de la exclusión, la profesora María Pilar Martínez, de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, explicó en una conferencia sobre *Psicología narrativa y exclusión social*, que el giro narrativo en la psicoterapia manifiesta mayor interés por la historia del paciente, se busca que éste sea el protagonista de su diagnóstico, identifica los momentos vitales en los que el sujeto ha tenido recursos, defiende la singularidad de cada individuo, establece una relación no tan clínica ni operativa sino de cuidado, acompañamiento, objetivación de contraste y ayuda a generar historias alternativas que reinterpreten los hechos de tal modo que cree resiliencia en el sujeto. La autora, entre otras referencias bibliográficas, me llevó a conocer la obra de Michael White y David Epston. Me interesó especialmente su libro de 1980, *Medios narrativos para fines terapéuticos*. En él, relatan cómo en su práctica terapéutica invitan a los pacientes a que "recuerden 'hechos' o sucesos que contradigan los efectos que el problema tiene sobre sus vidas y relaciones. Aunque estos eventos son experimentados por las personas afectadas en el momento en el que ocurren, los relatos saturados [relatos dominantes] de sus vidas suelen impedir la atribución de nuevos significados a estas vivencias. Estos acontecimientos extraordinarios pasados pueden facilitar la creación de nuevos significados en el presente, significados que permiten a las personas volver atrás y revisar su historia personal y la de sus relaciones." (White y Epston, 1980: pp.69-70). La base de su terapia consiste en externalizar relatos (ficticios o históricos) que hagan un puente a los relatos saturados de modo que se recontextualicen los sujetos. Es interesante el trabajo que realizan pues el trabajo de moldeado narrativo que proponen a los participantes requiere no solamente un trabajo subjetivo sino una intervención en el imaginario social.

El tiempo ha ido creando puentes de convergencia entre las metodologías narrativas procedentes de la psicología e itinerarios similares practicados desde el Trabajo Social. Por ejemplo, analicemos en qué modo Janet Seden, en su libro *Counselling Skills in Social Work*, aboga por el desarrollo de las habilidades de asesoramiento por parte de los trabajadores sociales para poder ayudar mejor. Al respecto, defiende tres pasos: (a)

"The helper develops a warm relationship which enables the client to explore the problem from his or her own frame of reference."; (b) "Developing new understandings" y, para ello, ayuda "sharing the helper's feelings and/or experiences"; (c) "Way to act; plan action evaluation", habla de "creative thinking" (Seden, 1999: pp.10-11). El asesoramiento y todo el catálogo de nuevos géneros de encuentros personales de ayuda que está surgiendo buscan superar el viejo modelo de la entrevista social. Ese catálogo de encuentros de ayuda incluye modalidades como la terapia clásica, el asesoramiento, la mediación, la mera escucha del otro, el *coaching*, la implicación en el desarrollo del otro, el encuentro empático en el que ambos cuentan sus historias buscando interacciones que lleven al otro a identificar guías de interpretación, resiliencia y responsabilización, etc. Tengo la convicción de que necesitamos repensar la entrevista social dentro del más amplio marco de los encuentros de ayuda. En la breve caracterización que hace Janet Seden del asesoramiento –una de las posibilidades–, podemos observar que todo el desarrollo requiere una amplia interiorización de la perspectiva narrativa. Se busca capacitar al llamado "cliente" o "usuario" para desarrollar su propio marco de sentido –de referencia– y aplicarlo al análisis del problema; se necesita desarrollar nuevos modos de comprender y anima para ello a compartir con el usuario sentimientos y experiencias; Seden propone repensar con él el plan de acción aplicando un activo pensamiento creativo. La implicación, la perspectiva moral, la singularidad, el trabajo de los significados y la razón experiencial son los componentes principales del pensamiento narrativo que permitiría una reforma suficiente como para suscitar cambios cualitativos en un modelo de intervención orientado al empoderamiento y al liberación.

En el anteriormente citado *Biography and Social Exclusión in Europe*, Prue Chamberlayne, desde su experiencia de investigación narrativo-biográfica en ámbitos de pobreza extrema, concluye que hay cuatro criterios actualmente muy relevantes para la investigación en exclusión social. En primer lugar, ayudar a la gente a identificar sus propios recursos desde el reconociomiento de sus propias capacidades y sentimientos; a apreciar los recursos existentes en su familia, en su vecindario y en el entorno general. Solamente de ese modo podremos hacer emerger la realidad oculta en las experiencias, las potencialidades existentes pero reprimidas por la institucionalización de la exclusión social. En segundo lugar, la perspectiva narrativa ayuda a que la gente reconozca "the *shared and public nature of their situation* (.) in which they have rights to moral and political as well as material support." (Chamberlayne, Rustin y Wengrof, 2002: p.278). Efectivamente, su situación tiene una naturaleza no solamente social sino pública y compartida con otros, con un origen común en una serie de acontecimientos. Esa conexión entre la vivencia personal y la naturaleza pública del proceso es clave y nos dirige a que, en correspondencia, los soportes a que se tiene derecho sean materiales, políticos y morales. En tercer lugar, la investigación en exclusión social requiere de modelos que expliquen las relaciones concretas en las situaciones y eso necesita de

una profunda investigación narrativa. Finalmente, el trabajo narrativo biográfico por el que apuestan necesita tiempos y espacios, una nueva arquitectura de lo comunitario que haga ajustes para hacer sitio a las políticas de sentido que puedan crear alternativas a la exclusión.

También Tess Ridge, de la Universidad de Bath, en *Childhood Poverty and Social Exclusión from a Child's Perspective* sostiene, desde su estudio empírico de la exclusion vivida por los niños, la necesidad de desarrollar un estudio de la pobreza abordando el acontecimeinto desde los marcos vivenciales de los sujetos, que nos aportan una dimensión desconocida –y no sólo discursiva o interpretativa, sino experiencial– que le da el verdadero significado a la exclusión. Ridge cree que gran parte de nuestro análisis y comprensión de la exclusion está hecho desde el discurso de la distribución económica y los recursos materiales, lo cual se muestra radicalmente insuficiente. Afirma: "Developing a more child-centred approach to understanding the experience of poverty and social exclusion in childhood Hill entail a radical rethink about the conceptual frameworks with which poverty has been traditionally analysed and understood. Much of our analysis of poverty has been framed within an adult discourse of economic distribution and material resources. If we broaden our perspective to include the more relationally dynamic notion of social exclusion, we are still no further enlightened. Although the notion of social exclusion is now an important part of mainstream political rethoric, it is a poorly understood concept. Our ability to recognise the causes and consequences of social exclusion and our capacity of understanding and acknowledging the processes of social exclusion are still developing." (Ridge, 2002: pp.5-6). Es decir, urge dejar fluir una comprensión de la exclusión más dinámica y empíricamente originada en lo que realmente vive la gente –no sólo siente sino lo que realmente le sucede a la gente, ése es el significado de vivencia, la exclusión vivida, no sólo el discurso sobre ella–. A ese respecto, se considera que estamos lejos de haberlo logrado pese al foco que las políticas han puesto para iluminar el problema. Esa reconstrucción de la noción de exclusión parte, tal como dice y hace Ridge, de una perspectiva narrativa de las vivencias de la gente implicada. Así pues, veamos con más detalle cuáles son los criterios que caracterizan a ese enfoque narrativo.

Andre Smorti en *El pensamiento narrativo,* sintetizando los trabajos de Jerome Bruner, distingue ocho características de la narración. El psicólogo estadounidense Jerome S. Bruner, Fundador del Centro de Estudios Cognitivos de la Universidad de Harvard, es una de las figuras clave de la llamada *revolución cognitiva* y entiende que el conocimiento siempre tiene sujeto y éste un contexto necesarios para la comprensión.

a. Carácter secuencial. A nuestro entender, esta idea nos lleva a que los hechos son un proceso con una duración concreta, con una cronología que incorpora nuestro tiempo interno. Es más, nuestro tiempo interno compartido es la ma-

teria real del tiempo. El tiempo es narrativo en el sentido de que acontece en la vida existencial de los sujetos y eso tiene consecuencias de largo alcance para nuestra comprensión de la causalidad.

b. Particularidad y concreción. En el pensamiento narrativo tratamos con hechos y cuestiones relativas a personas, lo cual no implica que no pueda haber consideraciones generales, pero nunca son abstractas sino que siempre están ligadas a la historia de alguien.
c. Intencionalidad. Las personas a quienes están vinculadas las narraciones tienen un estado de ánimo y una dirección mental determinada, tienen una posición moral en la situación.
d. Opacidad referencial. Las referencias externas no se convierten en el canon de veracidad de las narraciones sino que se parte de la coherencia del relato con el propio sujeto. A nuestro entender, esto no supone relativización, subjetivismo ni ausencia de la realidad sino una verificación que no dirige positivistamente a un objeto externo sino que está mediada por la relación del sujeto narrador con dicha referencia.
e. Construcción hermenéutica. Los sucesos e ideas de una narración tienen que interpretarse contextualmente, desde los puntos de vista implicados y teniendo en cuenta el receptor de dicha narración.
f. Violación del canon. La narración está sujeta a la imprevisibilidad, a los imprevistos que rompen las expectativas rutinarias y, por tanto, según nuestra perspectiva, abre las alternativas.
g. Composición pentagonal. Una narración conformada está hecha de cinco elementos: actor, acción, objetivo, escena e instrumento. La narración guarda el canon mientras estos cinco componentes estén equilibrados. Sin embargo, puede haber desajustes –"el comportamiento del actor se hace incomprensible, el instrumento puede no ser el adecuado, el objetivo resulta fuera de alcance" (Smorti, 1994: p.93)– y entonces los otros componentes tienen que reajustarse para reequilibrar la narración.
h. Incertidumbre. En el pensamiento narrativo caben lecturas alternativas, el significado es fluido y, por tanto, está sujeto a distintas posibilidades históricas que no se verifican en relación a un canon externo sino en el seno de las relaciones con los otros. Por así decirlo, la alteridad verifica la verdad.

Permítanme referirme a tres ejemplos de trabajo social narrativo para explicar bien a qué me refiero. En primer lugar, en la Catedral de San José, en la ciudad de San José (California), Sharon Miller dirige la Oficina de Pastoral Social y Rich Heide dirige el Voluntariado Jesuita. Esa oficina, creada en 1983, toma parte en crear soluciones viables para los sintechos. Está formada por esos dos directores a tiempo completo y cincuenta voluntarios más, además de la colaboración con el Programa de Acción Social de los

estudiantes de la Universidad de Santa Clara que aportan medios y dedicación. Dentro del minucioso plan de esta oficina hay un taller de arte para sintechos (Art Workshop for the Homeless). Dos veces a la semana durante hora y media, los *sintecho* reciben clases impartidas por un instructor de arte y un voluntario que es un profesional de una red de galerías de arte. El fin es presentar una serie de proyectos en los cuales los participantes cuenten algo de su propia historia de modo que provee un medio terapútico para ayudar a estas personas a superar su condición sin hogar. Al final del proyecto las obras se exponen en un centro municipal para sensibilizar la conciencia pública y política. Este proyecto trabaja coordinado con el ciclo de conciertos en la catedral y culmina en obras escuchadas a la par por todos los ciudadanos, incluidos aquellos sin hogar. En la descripción de esta actividad, los responsables exponían: "Arte y música combinados tienen un profundo efecto sobre la dignidad de los individuos. No todos nosotros, y especialmente los sintechos, tenemos acceso a las ricas expresiones culturales y reflexiones de las instituciones. Este proyecto busca enriquecer y normalizar las experiencias."

El segundo caso es Real Change, que es el nombre abreviado de The Real Change Homeless Empowerment Project, un programa sostenido por una institución de Seattle. Esta entidad mantiene tres programas muy interesantes. El primero es la Oficina de Relatores; el segundo es el Programa del Taller de Escritores de Calle: el tercero, la Galería de Vida en la Calle. Oficina de Relatores es la traducción que hacemos del Speekers Bureau of The Real Change Homeless Empowerment Project (1997). El Speakers Bureau se anuncia bajo el lema "Voz para los sinvoz". Consiste en un lugar donde hay expertos en contar la realidad de las personas sin hogar; tanto especialistas en diversos planos de dicha realidad (médico, sociológico, psicológico, etc.) como los propios sin hogar. Esta Oficina está disponible por un módico precio a acudir a cualquier asociación, colegio, iglesia, etc. a narrar o analizar la realidad de las personas. El StreetWrites Workshop Program consiste en un lugar de creación y distribución de creaciones literarias de la gente que vive en la calle. Los creadores son sin hogar y escritores pobres. Finalmente, está organizada la Streetlife Gallery, una cooperativa autogestionaria de artistas que proveen de espacio y materiales a artistas económicamente desaventajados. Cualquiera que quiera ejercitar su arte o aprender puede ser miembro de la Galería. La Galería se centra en alimentar el potencial humano para la creatividad. Los artistas se dedican a trabajos con madera, pintura, dibujo, escultura, alfarería cerámica, bisutería, y toda una variedad de otros artes y artesanías incluyendo la poesía y otros modos literarios. Hay espacio para trabajar, almacén para guardar obras y materiales, ordenadores que puede usar los miembros de la Galería y también un local para que se puedan comercializar los productos. Los beneficios de la venta son propiedad directa del artista sin que la Galería cobre ninguna comisión. El espacio es cedido por la Archidiócesis de Seattle y lo materiales son financiados a través de donaciones. Todo el trabajo de administración es realizado por los propios artistas miembros de la Galería y hay monitores y voluntarios que tie-

nen la responsabilidad última sobre la formación y la seguridad del centro. La Galería StreetLife ofrece una importante alternativa a la depresión y los centros de acogida. Los participantes desarrollan sus habilidades, forman lazos comunitarios y producen obras útiles que tienen la oportunidad de vender.

El tercer caso es el Urban Justice Center (UJC), dedicado a prevenir y superar la exclusión de las personas sin hogar a través de la lucha política por la defensa de sus derechos ciudadanos en la comunidad, y donde las obras de arte son instrumentos de promoción sociopolítica.

En los tres ejemplos, vemos trabajo social narrativo para crear resiliencia en los sujetos, para generar conciencia pública, para crear mercados alternativos, para unir personas o para intervenir sociopolíticamente.

8.4. Trabajo social de valor

Hemos afirmado que el pensamiento narrativo no consiste solamente en que el otro cuente historias sino que supone que estoy implicado en el fenómeno; que atenderlo me hace participante y, por tanto, responsable, me insta a un itinerario respecto a él. Los métodos narrativos no son métodos relativos al texto sino itinerarios de implicación en los que el compromiso del profesional forma parte de la solución.

Esto nos lleva a otro problema que emerge siempre en la intervención social –también psicológica– y que consiste en el papel del sentido en la intervención social. Se suele presentrar con interrogantes como éstos: ¿debe el profesional mostrar sus sentimientos? ¿Debe el profesional implicarse personalmente? ¿Debe ser la intervención lo más neutral posible? ¿La introducción del valor moral pone en riesgo la ecuanimidad del profesional? Al respecto, Mario Heler explica en *Filosofía Social y Trabajo Social* el riesgo de constituir la profesión del Trabajo Social como una "ingeniería social", caracterizada por su instrumentalidad, la artificialidad –"es un artificio que hace que las cosas y los hombres no sigan las dinámicas que le son propias"–, la eficacia y la neutralidad: "una ausencia de valores sólo pretendida. (.) La tecnología no sólo supone valores sino que además también los impone" (Heler, 2002: p.16)

Partamos de la experiencia sentida por muchos trabajadores y que el profesor Aliena ha expuesto de forma magistral. Rafael Aliena, en su singular obra *Descenso a Periferia*, reflexiona sobre las condiciones de la actividad del trabajador social concibiendo que firma un contrato en el que se le explican esas condiciones. En ese hipotético articulado, nos encontramos un segundo punto que establece lo siguiente: "Repartirás dinero, no en mano por supuesto. No serás el último decisor, pero tus clientes sabrán desde el principio que tú eres la puerta de entrada. Familiarízate con la idea de que vas a recibir muchas, muchísimas presiones, más que cuando repartas cualquier otra cosa, más que cuando trates con cualquier otro público. Verás de frente la desesperación de muchas

personas y sabrás lo que es el fin de mes, pero también la dramatización, la manipulación y la seducción de muchos otros. Que Dios te dé sabiduría. Debes ser justo y compasivo. Serás como el ecónomo, todo el mundo te pedirá. Estarás obligado a racionar porque nunca habrá suficiente; para algunas situaciones y condiciones habrá incluso muy poco, poquísimo, casi la nada. Raciona, decide, si abres de par en par las puertas de tu despensa comerán sólo los primeros, tal vez los más fuertes." (Aliena, 2005: p.41).

Cabrini Green fue uno de los barrios de viviendas sociales pobres más emblemáticos de Estados Unidos que llegó a concentrar en el norte de la ciudad de Chicago unas quince mil personas –todavía hoy en 2008 permanecen unos dos mil vecinos–. Fue el ejemplo más visible de los malogrados esfuerzos de la postguerra por levantar un barrio de vivienda barata que pudiera evitar la fuga de la población blanca fuera de la ciudad. Sin embargo, se convirtió en sinónimo de los más deteriorados procesos de exclusión territorial y violencia urbana, citado por múltiples fuentes. Uno de sus habitantes fue el célebre sociólogo Richard Sennet, quien en su libro *El respeto* hace memoria y reflexión de aquellos años. Sobre Cabrini Green, escribe Sennet: "Cabrini se convirtió en emblema de todo lo peor que podía haber en materia de vivienda pública: abundancia de drogas y pistolas y parterres cubiertos de cristales rotos y excrementos de perro." La madre de Sennet acabó dedicándose en el propio barrio a la labor de trabajadora social, y de su ejercicio recuerda que la frialdad, objetividad y distancia con la que trataban a los distintos casos que atendían era un modo de respetar: "la distancia podría ser señal de respeto, aunque de un respeto particular" (Sennet, 2003: p.33). Asimismo recuerda a los activistas blancos que llegaban a Cabrini a trabajar en la oficina de derechos civiles, cómo "se sentían atrapados entre el compromiso y el temor a ofender." (Sennet, 2003: p.34). Se plantea Sennet que en ambos casos se planteaba idéntico dilema: "el de cómo trasponer las fronteras de la desigualdad con respeto mutuo. (.) en ambos casos faltaba la auténtica reciprocidad, la reciprocidad de lo dicho con libertad. Dominaban en cambio el silencio, la precaución y el temor a ofender." (Sennet, 2003: pp.34-35).

A nuestro entender, éste es uno de los principales problemas del modelo de intervención social dominante, que no logra generar suficientes procesos de empoderamiento y liberación que auspicien otro sistema social. El modelo de intervención se ha blindado demasiado en una tecnología social incapaz de trabajar con los capitales sociales y simbólicos, con la potencia liberadora del sentido. Y por tanto no es capaz de generar el tipo de encuentro necesario para crear alternativas. Me sumo a Daniel Jover cuando en su obra *Praxis de la esperanza* afirma que "El verdadero saber transformador implica la interacción recíproca, pues existe un vínculo secreto que religa todos los aspectos de la vida humana y de su entorno." (Jover, 2006: p.13). Si no dejamos actuar al valor –y el sentido– en nuestra intervención, nuestra acción pierde sentido y nos limitamos a lo que David Howe (1999) en su libro *Dando sentido a la práctica. (Una introducción a la teoría del Trabajo Social),* llama *reparadores funcionalistas*.

Desde el campo de la psicología, Ignacio Martín-Baró describió la mayor contribución del liberacionismo: un nuevo modelo político-epistemológico de la ciencia, la técnica y lo profesional ya que introduce la dimensión moral como constitutiva de la propia práctica: "De ahí que para adquirir un nuevo conocimiento psicológico no baste con ubicarnos en la perspectiva del pueblo, es necesario involucrarnos en una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y ello en la medida en que intentamos orientarla hacia aquello que debe ser." (Martín-Baró, 1986: p.299).

Aunque lo desarrollaremos más adelante, **un aspecto que resalta en la perspectiva narrativa es la implicación de los profesionales en la intervención social y su implicación no sólo desde el activismo sino su implicación vocacional**. Cuando digo vocacional me refiero a la respuesta moral que el sujeto da a través de su ejercicio profesional a las llamadas de ayuda de las personas que sufren la exclusión. **Es vocacional porque es resposabilidad ante una llamada. La respuesta moral es lo más profesionalizante; el individuo se hace profeso de una dedicación al otro.** Es evidente a todos que la intervención social es un proyecto moral ante la injusticia y se constituye vocacionalmente en una profesión con valores intrínsecos. Steven Shardlow sostiene desde la primera página de su obra *The Values of Change in Social Work*, que "values are a vital component of social work" (Shardlow, 1989: p.1) y Pearce, especialista en género y trabajo social, de la Universidad de Middlesex, reconoce en su artículo *The Values of Social Work* la existencia de valores intrínsecos al Trabajo Social y dice: "the application of these values in practice places the power relationships between practitioner and client as central concerns in social work intervention." (Pearce, 1996: p.37). Las relaciones de poder entre el professional y el que la literatura anglosajona suele llamar "cliente" se convierte, por tanto, en un asunto central de la intervención y esas relaciones están emplazadas a responder a una opción de valores, no solamente a una aplicación procedimental.

La consecuencia es que la relación de intervención social es, prioritariamente, una sociabilidad que, si se plantea de modo liberador, puede ser origen de otra institucionalización. La relación de intervención social es el modo de iniciar una alianza con el otro. Bill Jordan concluye en su ensayo *Social Work in an Unjust Society* que "it is now time to consider social work's relationship with its clients in the context of shared projects. In what sense, if any, can social workers and their clients be said to share incommon purposes, have common interests in a good equiality of relationship, or partake of the same common good?" (Jordan, 1990: p.137). Es decir, que los proyectos de intervención deben ser vistos no unidireccionalmente sino como proyectos compartidos, lo cual supone compartir unos valores conjuntamente, entablar un diálogo sobre el sentido de las cosas. El pensamiento narrativo supone un trabajo simbólico sobre las cosas y los acontecimientos; transformar los sucesos en experiencias; abandonar el fatalismo de los destinos para comprender el futuro como vocación, como respuesta a una llamada.

Esto convierte al trabajador social en una persona comprometida en un sentido común con los excluidos. Un trabajador social es un democratizador, alguien que trabaja para dar poder a la gente que sufre su ausencia. Una gran conclusion a esta idea son las palabras que Charles Grosser sostiene en su artículo *Community Development Programs Serving the Urban Poor*: "the social worker is not an enabler, broker, expert, consultant, guide or social therapist. He is in fact a partisan in a social conflict, and his expertise is available exclusively to serve the client interests." (Grosser, 1965: p.17). El pensamiento narrativo es pensamiento implicativo; supone trabajo interpretativo de los acontecimientos; y requiere el compromiso narrativo de los profesionales y todos los participantes en la búsqueda del sentido último y vocacional (cómo te llama esa realidad, cómo te responsabiliza y compromete) del mal de la exclusión. Saül Karsz presupone esta dimensión axial de la exclusión cuando establece dos condiciones necesarias para que una noción de exclusión no sea inútil: "La categoría de exclusión requiere la lógica de la ideología y la movilización de una ideología específica." (Karsz, 2000: p.182).

8.5. Los gozos y las sombras

En otro capítulo la trataremos con más sistematicidad, pero quisiera terminar este apartado recogiendo que el pensamiento narrativo es el que nos permite no sólo reducirnos a las penas sino también encontrar la potencia de las alegrías. Necesitamos investigar y potenciar en el mundo de la exclusión la perspectiva de "joy & sorrows", las sombras pero también los gozos. Conocer a las personas reales nos lleva a superar los esquemas de personas que nos hacemos y que deforman la realidad de los excluidos. En el pensamiento narrativo hay una exhortación práctica a abandonar los *dummies* –los esquemas reduccionistas de persona– que hacemos con los rasgos que nosotros creemos relevantes de las personas en exclusión. Demasiadas veces tenemos una idea tenebrista, miserabilista y esperpéntica de la exclusión que no es más que una proyección del malestar, frustración y sufrimiento que nos crean esas situaciones y nuestras responsabilidades en ellas. La imagen miserabilista del pobre es una proyección de nuestra lástima y tiende a deprimir al otro; a enfatizar los aspectos más negativos y fatalistas del otro. Al ser una proyección de uno mismo sobre el otro, nuestra relación e intervención son ciegas a las capacidades y positividades del otro. Es más, son sordas a todo lo que hay de gozo en la vida de las personas exclujidas. La persona queda reducida a su etiqueta de exclusión. Y en la vida de los excluidos hay sufrimiento pero, sobre todo, hay muchos dones y alegrías que pasan desapercibidos para nuestra mirada miserable y miserabilizante. Me encanta un relato de Eduardo Galeano, en *El libro de los abrazos*, titulado *La casa*, que trata del goce incluso de lo pobre. Permítanme que la podamos leer:

1984 había sido un año de mierda. Antes del infarto, me habían operado la espalda; y Helena había perdido un niño a medio nacer. Cuando Helena perdió el niño, se nos secó el rosal

de la terraza. Las demás plantas también murieron, todas, una tras otra, a pesar de que las regábamos cada día. La casa parecía maldita. Y sin embargo, Nani y Alfredo Ahuerma habían estado allí, por unos días, y al irse habían escrito en el espejo: –En esta casa fuimos felices.

Y también nosotros habíamos encontrado la alegría en esa casa ahora jodida por la mala racha, y la alegría había sabido ser más poderosa que la duda y mejor que la memoria, así que esa casa entristecida, esa casa barata y fea, en un barrio barato y feo, era sagrada. (Galeano, 1989: p.182).

Incluso en las condiciones más terribles es posible afirmar, como Etty Hillesum poco antes de ser asesinada en el infierno de los campos de concentración: "La vida es bella" (Hillesum, 1941-1943: p.124). Su mirada es capaz de, en medio del horror, encontrar una esperanza que no puede ser vencida por el mal y que sale resistente por donde puede en el campo de concentración: "Esta mañana un Arco Iris se extendía sobre el campamento y el sol brillaba entre los barrizales. (.) el poder del Arco Iris" (Hillesum, 1941-1943: p.120).

Una vez leí en un cartel de unas jornadas organizadas por unos misioneros un poema que me impactó profundamente. He intentado encontrarlo muchas veces pero no lo logro y tanto lo he repetido ante tantas situaciones de exclusión que posiblemente se parezca poco. Pero el ritmo era éste y, más o menos, éstas sus palabras:

África ríe más que llora;
baila más que huye;
piensa más que teme;
canta más que grita;
comparte más que hambrea;
goza más que sufre;
siente más que padece;
ama más que lucha;
te espera más de lo que desespera.

2 La exclusión es la violación de la alteridad

"Mi nombre es Nadie"
Ulises

Tradicionalmente, sociología, política y economía redujeron la pobreza a una clase social. Los pobres eran una clase, una infraclase o una subclase –o una no-clase– en la estratificación social. Con el tiempo, tras la crítica integral de la civilización que hizo el postmodernismo después de la II Guerra Mundial, la pobreza así entendida se hizo insuficiente para explicar ya no sólo la violencia sufrida por los que no eran pobres sino incluso por los mismos pobres. La pobreza socioeconómica no sólo no explica la pluralidad de modos de exclusión sino que no llega a explicar del todo lo que les ocurre a los propios pobres.

Las amplias teorías sociales que intentaban explicar indignadas las nuevas pobrezas en los países enriquecidos y las hambrunas y exclusiones de países enteros, eran coetáneas del Nuevo Pensamiento que buscaba estupefacto comprender lo que realmente ocurrió en el Holocausto. La pobreza, la injusticia, la explotación del proletariado, las hambrunas, el neocolonialismo, los genocidios, etc. eran fenómenos tan profundos que no podía solamente explicarse por un juego de posiciones sociales sino que tenía que estar afectando el propio corazón de lo humano, lo más básico de las relaciones con el otro. La exclusión es una noción que viene a intentar ser suficiente comprensiva como para explicar como sistema todo ese conjunto de causas y lacras.

La exclusión es un fenómeno que se origina en una violación de la alteridad; en una perversión de la relación con el otro. Miguel García-Baró habla de *la violencia esencial de la pobreza que pone a los pobres a disposición de otros*. Es un fenómeno que se entraña en la intimidad pública de la alteridad y genera instituciones perversas; es un tipo de intimidad corroída por instituciones que participan de lo que Juan Pablo II denominaba, en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, una *cultura de muerte* (Juan Pablo II, 1987). La maraña de codicias, explotaciones y violencias, acaba formando una trampa en la que acaban cayendo personas que ven así fracasar sus mejores intenciones. Decía Salvador Minuchin: "en las familias, yo no veo buenos y malos. Veo personas atrapadas en pautas de desarmonía con las que se derrotan a sí mismas." (Minuchin y Nichols, 1993: p.306). Los derrotados y desvalidos, los fracasados y llevados uncidos a la codicia, los explotados y los sociópatas que machacan regiones enteras acaban formando un sistema de una intrincada complejidad pero construido con una pieza básica: la violación de la alteridad. El resultado es la pérdida de valor para el otro y para uno mismo, el

desprecio por el valor de la vida humana y su explotación a cualquier precio, la desvaloración, lo que Demetrio Casado llama el "desvalimiento".

La exclusión social es un fenómeno de alteridad perversa, es una modulación de la alteridad o, más bien, la ausencia de ella: la relación con el otro desde el ensimismamiento que convierte al otro en objeto para uno mismo. ¿Cuál es la vivencia del excluido? ¿Qué es lo que le ocurre? Exploremos la propia vivencia estructural de la exclusión. Pero comencemos acercándonos a una experiencia concreta, que expondremos siguiendo a Josefa Achotegui en su presentación del Síndrome de Ulises. Joseba Achotegui publicó en 2007 un artículo subtitulado *El Síndrome de Ulises*, que tiene un gran interés. El Síndrome de Ulises es el que padecen los "inmigrantes con estrés crónico y múltiple." (Achotegui, 2007: p.491). Achotegui recuerda el episodio de la Odisea en el Canto V, cuando Ulises padecía llorando desesperado sobre las rocas, lamentándose de su situación y consumiéndose de la pena lejos de su Ítaca. Quiere el autor ayudar a comprender la experiencia que sufren algunos inmigrantes cuando ven quebrado su proyecto migratorio. Se sabe perdido en medio de un viaje a ninguna parte, de destino perdido, perdida la familia y perdidos los amigos, perdido hasta su nombre. Cuando Polifemo le pregunta, él tiene que hacerse pasar por Nadie para no atraer sus iras: *Mi nombre es Nadie, Nadie me llaman todos*. Para Achotegui, el Síndrome del Inmigrante con Estrés Crónico y Múltiple se caracteriza, por un lado, porque la persona padece determinados estresares o duelos y, porque aparece un amplio conjunto de síntomas psíquicos y somáticos que se enmarcan en el área de la salud mental." (Achotegui, 2007: p.493). El inmigrante con Síndrome de Ulises sufre un "duelo extremo" que "es tan problemático que no es elaborable, dado que supera las capacidades de adaptación del sujeto." (Achotegui, 2007: p.494). Los estresantes del inmigrante perdido son la separación de los suyos, la soledad, el duelo por la rotura de su proyecto migratorio y le causa miedo, falta de control, irritabilidad, tristeza, culpa y sentimiento de fatalidad.

Esta imagen nos quiere ir aproximando más a la experiencia del excluido. Tras las investigaciones realizadas con distintos perfiles de personas excluidas, con voluntariado y con personas que causan pobreza, ¿qué rasgos estructurales se pueden discernir en la vivencia de la exclusión?

1. Anatomía de la vivencia de exclusión

La exclusión social es una vivencia de violencia, desaparición, implicación, negativación e institucionalización.

1.1. Violencia

La vivencia de la exclusión comienza por una violencia, una quiebra, una irrupción en la vida de alguien. Una violencia que normalmente no es sentida sino que el sujeto

está tan sometido que el sujeto no la percibe o le sucede desde tan temprano en su vida que se ha invisibilizado por la rutina. Muchos comprenden la exclusión como primariamente un acto de violencia. Loïs Wacquant, por ejemplo, habla de la "violencia desde arriba" (Wacquant, 2006: p.40) consistente en el desempleo, la relegación de los barrios desposeídos y la estigmatización de las personas de dichos barrios en el discurso público. De hecho, una prueba de la existencia de esa violencia es que, como dice Primo Levi, "Hay que violentarse (¿útilmente?) para inducirse a hablar del destino de los más débiles." (Levi, 1986: p.475). Efectivamente, puede que la violencia en las situaciones de exclusión esté filtrada por las grietas en que se rompen la persona y las comunidades, y no sea perceptible a la vista. Pero se hace clara cuando observamos la violencia que uno siente dentro de sí cuando se aproxima a dicha realidad. La violencia interior que siente quien se contempla o se hace próximo a los pobres manifiesta la violencia que multiplicada sufren los excluidos.

La violencia no es puntual sino constante, no cesa. No podemos sino traer de nuevo la imagen del globo sumergido: los excluidos no son un buque hundido sino un globo sumergido que distintas manos no dejan salir a flote. En la exclusión no hay situaciones terminadas sino que la violencia sigue ejerciendo su presión. Uno nota que el otro le aborda, que el excluido se resiste a la ausencia. Se suele manifestar en que le rehuye/huye porque sabe que el rostro del pobre le interpela. El exclusor o quien quiere permanecer indiferente crea un espacio de defensa que pesa como atmósferas sobre el otro. Esa presión se manifiesta también en forma de ese segundo nudo de exclusión, al modo de xenofobia y más exclusión. Insistimos en una idea expuesta hace unos párrafos: lo que nosotros "notamos" sensiblemente como exclusión –el maltrato a aquellas personas que están excluidas– es una segunda vuelta de una violencia exclusora que comenzó más atrás. Para que el excluido continúe en su prostración, se hace necesario que el propio excluido participe en su hundimiento, se precisa echar al excluido encima de sí mismo culpabilizándose –cargando sus propias culpas encima, que dan más peso– o sumido en el fatalismo. La exclusión es una presión constante, no simplemente un acto que ocurrió y deja de existir. No es un accidente sino una constante, aunque transformada en sus modalidades.

1.2. Desaparición

"Comienza la iniciación al exilio cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado" (Zambrano, 1990: p.31). La segunda nota secuencial de la exclusión es la desaparición: experiencia de lo que no está, de lo desaparecido, de no estar, de no ser reconocido. Se abre un hueco alrededor de uno que le traga, un hueco que no se ve y tampoco se oye; un hueco mudo como el del Tren de Atocha de los atentados de Madrid en marzo de 2004, un agujero de mudez -no de silencio- donde tenía que haber

palabra y presencia. La experiencia sudamericana de los desaparecidos secuestrados de su casa es máxima figura de esta estructura de la vivencia de exclusión: la enorme ausencia en la vida de la gente, la criminalización del ausente y de los que preguntan o sienten esa falta, su tortura, asesinato y eliminación del cadáver para que no quede prueba del delito. En la exclusión hay una desaparición del otro, quien es deslegitimado en sus presencias, que ve desaparecido su valor y él mismo ve que no se le presta atención –o se le presta a una imagen prejuiciosa de él, pero no a él mismo–. Se hace un hueco de ausencia que le traga. Áreas enteras dejan de aparecer en los circuitos normalizados de la ciudad; países enteros desaparecen de las agencias de viajes y los mapas turísticos. Se abren brechas en las vidas de la gente, brechas que son vacíos abiertos en los cuerpos-lugares-tiempo (etapas perdidas, vacías, malogradas, tiempos que es mejor olvidar) de la gente. Se le echa de clase al pasillo o del colegio a la calle. Quien crezca en un colegio formado por hijos de peones agrícolas verá cómo cuando llegue a secundaria habrá desaparecido el 75% de sus compañeros y a la universidad sólo llegará el 2%. Cuando el hijo del jornalero se siente en su asiento de la universidad, sentirá que faltan los otros 49 niños que comenzaron a estudiar con él.

Tess Ridge en su ya citado libro, *Childhood Poverty and Social Exclusión from a Child's Perspective*, donde busca comprender la vivencia de la exclusión desde los niños afectados, expone los resultados de una investigación en la que entrevista a cuarenta personas. Identifica tres núcleos experienciales principales en los sujetos en exclusión:

Primero, la experiencia de poco "Pocket Money" –dinero en el bolsillo o dinero suelto–, necesidad de trabajar en lo que sea para ir sacando liquidez y el malestar por los problemas para pagarse los desplazamientos en transporte para poder salir con sus amigos. Segundo, la experiencia de "fitting in" y "joining in". Hace referencia a la importancia de los amigos –especialmente para que te protejan–, las dificultades para disponer de la ropa adecuada como identificador gregario y también los problemas para participar en actividades sociales con los amigos, especialmente en el colegio –por ejemplo, los viajes escolares–.

La tercera experiencia vivida por los niños en exclusión estudiados en el contexto de una ciudad británica es relativa a la familia y la autorreflexión. Notan que carecen de actividades y medios para el entretenimiento tanto en casa como fuera que otros niños sí disfrutan. Especialmente destaca la necesidad de acceso a los clubs, las dificultades para establecer relaciones amicales en el vecindario y los problemas para hacerse un lugar o un sitio en el que poder sentirse seguro y propio. En segundo lugar, su vivencia de la exclusión se encarna en las carencias sentidas en los recursos del hogar, especialmente en el modo en que se viven las vacaciones. Ridge subraya "the value of holidays" (Ridge, 2002: p.93) como una vivencia compartida por muchos niños en las situaciones de exclusión. Finalmente, en esta tercera experiencia destaca la propia conciencia que los niños tienen del impacto de esa situación de exclusión en su vida, siendo muy visible a su mirada en el fracaso escolar, en la preocupación que muestran los padres

por el dinero y en la preocupación de los niños sobre su propio futuro. Ridge concluye: "the experience of social exclusión for these children was in part constituted by their inability to join and to share in accepted social practices with their friends." (Ridge, 2002: p.102).

La exclusión se presenta como un conjunto de carencias que no son primariamente falta de recursos sino imposibilidad de acceso. La idea de Riffkin de la exclusión como impedimentos a los accesos tiene mucho alcance. Efectivamente, los niños sienten que no pueden desplazarse para ir a los lugares donde se pone en valor el ocio, la participación y el entretenimiento. Los chicos viven la pbreza como impedimento a los accesos. Están desaparecidos. Al comienzo de mis cursos de sociología suelo preguntar a mis alumnos si saben qué porcentaje de personas nacidas en su mismo año van a la universidad, cuántos no hacen secundaria, cuántos no acaban los estudios obligatorios. Al ver que las personas que estudian en la universidad no son mayoría, muchas veces se preguntan: ¿dónde están esas personas? Me llama la atención ese interrogante porque es como si consideraran que el lugar normal y natural es la universidad; que el circuito vital normal es aprobar la enseñanza obligatoria, cursar secundaria e ir a la universidad, completando sus estudios con un postgrado. Los que no se ajustan a ese circuito se considera que son algo anormal y minoritario. Me llama la atención la incredulidad que cree que no es posible porque, ¿dónde se iba a meter tanta gente? ¿Dónde está el alto porcentaje que normalmente hace absentismo en la escuela? ¿Dónde se meten las personas que abandonan la obligatoria? Me llama la atención esa expresión: ¿*dónde se meten*?

María Zambrano relató magistralmente esa experiencia de desaparición desde su condición de exiliada: "El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión. Y luego, luego la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido. Y aquí empieza el exilio, el sentirse ya al borde del exilio." (Zambrano, 1990: p.32). Pero donde más brutalmente ha sido presentada esa estructura de la desaparición es en *Si esto es un hombre* de Primo Levi. El autor no solamente nos habla de las personas arrancadas de sus hogares para ser llevados a campos de concentración de los que el mundo no sabía nada –decía no saber nada– al haber mirado tanto para otro lado; no solamente nos habla de barrios cercados por la violencia y que desaparecían de la vida normal de las ciudades –el getto–; sino que describe cómo no solamente uno desaparece de la vida de los demás sino que uno desaparece de sí mismo. El excluido no solamente se pierde del mundo sino que la fuerza de la violencia le hace salir de sí mismo –enajenarse extraño a sí–, perderse a sí mismo como Ulises en las rocas de la Isla de Calipso. Leámos el estremecedor cuadro que pinta Levi: "Imaginaos ahora un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin

remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término 'Campo de aniquilación', y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo." (Levi, 1946: p.39).

Esta visión de Primo Levi da testimonio de los llamados *musulmanes*, aquellos violentados hasta carecer de fuerzas para sostener su cuerpo ni su alma, aquellos hundidos, naufragados. Esa imagen de los náufragos perdidos en el océano de la exclusión aparece también en la obra de Etty Hillesum, para quien *las paredes de los vagones* eran como *tablas de náufragos arrojadas a la nada*. Cuando describe el proceso por el que los prisioneros eran enviados desde los campos a los campos de exterminio –que días después sufriría ella misma junto con su familia– termina mostrando: "Las puertas de los vagones ya están cerradas, sobresalen tablas de todas partes y manos por las aberturas, agitándose como náufragos." (Hillesum, 1941-1943: p.79).

1.2.1. Espectros de la exclusión

Tras el acto de violencia, hay una suspensión de la presencia que hace desaparecer, por la que el sujeto se ve exiliado de los lugares por un poder que lo expulsa. El excluido ve que parte de su vida es anulada, que gran parte de sus capacidades son secuestradas incluso a su vista, que se alejan de él, que hasta le tendrán miedo y huirán. Los barrios y los países son expulsados a la deriva o huye de ellos la llamada civilización. Pero la desaparición no es completa, siempre quedan restos, huellas, vestigios, persisten ruinas, hay sangre derramada, hay memoria desgarrada. La exclusión genera fantasmas, espectros que son voz de lo que antes estaba presente. Daniel Innerarity desarrolla "la metáfora de una perspectiva fantasmagórica", recogiendo la reflexión del Jacques Derrida de *Espectros de Marx*: "Desde Esquilo, las apariciones de espíritus que presentan a los hombres otra realidad y otra dimensión temporal son un ingrediente habitual de las ficciones y el eje en el que se articulan muchas reflexiones éticas. La visita de un espíritu procedente del reino de los muertos, ya sea como profeta o como amonestador, como mensajero del pasado o exhortador del futuro, ha perforado desde antaño el presente de los héroes. (.) Regresan, sobre todo, los asesinados, que quieren ser huéspedes y buscan un sitio libre para ellos en el banquete de los supervivientes. (.) la aparición de un espíritu incomoda y desorganiza las cosas (.) Al igual que el fantasma, el sobresalto del huésped inaugura en nosotros un peculiar descentramiento, se hace con nuestro centro de gravedad" (Innerarity, 2001: pp.62-63).

Etimológicamente, fantasma significa rastro de voz. Un in-fante es el que calla. Un fant-oche es el que habla demasiado. Un fant-asma es el resto de una voz, apariencia de una voz, eco de una voz que fue y no deja de ser. Cuando el excluido abandona los

espacios, los tiempos o se le vacía de sí mismo por el hambre o la desvaloración, siempre queda un resto de su voz que continúa diciendo. En los casos extremos, sus restos se convierten en signos que no solamente "hablan" a los forenses sino que son legibles para nosotros. El excluido no abandona del todo los lugares, queda un eco de lo que fue o un eco de lo que en justicia aspira a ser. Si buscásemos qué significa en griego, tendríamos que traducir fantasma como aparición, es decir, el retorno de los des-aparecidos. No se desaparece del todo aunque se haga imposible encontrar el cuerpo. La ignominia continúa trayendo su fantasma –su voz– a través de la huella dejada en la memoria de los otros; por el retorno del crimen al exclusor que no deja de ser habitado por la voz acusadora del desaparecido; a través de las preguntas de los historiadores, de las generaciones siguientes, etc.

Por eso la exclusión más radical busca no solamente matar el cuerpo sino matar el alma, imposibilitar el regreso de los fantasmas que, en caso de que retornen, nadie pueda reconocer ni recordar de algún modo quiénes podían ser. La *Solución Final* buscaba expresamente la extinción no solamente física sino borrar toda prueba de que hubiera existido el crimen y las propias personas asesinadas. Al lanzar a perseguidos políticos desde helicópteros al mar, las dictaduras latinoamericanas buscaban también borrar todo vestigio de los cuerpos; al torturarles torturaban no solamente a unas personas sino a toda su ideología y modo de ver el mundo para que se pervirtiera y no pudiera existir más. Me contó uno de los jesuitas que lideró la denuncia contra la violación de Derechos Humanos en Chile –Fernando Salas– que, cuando se entrevistaron con Pinochet para interceder por una lista de desaparecidos, Pinochet hizo con su índice el signo del matarife atravesando la garganta y dijo: *los comunistas*. Fernando Salas se quedó horrorizado. Me comentaba: no solamente quería ejecutar personas sino aniquilar las ideas, matar de raíz una cultura. El genocidio busca precisamente eso: extinguir una cultura, una ideología, una religión, un pueblo. Cuando el abogado polaco Raphael Lemkin propone en los años cuarenta la tipificación de la figura jurídica de genocidio, tiene en la memoria las persecuciones de los cristianos, el genocidio armenio y, por supuesto, la persecución nazi de los judíos como él, originario de las comunidades de Polonia oriental. Lemkin no habla solamente de asesinatos colectivos sino de la intención determinada de aniquilar sus identidades personales y colectivas, despojarlos de toda posibilidad incluso de aniquilar su memoria. Por eso la defensa de *Pan y rosas* no solamente significa para nosotros el aprovechamiento pragmático de los recursos de identidad para crear resiliencia personal y colectiva entre los excluidos sino que la defensa de las *rosas* va más allá: implica la recuperación de la memoria que se quiso extinguir como justicia y servicio póstumo a quienes fueron asesinados.

Que la intención de la exclusión no es solamente la explotación o no es solamente el resultado de un accidente de marginación de la sociedad, lo demuestra que la desaparición sea uno de sus rasgos más prominentes. La desaparición no es solamente realizada bajo los programas de expulsión coactiva –por ejemplo, privatizando playas y paisajes

naturales con el fin de garantizar la exclusividad, o creando barreras urbanísticas (autopistas o montes artificiales, por ejemplo) para invisibilizar– sino que la desaparición es muchas veces terapéutica o higiénica. El encerramiento de los excluidos o su expulsión de las vías públicas bajo razones sanitarias o de seguridad, es una intención o tentación permanente en la cultura dominante. Recordemos que los programas genocidas nazis comenzaron por los excluidos, siguieron por los discapacitados, se extendieron a enemigos políticos, gitanos y se maximizaron en los judíos. Y en todo momento se hizo bajo la cobertura normativa de la política de salud pública.

El encerramiento de los excluidos y su expulsión no obedecen a la distracción sino a la voluntad de borrar las huellas del delito y al miedo a sus fantasmas. Joseph Wresinski, en el Primer Encuentro del Cuarto Mundo de 1973, pronunció uno de sus discursos más conmovedores, en el que señalaba que la doble exclusión de desaparición que continuaba a la primera violencia que causaba la exclusión se debía al miedo de la población a los pobres. Esto es parte del discurso de Wresinski a los pobres de París: "Sois los herederos de aquellos que fueron bloqueados detrás de las puertas de Paris. Han tenido miedo de vuestros padres y de vuestros abuelos y les agruparon en lo que se llamó en otra época: "la periferia roja": se les ha impedido volver a París. No os creáis que es de ayer: se aprovecharon de vuestros padres y abuelos para hacer la Comuna, para disparar sobre los de Versalles, y para que los de Versalles dispararan sobre los Comuneros. Se aprovecharon de vosotros cuando, durante la Revolución, os hicieron tomar la Bastilla y os acorralaron sobre los altos de Belleville. Ahí fuisteis una vez más los desterrados de París. Luís XIV os hacía encerrar en el Hotel Dieu, en el Hotel de Francs-Comtois; os hacía encerrar porque no estaba dispuesto a aceptaros. Ni a vuestros abuelos, ni a vuestros bisabuelos. En el siglo XVIII, se os llamaba los "desechos onerosos". Ayer, Hitler os identificaba con los locos y os enviaba a los hornos crematorios... Esta es la raza a la que pertenecéis, esto es lo que sois: aquellos que dan miedo. Vuestra historia es la historia de aquellos de los que siempre se ha tenido y todavía se tiene miedo. (.) Sois los herederos de toda la miseria del mundo y la han puesto sobre vuestros hombros para impediros levantar la cabeza y revelar la verdad al mundo."

Como los fantasmas, los excluidos darían miedo cuando regresan mostrando las huellas del delito, de la violencia que les ha restado la presencia. Ese primer acto cainita de violencia contra el otro, es seguido del ocultamiento de la víctima. Es cierto lo que afirma Wresinski: es miedo a los pobres. Pero no tanto miedo a lo que puedan hacer sino miedo a que aparezca la propia responsabilidad en esa violencia, ante sí mismo y los otros.

Por eso la violencia de la exclusión social –la explotación de la gente, por ejemplo, en una situación laboral precaria– se extiende a una violencia contra su valor, su identidad y sus derechos: para salvar el derecho de esa primera violencia. Toda exclusión se ve acompañada de una campaña de deslegitimación que se presenta en primer lugar como desaparición del otro en todas sus dimensiones.

Sin embargo, nunca es posible extinguir del todo y para siempre los fantasmas. Décadas después de haber sido asesinados, los españoles republicanos y otras personas asesinadas por otros motivos, son buscadas al lado de las cunetas donde fueron fusilados sin siquera juicio; se exhuman los cadáveres y se les busca un entierro digno que cumpla respeto a su memoria. Cuando el sociólogo Emilio Silva explica esta misión de recuperación de la memoria de los asesinados no lo presenta solamente como reivindicación ideológica sino, principalmente, como una labor humanitaria de rescate de los cuerpos que fueron no solamente asesinados sino desaparecidos los cadáveres y prohibida su búsqueda. El machaque de cuarenta años de dictadura franquista criminalizó sin límite a esas personas ejecutadas, naturalizó sus asesinatos –como consecuencias inevitables de toda guerra– o, sus restos actuales, chantajean con abrir de nuevo la Caja de Pandora del fratricidio si se sigue por esa línea de desenterrar los muertos. Aparecen los cadáveres en las fosas comunes de las cunetas y, junto con ellos, los fantasmas de sus historias que buscan cobrar cuerpo en nuestra memoria; historias que buscan los hechos de quiénes sentenciaron, quiénes ejecutaron, quiénes acusaron, quiénes persiguieron a las familias.

1.2.2. Las U.V.A.S de la ira

Aunque hemos defendido la continuidad moral y estructural de los diferentes grados de exclusión –genocidio y pobreza–, puede que haya quien lo considere excesivo. Así que intentamos explicar los argumentos con ejemplos de los distintos órdenes de la exclusión. Podríamos atender a los realojos. No me voy lejos sino a unas manzanas de mi propio hogar, en la UVA de Hortaleza. En estos momentos que escribo, en la denominada Unidad Vecinal de Absorción –U.V.A.–, que se alzó en los años del desarrollismo español que llevó a una emigración masiva del campo a la ciudad, hay ya un avanzado proceso de realojo que está destruyendo los viejos edificios y levantando nuevos.

En los años sesenta, ante el extenso y dramático problema de chabolismo en las periferias de Madrid, el Instituto Nacional de la Vivienda ideó una serie de intervenciones en seis emplazamientos periurbanos como Vallecas, Villaverde, Fuencarral u Hortaleza. La idea era elevar en plazos muy cortos viviendas prefabricadas que, con un carácter temporal, evitaran la multiplicación de problemas que suponía el chabolismo. La intención era un enorme plan de absorción urbanística de los nuevos inmigrantes de la naciente metrópolis madrileña. Así, en 1963 se comenzó a construir la Unidad de Absorción Vecinal –UVA– de Hortaleza. Lo que se planificó para durar solamente cinco años lleva ya cuarenta y cinco años en pie. Para los aficionados a la televisión, la UVA de Hortaleza es el lugar donde se rueda una serie de ficción denominada precisamente *El Síndrome de Ulises*, una comedia alrededor de la historia de un equipo de trabajadores sociales y personal médico en un barrio denominado Arroyo Pingarrón.

El equipo de arquitectos e ingenieros estuvo liderado por Fernando Higueras y se les dio veintidós días para realizar el proyecto y tres meses para ejecutarlo. Con un presupuesto escaso y una extensión de ciento catorce mil metros cuadrados, tenían que acoger a mil cien familias procedentes de Extremadura y Jaén. Debían construir edificios de no más de dos alturas y se estipuló en cuarenta y cinco metros cuadrados el tamaño de cada vivienda. Las condiciones de la política de vivienda establecía que esa vivienda iba a ser solamente para cinco años y que además los edificios tenían que ser fácilmente portables de un lugar a otro de modo que una vez "absorbidos" esos vecinos pudieran ser instalados en otro poblado.

Junto con el arquitecto Fernando Higueras trabajó un equipo formado por Antonio Miró, Lucas Espinosa, Francisco Cabrera, Luis Crespi y Arturo Weber. Estaba en ese momento la ingeniería de construcción en un momento de oro en España, ideándose nuevas patentes. El equipo estuvo a una altura superior que las condiciones políticas del proyecto y se creó un modelo arquitectónico y urbanístico de valor. Tanto, que fue objeto de reconocimiento internacional recibiendo –en competencia con otros dos mil proyectos presentados– un premio al proyecto de mayor humanidad otorgado por un jurado del que formaban parte Charles Edouard Le Corbusier y Louis Isador Khan en el X Congreso Internacional de Arquitectos, celebrado en Buenos Aires. Los materiales de construcción empleados por el equipo constructor fueron de mayor calidad que la estipulada por el proyecto inicial y las nuevas aplicaciones arquitectónicas ideadas le concedieron, por ejemplo, mayores prestaciones sanitarias que las inicialmente planificadas o un entorno de jardines y arbolado infrecuente en la época.

José María Ballester, quien fue director de Patrimonio Cultural del Consejo de Europa, escribió un interesante artículo (Ballester, 2005) en defensa de su conservación patrimonial. En su valoración del conjunto urbanístico de la UVA de Hortaleza destacaba "su original concepción, inspirada en el espíritu y los valores de la arquitectura popular meridional". Efectivamente, el nuevo poblado era una interpretación que mixturó el racionalismo funcionalista con una evocación de los estrechos zocos mediterráneos. El resultado fue singular y no puede sino captar poderosamente la atención de cualquier visitante. Las viviendas son largos corredores de manzanas de doce viviendas separadas por estrechas calles y con patios intermedios. Unos amplios aleros permitieron crear galerías que tenían la intención de crear espacios intermedios de encuentro y un espacio de protección contra la lluvia y el duro sol estival. El poblado se dotó con locales comerciales, dispensarios sanitarios, plazas, iglesia y con el tiempo se incorporaron dotaciones educativas. Algunas intervenciones posteriores, realizadas en el mismo estilo, superaron sobradamente las dos alturas planificadas y no pueden dejar de producir una sensación carcelaria.

Pese a los premios internacionales y la estética neopopular característica de parte de la corriente racionalista, la UVA fue una bomba social ya que las condiciones sociales, laborales, culturales y políticas de sus habitantes no varió. Sin recursos para el desarro-

llo ni dotaciones de Trabajo Social, es una historia de pobreza y, también, de felicidad. Cuando uno pasea por el barrio y habla con los vecinos, se encuentra con gente que es muy feliz aquí, algo que nos recuerda un argumento que hemos defendido páginas atrás en el apartado titulado *Los gozos y las sombras*.

No vamos en esta ocasión a continuar con una historia barrial que estuvo dominada por la pobreza, la violencia estructural, la lucha vecinal, la inseguridad y también mucha felicidad que buena gente puso para sus familias y la que formaban todos. Para ilustrar la tesis de la desaparición como segunda nota estructural de la exclusión, tenemos que irnos al estado actual de la historia de este poblado. En 1986 la Uva de Hortaleza fue designado barrio en remodelación y en 1991 comenzaron las obras. Las viejas casas son sustituidas por nuevos edificios. Ciertamente, las viejas viviendas eran inviables y la degradación social y urbanística requería una intervención. No voy a meterme en esta ocasión en cómo ha sido planificado y ejecutado el nuevo proyecto sino en que se produjo un interesante debate de carácter patrimonial. Por una parte se quería destruir el barrio para que no quedara recuerdo de lo que fue. Pero otra parte abogaba por conservar parte del barrio rehabilitando las viejas viviendas que, según los propios arquitectos, podrían ver prolongada su vida unas décadas más. El fin era no olvidar. El plan público inicial preveía la destrucción de aproximadamente la mitad de las viviendas y la rehabilitación de la otra mitad. José María Ballester defiende su conservación ya no sólo desde el punto de vista del patrimonio arquitectónico sino desde la defensa del patrimonio social ya que en la UVA se vivió una parte muy importante de la historia que conviene no olvidar precisamente en un momento en el que la nueva inmigración a las grandes ciudades europeas está conduciéndonos a repetir viejos errores.

El argumento de Ballester es el siguiente: "Su destrucción, ante el avance del rodillo urbanista –ya hay tres torres construidas en su borde–, supondría la pérdida de un testimonio y de una clave esencial para entender la progresión urbana de nuestra ciudad, su continuidad y las vicisitudes de la vida cotidiana en una época todavía cercana y particularmente difícil para tantas personas. (.) Su conservación, rehabilitación y nuevo uso ofrecen una oportunidad excepcional para activar, de una manera innovadora y audaz, la legislación vigente en materia de patrimonio cultural, tanto a nivel nacional como internacional. Ello demostraría que el patrimonio cultural no sólo está formado por elementos "de prestigio", situados en las zonas más nobles y privilegiadas de la ciudad, y que su ejemplaridad no radica tan sólo en esos valores, históricos aunque recientes en este caso, sino también en todo lo que encierra de valor inmaterial como propuesta "humana" de vivienda y de convivencia social, en su propia dimensión antropológica." (Ballester, 2005).

El caso de la UVA de Hortaleza fue excepcional ya que fue objeto de atención arquitectónica, ha habido un movimiento vecinal que lo ha defendido y es objeto de defensa de distintos colectivos, pero en general la historia de la exclusión no deja rastro. La amenaza que actualmente pesa sobre la mayor parte del barrio, que ha sido objeto de

ocupaciones irregulares y languidece con prestaciones públicas de baja calidad, lleva a que esté en riesgo la conservación de la memoria histórica de lo ocurrido en este suburbio de Madrid. Se busca no solamente la exclusión sino, finalmente, borrar las huellas, los vestigios. Como en la película Poltergeist de Spielberg, no solamente se roba el país a los indios sino que finalmente se construyen urbanizaciones sobre sus cementerios. En este caso, además, se borra poco a poco la memoria del largo éxodo para edificar nuevas viviendas en las que se realoja a la misma población, quienes, ya desprovistos de memoria, ven cómo se reproducen problemas similares ante los que se ven de nuevo desvalidos.

1.2.3. Discontinuidad

Recordemos que una vivencia estructural no es un sentimiento o sensación de alguien sino el propio fenómeno tal como se da en las personas y en la situación entera en que participan. La primera nota de la vivencia de exclusión es la violencia y a continuación se produce la desaparición. Una desaparición que no es necesariamente plena sino que uno ve borrada parte importante de su presencia social. La exclusión es experiencia de discontinuidad consigo mismo. Es lo contrario de tener: perder. Hay una pérdida, una rotura de la comunión. Una discontinuidad consigo que rompe el ensimismamiento porque está excluido, aunque uno quiera re-integrarlo perversamente como imagen invertida o como desviado o como enemigo o como afiliado al paternalismo. Esa discontinuidad corta, irrumpe, termina algo y comienza otra cosa. La exclusión no es un fenómeno gradual por el que cada vez uno es poco a poco más pobre sino que es un fenómeno disruptivo, una discontinuidad en la responsabilidad de alguien por alguien.

Esa discontinuidad traza una línea con una tierra perdida, una ruina. Es una herida, un desgarro. La experiencia de discontinuidad de la exclusión es una acción de "des" (Vasilachis, 2003: p.96): des-aparición, des-pojar, des-estructurada, des-ahucio, des-estabilizar, des-capacitar, des-tierro, sin-hogar, sin-tierra, etc. La primera experiencia de discontinuidad suele ser espacial: hay toda una serie de lugares que quedan vedados. Si los estudios sobre uso de móviles nos dicen que la mayoría de la sociedad hace casi toda su vida en diez kilómetros cuadrados, eso significa que hay circuitos bastante estables y normalizados formados por distintos nudos habitables que uno va recorriendo (hogares, bares, kioscos, trabajo, escuela, etc.). La discontinuidad significa un divorcio de esos lugares, un desplazamiento del circuito que circunvala o desvía los recorridos normales. Pero también es vaciamiento temporal: se queda excluido de los ritmos de la sociedad mercantil y de la gestión ordinaria de los tiempos. Y no solamente de los hábitos horarios sino exclusión del régimen de temporadas (desaparecen, por ejemplo, las vacaciones o la medición anual de los cursos). En la dimensión temporal, la mayor discontinuidad se marca en los tiempos futuros, se corta el acceso a una buena parte

de los porvenires; se restan posibilidades. Cecilia Moise abordó en *Trabajo, desempleo e impacto subjetivo* el proceso interno de la persona que entra en la exclusión por la pérdida de su empleo. En su opinión, "Sin lugar a dudas, hay una larga lista de situaciones que afectan la vida individual, familiar e institucional y que puede ser analizada para abordar lo que aquí hemos llamado 'patologías colectivas de la frustración'. La exclusión social presenta el mayor riesgo potencial de estas patologías al impedir que un sujeto circule en los niveles simbólicos de la relaciones sociales como actor social que adquiere, de esa forma, mayores recursos psicológicos para una acción específica capaz de transformar sus condiciones de existencia." (Moise, 2000: p.129).

En esa lógica del "des", Bauman llega a hablar de los pobres como des-perdicio, como lo abandonado como sobrante. Ya hemos visto cómo también Izuzquiza y Guerrero lo dejan ver en el título de su libro *Vidas que sobran*. Bauman hace uso de la metáfora de la basura para tratar sobre las poblaciones excluidas. "Desde sus comienzos, la modernidad produjo y siguió produciendo enormes cantidades de sobrantes humanos." La producción de sobrantes humanos fue creada por dos industrias: primera, la de producción y reproducción del orden social, que "es selectivo y exige el recorte, la poda, la segregación, la separación o la extirpación de aquellas partes de la materia prima humana que demuestren ser ineptas para ese orden, es decir, que sean incapaces o no se les permita encajar en ninguno de sus nichos."; segunda industria, la del progreso económico, "que en un determinado momento exige la invalidación, el desmantelamiento y la eventual aniquilación de ciertos modos de vida y de subsistencia del ser humano". "Por regla general, los practicantes de esas formas de vida tan devaluadas no pueden ser reubicados *en masse* en las instalaciones de la nueva actividad económica, más estrechas y racionales, y se les niega el acceso a dichos medios de subsistencia (.) Son, por tanto, las sobras del progreso económico." (Bauman, 2003: p.161).

Esa discontinuidad permanece como una herida que no es definitiva sino que, por el desbordamiento de las conciencias sobre los intereses, tiende a cerrarse. Los chicos gitanos y payos, nativos de mi barrio, tienden a jugar con los chicos ecuatorianos, aunque entonces sienten la violencia de la exclusión y se echan atrás. Pero hay en el fondo una aspiración a la comunión que desde la propia exclusión se invoca. Algo tuyo está allí. No estás entero. El otro no es una alteridad totalmente discontinua sino que tiene un algo contigo que es de ambos, hay algo tuyo con él, "tienes algo con él". Eso muestra un deseo pero también es la pista que conduce a la implicación en la violencia de exclusión.

1.3. Implicación

Esa violencia que hace desaparecer rompiendo la continuidad en una historia se presenta implicándonos. Esa discontinuidad se produce en todo el tablero de la situa-

ción: tiene su epicentro contra un colectivo pero es un terremoto que violenta a todos los participantes en la topología social –que es la red de implicados–. La violencia que asola el interior de los sujetos no ahoga la conciencia que sufre en el otro y por el otro. La exclusión es finalmente comprendida como signo de rechazo, como expresión legible de la negación del otro. El sufrimiento del excluido se manifiesta de distintas formas y son variados los acomodos a ese dolor. Es un dolor procedente del reconocimiento del mal; no de un mal abstracto sino de un mal que tiene por objeto a uno mismo y los suyos. El padecimiento se puede manifiestar en violencia contra los otros y uno mismo –manifestada en procesos autodestructivos como consumos de alcohol, drogas, explotación sexual, descuido, etc.–. El excluido desespera del otro, de quien no entiende su apartamiento. También el exclusor o el que tiene responsabilidad en el problema o en su solución, desespera. Se sabe responsable de otro que no sabe ni cómo aguardar. Interioriza el conflicto difractándolo en variadas patologías como sinsentido, desesperanza, miedo, indiferencia, gelidez, ultraindividualismo, paternalismo, etc. La exclusión implica una sentimentalidad que es voz moral de la conciencia y también sentimientos perversos que buscan perpetuar esa violencia sin mover a la solidaridad y la liberación.

La exclusión genera una violencia que se manifiesta de distintos modos. En unos causa sufrimiento por la pérdida de las condiciones de dignidad. En los causantes de la exclusión produce una violencia que también les destruye interiormente, moral y psicológicamente.

1.3.1. El efecto boomerang (en el atentado de Hipercor)

En el apartado anterior hemos presentado la dimensión de la implicación. Ahora queremos señalar que esa implicación no es solamente intelectual o una acción exterior sino que uno mismo acaba destrozado por el impacto de los papeles-bomba o roles-bomba que desempeña en el mundo. En una ocasión, una persona que trataba con proximidad a la terrorista Mercedes Ernaga, condenada por el atentado de Hipercor, me contó una historia que ayuda a comprender lo que llamaba el efecto boomerang de la violencia. Recordemos los hechos con el fin de valorar mejor el alcance de ese efecto boomerang.

El viernes 19 de junio de 1987, un grupo formado por cuatro miembros de ETA, una mujer y tres varones, hicieron explotar un coche que habían depositado en el estacionamiento de un centro comercial de Barcelona. Fue el más sanguinario atentado de ETA que se saldó con 21 vecinos asesinados –entre ellos cuatro menores–, otra veintena de inválidos y otros tantos con graves heridas.

En abril de 1987, ETA había dado órdenes a sus miembros, en una misiva interna enviada desde Francia, para intensificar los atentados y su impacto. El denominado

Comando Barcelona estaba en ese momento formado por cuatro personas, tres de los cuales se desmostró que ejecutaron directamente el atentado: Rafael Caride Simón, de 42 años y jefe del grupo, Domingo Troitiño Arranz, de 32 años y Josefa Mercedes Ernaga Esnoz, de 36 años. Junto con ellos formaba parte también José Luis Gallastegui Lagar, de 30 años. Rafael Caride propuso varios objetivos entre los cuales el grupo seleccionó el centro comercial Hipercor que –erróneamente– consideraban empresa de capital francés. En mayo visitaron el centro comercial haciendo compras por valor de 2.443 pesetas. Comprobaron que era fácil introducir un automóvil en el aparcamiento y comunicaron al responsable de atentados de ETA, Santiago Arrózpide Sarrasola, su propuesta. Éste aceptó el objetivo y dio orden para su ejecución el 19 de junio. Desde entonces, acudieron varias veces al centro para calcular el lugar de aparcamiento desde el cual haría mayor impacto el coche-bomba y el estado de la seguridad. El grupo decidió conjuntamente que pondrían una bomba capaz de volar todo el edificio, el tipo y la carga del explosivo, el lugar donde ponerlo, la hora del atentado y los demás detalles. Entre todos hicieron el explosivo, bajo la dirección del experto del grupo, Domingo Troitiño.

Los terroristas confeccionaron una bomba incendiaria compuesta por treinta kilos de amonal, cien litros de gasolina y una masa de escamas de jabón y pegamento adhesivo con el fin de que la masa de fuego se adhiriera al cuerpo de sus víctimas causando mayores daños. En total, doscientos kilos de material que metieron dentro de bidones de plástico junto con el detonador con un temporizador. Metieron el explosivo en el maletero de un Ford Sierra y dos de ellos lo condujeron desde su piso de Castedefells hasta Barcelona y lo aparcaron en el estacionamiento bajo el centro comercial Hipercor de Barcelona, sito en el cruce de la avenida Meridiana con la calle Dublín, en el distrito de Sant Andreu. Ese centro comercial eran dos edificios unidos por una galería. El edificio objeto del atentado estaba formado por una planta baja y cuatro sótanos. La planta baja de ese segundo edificio, a la que se entra desde la calle, estaba destinada a textil. El primer sótano era el del supermercado de alimentación. Los otros tres sótanos eran aparcamientos. La cantidad de explosivo podía producir un derrumbamiento total del edificio. ETA colocó el Ford Sierra en el segundo sótano, es decir, en la primera planta de aparcamiento y a continuación abandonó el lugar, quedándose cerca. Dentro del centro comercial había a primera hora de la tarde de aquel día de junio un centenar de empleados y medio millar de clientes haciendo sus compras antes del fin de semana, toda vez que los niños habían ya terminado los colegios. Los terroristas llamaron dando un aviso del coche-bomba pero no dijeron el coche y al estar escondido en el maletero no se pudo encontrar la bomba. A las cuatro y diez de ese viernes 19 de junio de 1987 hizo explosión el automóvil.

La explosión abrió un cráter en el suelo de esa primera planta de aparcamiento y un enorme hueco en el techo que hizo caer letalmente a un grupo de personas. Por ese tubo pasó la enorme ola de fuego de la bomba incendiaria que por el jabón y el

pegamento se pegaba a los cuerpos sin poder quitarse ni caer el material inflamado. Un grupo de clientes y empleados del supermercado de alimentación –ubicado en el primer sótano- murieron abrasados y asfixiados por el humo. Mayor cantidad de humo se concentró todavía en el segundo sótano y esa primera planta quedó arrasada por el fuego multiplicado por las sucesivas explosiones de otros automóviles.

Por algunos supervivientes, conocemos cómo fueron los momentos de la explosión. José Vargas y Rosa María Peláez, que iban con Héctor, su hijo de dos años, aparcaron su Renault 18 a pocos metros del Ford Sierra de ETA, que explotó cuando ellos se encontraban comprando alimentos. El matrimonio ofrece su testimonio en el libro de Iñaki Arteta y Alfonso Galletero *Olvidados* (2006), donde José Vargas recuerda que vieron una gran bola de fuego que les venía encima, las luces se apagaron, la onda expansiva les lanzó por los aires, las placas metálicas del techo salieron disparadas por la presión y todos los alimentos salían reventados expulsados en todas direcciones. Como pudo levantó del suelo a su mujer, a su hijo y ayudó a una chica que a su lado estaba ardiendo como una antorcha y subieron los cuatro a la planta textil, donde se derrumbaron en el suelo con el cuerpo lleno de cortes. Asunción Espinosa había ido también con su marido a comprar a Hipercor, pero se habían separado para comprar más rápido. La explosión les produjo heridas tan graves que ya no se volvieron a ver hasta 27 días más tarde que pudieron encontrarse de nuevo. Entre las víctimas mortales había empleados de Hipercor. Roberto Manrique, de 24 años, con dos hijos de tres años y diez meses, respectivamente, trabajaba como carnicero en el supermercado. Aunque ese día no le tocaba trabajar, le había cambiado el turno a otro compañero y estaba atendiendo en la carnicería. Estaba sirviendo una docena de libritos de lomo a una clienta, Carmen Candilejas, cuando la bomba explotó y saltaron por los aires. Según recordó Roberto Manrique, "De golpe reboté como una pelota y noté que se me derretía la cara" (Rovira, 2007). Roberto sufrió quemaduras de segundo y tercer grado en rostro, brazos y piernas. Otro de los casos de empleados de Hipercor más conocidos fue el protagonizado por una cajera de textil, que trabajaba en la planta de superficie, Milagros Rodríguez, de 27 años, que estaba embarazada de una niña de tres meses. La explosión la lanzó y ella instintivamente se llevó los brazos al vientre para proteger a su criatura. En enero de 1988 nacía Jessica López Rodríguez, hija de Milagros, lamentablemente sordomuda. Otros, no tuvieron tanta suerte como es el caso de un compañero de trabajo en Hipercor, Luis Enrique Saltó Viñuelas, de 22 años, quien perdió la vida en ese instante.

Sílvia Vicente Manzanares –de 13 años– y su hermano Jordi –9 años– (hijos de Enric Vicente y Núria Manzanares) habían ido con su tía Mercè Manzanares Servitja, para comprarle un bañador a Sílvia, que se iba a un viaje de fin de curso. Los tres fallecieron, para desesperación de su familia.

Carmen Mármol Cubillo había ido por la mañana a Hipercor a comprar con sus dos hijas, Sonia y Susana, de 15 y 13 años, respectivamente, pero volvieron a primera

hora de la tarde. Carmen y Susana estaban en el coche a quince metros de la explosión, esperando a Sonia. Álvaro Cabrerizo, esposo de Carmen y padre de las niñas, estuvo buscando desesperado a su hija Sonia tras reconocer los cadáveres del coche, hasta que a las dos de la mañana le telefonearon para comunicarle que había fallecido en uno de los hospitales. Meses después del atentado en que perdió a todos los suyos, Álvaro comenzó a recibir amenazas telefónicas en las que le decían que iba a correr la misma suerte que su familia, las cuales provocaron que abandonara Cataluña y emigrara a San Lúcar de Barrameda.

También fueron asesinados el matrimonio formado por Rafael Morales Ocaña –33 años– y Teresa Daza Cecilia –quien estaba embarazada–, quienes habían ido a Hipercor junto con su amigo Xavier Valls Bauza, de 40 años, que también murió. Los tres eran vecinos de Santa Coloma de Gramenet. Los tres eran activos participantes del movimiento asociativo ciudadano. Xavier Valls había sido el arquitecto autor en 1978, con 31 años, del plan popular de urbanismo de Santa Coloma y Rafael Morales. A los 18 años había sufrido un consejo de guerra por los enfrentamientos con la guardia civil en una movilización popular de reivindicación para que dotaran al barrio con un ambulatorio. Rafael Morales y Teresa Daza eran padres de un niño –Jordi Morales Daza– que en el momento del atentado tenía siete años.

Junto con ellos, fueron también asesinados Bárbara Serret Cervantes, 32 años; Luisa Ramírez Calanda, 41 años; Milagros Amez Franco, 42 años, originaria de León, donde fue enterrada; Felipe Caparrós Ubierna, 44 años; Emilia Eyre Diéguéz, de 45 años; María Paz Diéguez Fernández, con 54 años; Consuelo Ortega Pérez, que tenía 67 años. De otras cuatro víctimas no fueron publicadas sus edades: Matilde Martínez Domínguez, Mercedes Moreno Moreno, Rosa Valdellou Mestre y José Valero Sánchez. No todos fallecieron en el propio centro comercial sino que varios soportaron el sufrimiento de graves quemaduras durante dos y hasta tres meses en distintos hospitales.

El ocho de septiembre de 1987, la policía irrumpió en un piso de la calle Mallorca del centro de Barcelona, donde se hallaban tres de los miembros del comando. Troitiño, Gallastegui y Mercedes Ernaga fueron detenidos. Como consecuencia del enfrentamiento, Mercedes Ernaga recibió una herida de bala en la espalda, por lo que fue ingresada en un hospital. Los tres fueron condenados, dos años después, en octubre de 1989 a la máxima pena. El 30 de septiembre de 1987 fue detenido Santiago Arrózpide y, varios años más tarde, en febrero de 1993, fue detenido también Rafael Caride en Toulouse. En julio de 2003, Rafael Caride y Santiago Arrózpide juzgados por los atentados de Hipercor y condenados a la máxima pena también.

Centrándonos en Mercedes Ernaga, relató en prisión que no fue un atentado que realizara desde un punto de vista técnico sino que produjo en ella una enorme satisfacción y su crueldad llegó a tal grado que se disfrazó y, como ella se había quedado en casa mientras otro llevaba el coche-bomba, se fue hasta el lugar del atentado a ver por sus propios ojos la catástrofe, las víctimas y todo el caos creado. Conforme ha pasado

el tiempo, Mercedes Ernaga ha sentido los efectos de ése y otros crímenes cometidos mientras fue miembro de los comandos Nafarroa y Barcelona. La persona que me lo contaba decía que la intensidad de la violencia que arrojó contra otros había vuelto contra ella misma y le había asolado su interior; que era una persona interiormente destrozada, yerma, deshumanizada. Pero que algo en su interior resistía y sufría bajo ese vaciamiento y esa brutalidad y que eso le hacía sufrir más porque, aunque lo ahogaba, tenía discernimiento del bien y conciencia del mal hecho. El efecto boomerang es ése: el mal que realizas vuelve a tu interior desolándote.

1.3.2. Desolación

La implicación se percibe por la desolación que crea en el sujeto. Si hiciésemos en serio una psicología de la exclusión dejaríamos de analizar a los pobres y estudiaríamos a fondo a los ricos y al resto de la población que mira hacia otro lado y se beneficia. Incluso en los casos en que el sujeto ignora o quiere ignorar lo ocurrido, sabe que hay un origen ilegítimo de su posición; que su vida implica que otros estén sufriéndola. Podríamos quizás pensar que hay quien permanece inocente a los excluidos, como es el caso de los niños. Aunque el niño tiene una prehistoria que antecede a su nacimiento y que le da una determinada posición, él nace inocente –aunque, insistimos, ya participando en un mundo en el que, sin quererlo, se beneficia–. Pero pronto conoce ya que hay gente pobre, que hay gente de la que le apartan, que hay cosas en televisión o en la radio que le evitan ver y oír, que hay un mundo oculto del que le protegen y apartan. La red de desapariciones es perceptible pronto por los niños.

Los sentimientos de los niños hacia la exclusión existen. No hay que irse muy lejos, a los confines de las circunvalaciones, sino mirar la propia escuela. Los niños crean dinámicas de exclusión reproduciendo las actitudes y esquemas de los mayores –padres, familiares, amigos y profesores– o de la televisión. Si realmente queremos conocer cómo se crea la exclusión, deberíamos estudiar más en profundidad los procesos en las escuelas, que son como un reflejo del complejo sistema social sobre un plano límpido, sobre una *tábula rasa*. Conoceríamos cómo los niños identifican –siguiendo las pautas de los mayores– a los débiles o a los estigmatizados por los cánones de belleza, delgadez o estilo como objetivos sobre los que pueden alzarse para prevalecer. No son *cosas de niños* sino un reflejo del modo de vida a que les forzamos. Los niños son forzados a excluir interiorizándoles un modo de relacionarse que deforma su alteridad natural. La experiencia nos muestra cómo los niños no son ajenos al discernimiento de lo malo que es que uno sea excluido y, por tanto, tampoco de lo que es excluir, aunque no lo dramaticen tanto.

Uno de los estudios que necesitamos con mayor urgencia es un análisis de la desolación social, de los humores sociales causados por una sociedad que crea tanta exclusión.

La mayor parte del malestar de la cultura, la mayor parte de la plaga de la depresión que se extiende y de la autoviolencia se debe a la participación personal y estructural en la producción de exclusión social.

Cuando la gente emprende acciones violentas contra excluidos no está iniciando una acción de exclusión por primera vez sino que ya la produjo previamente. Ahora está expresando la violencia que lleva dentro de otra forma, pero el primer acto de violencia exclusora ya lo hizo antes, que fue la que le lleva a seleccionar al otro como víctima propicia en esta nueva ocasión. La primera suele ser un modo que pasa desapercibido para la conciencia más inmediata, que uno interioriza por las rutinas de modo silencioso y sin drama. De igual modo, el excluido recibe esa violencia muchas veces sin el dramatismo que supone sino que sufre esa violencia de modo rutinizado, casi natural. En ocasiones, él mismo es llevado a ayudar a su propia desapropiación. Por ejemplo, el sistema educativo es el principal socializador a la exclusión de los chicos pobres, por lo que hace con ellos y por lo que no hace con ellos. Y eso es algo que uno vive inscrito en la normalidad. Bien expuso Hannah Arendt cómo el exterminio de los judíos era presentado a los propios ejecutores como "mero trabajo", como el desempeño normal de un trabajo peculiar.

Hay, por tanto, un doble nudo de violencia contra el excluido: la persona es excluida y desaparecida, y después se le hace aparecer para ser objeto de una violencia que le rechaza por excluido. Una violencia le hace excluido y otra le viola por serlo. Esa segunda vuelta de exclusión habla poco del excluido: es un altavoz trágico de la violencia que sufre el exclusor dentro de sí. Cuando rechaza, maltrata, odia o mata, es a sí mismo a quien lo hace en realidad; a aquel yo que no puede aceptar moralmente que esté tirando su vida por la borda. Busquemos de nuevo la exclusión urbana para ahondar en estas ideas. A todo el país le creó estupefacción el asesinato de María Rosario, una persona sin hogar, a manos de dos chicos de dieciocho y uno de diecisiete años en Barcelona.

El viernes 17 de diciembre de 2005, una mujer, María Rosario E.P., barcelonesa de cincuenta años, pernoctaba en el vestíbulo de un cajero de La Caixa, sito en el número 28 de la calle Guillem Tell de Barcelona, en el distrito de Sarriá-Sant Gervasi, como ya había hecho en madrugadas anteriores, para resguardarse de los cinco grados de temperatura que hacía en el exterior. Poco después de la una de la madrugada, dos jóvenes –Ricard PB y Oriol PS, ambos de 18 años– entraron en el cajero y propinaron una paliza a la mujer, con la aparente intención de divertirse. Cuando abandonaron el cajero, María Rosario, cerró la puerta por dentro y se volvió a tumbar, encogida de dolor. A las cuatro de la mañana, otro joven –Juan José M.R.– llamó a la puerta. María Rosario le abrió ya que creía que pretendía hacer uso del cajero, pero era un cómplice que habían usado los anteriores jóvenes para que María Rosario accediera a abrir el cerrojo. Éstos cargaban un bidón de disolvente que habían sustraído en una obra y rociaron a la mujer, prendiéndole fuego a continuación. Todo ese trágico episodio fue parcialmente

grabado por las cámaras del cajero que fueron repetidas hasta la saciedad en televisión los días siguientes. Unos peatones llamaron a los bomberos cuando vieron que había fuego en el cajero y al llegar se encontraron a María Rosario, quien fue ingresada en el Hospital son quemaduras de segundo y tercer grado, que causaron un fallo multiorgánico que produjo su fallecimiento a las nueve de la mañana.

No vamos a desarrollar más esta narración, que ya está recogida en el libro del periodista Arturo San Agustín *La noche que quemaron a la mendiga* (San Agustín, 2006), publicado en el primer aniversario del suceso. Lo que sí queremos destacar es la enorme violencia interna que sufrían los jóvenes que decidieron conscientemente asesinar a María Rosario. Ricard, Oriol y Juan José –condenados por ese asesinato–, como otros que actúan desde presupuestos neonazis o desde una brutal frivolidad, no son inocentes pero son víctimas de una exclusión que ha ido corroyéndoles por dentro hasta vaciarles. El boomerang de la exclusión en que participan como productores ha impactado en ellos vaciándoles, creando un malestar contra sí mismos que acaba transformándose en odio hacia las que fueron sus víctimas y no dejan de mirar.

1.4. Negativación

La implicación personal en el proceso de exclusión –y hemos visto una implicación no sólo causal en la exclusión sino que el propio exclusor es vaciado por su participación contra otros por acción u omisión– hace que el otro exista pese a que ha sido hecho desaparecer; aparece como fantasma o como figura representada por el propio exclusor que le da el contenido que refleja sus propios miedos y violencias. Se le insufla vida ficiticia a un prejuicio que llena el espacio del que hemos expulsado al otro: se trata no con personas sino con un prejuicio hecho *sociómata*, un robot hecho con las piezas temidas u odiadas por el exclusor, que es quien domina los medios de representación. De esta forma, el excluido pasa a ser percibido como el negativo de una fotografía; una imagen inversa de lo que es, abstraído sólo en los aspectos que el exclusor destaca de él.

Pero, además, el excluido existe en alguna parte. Ha sido exiliado –total o parcialmente– pero esas partes de vida apartadas viven en algún lugar. Si es todo el territorio el que es expulsado, se desarrolla otra vida alternativa; si es una parte del sujeto la que es excluida, pasa a desarrollarla en ámbitos secretos lejos de la mirada pública. Los desaparecidos tienen "otra" presencia. El "naufragio espiritual" de las personas (Levi, 1946: p.203) no los hunde a la nada sino a otra cosa alternativa. Puede que miserable, pero distinta o llena de diferencias que no pueden ser asimiladas por la sociedad exclusora: alternativas.

Recuerdo de forma indeleble cómo durante muchos años de mi adolescencia y juventud, en el colegio, el padre Ramón Castejón nos hacía leer en alto todos los días

pequeñas historias ejemplares, entre las que había muchas que procedían del Holocausto. En muchas de ellas, daba cuenta de cómo en las más extremas circunstancias las personas podían mantener la vida política convocando reuniones secretas, leer libros manuscritos en las más inauditas circunstancias o sostener el culto religioso celebrando precariamente el sabbath o la eucaristía, poniendo en riesgo su vida. La vida se abre paso. Incluso la vida de los asesinados acaba abriéndose paso en forma de memoria en la historia, acaba saliendo a flote para juzgar a sus asesinos.

La exclusión es un proceso de "des", pero también es un proceso de "re". Hay resistencia y experiencia de que la vida sigue: "es la vida", "la vida es así", se puede llegar a oír con frecuencia. Los cuerpos resisten, hay que "tirar para adelante", hay que "salir adelante", "la vida continúa". Ese instinto de supervivencia lleva a que en el nuevo espacio o régimen de tiempo que se vive, uno comience a montar de nuevo su vida y la vida social, por lo cual hay una recreación de todo un mundo, fruto de cómo el ser humano y las comunidades resisten pese a todo, cómo la vida encuentra sitio y se abre paso. Incluso la vida se abre paso en la mente y conducta del excluso o el omisor, muchas veces pese a ellos y otras gracias a lo inalienable en su conciencia. De este modo, se buscan resquicios que permitan el encuentro con el otro, se va de soslayo para engañar a los propios intereses establecidos e incluir al otro en la propia vida dando paso a un cierto poder de alteración.

El otro es negado-expulsado pero eso no hace desaparecer la alteridad. El sujeto exiliado no es sustituido por nadie; su casilla no es reocupada por otro peón sino que permanece vacía en el tablero de tu vida. Cuando uno es expulsado, nunca abandona de todo el lugar; nadie es desterrado del todo porque la imaginación le convierte siempre en lo que María Zambrano llamaba "trasterrado". Cuando uno echa al otro, excluye al sujeto pero no puede anular la alteridad. El otro es eliminable pero no *lo otro* de su acontecimiento, que queda desplazado. El excluido es desplazado. Lo otro de la alteridad resta o yace como vestigio, como huella de su paso. Pero no es una huella pasiva, un vestigio inerte sino que crea un campo alterado, negativa –antónimo del verbo positivar (podríamos decir negativiza)– un ámbito de silencio y ausencia, un hueco antigravitatorio que vacía al excluso, que vuelve al sujeto sobre el hueco silenciado del desaparecido. Un hueco que está lleno de "otra vida" no reconocible, que parece no válida o impropia pero existe. Ese hueco no se puede rellenar: se puede ocultar, esconder, maquillar, poner delante cosas, pero no rellenar. Se crea un campo ausente, "un mundo aparte", un mundo apartado. El excluso provoca un vacío en cuyo dorso se crea una presencia reversa inaccesible para la mirada perversa del excluso. En realidad es el propio excluso el que se negativa por su afimatividad ensimismada, por su hiperpositivación. Existe una experiencia interna de mundo revertido o surreal a donde se desplaza *el goce* de lo excluido. La gente en la calle o caminos como personas sin hogar, transeúntes, carrileños, mujeres de la calle, niños de la calle, bandas, refugiados, desplazados, migrantes, parados por las calles, las colas por la acera, peones temporeros de

acá para allá, los movilizados y mismigrados –los que permanecen en el mismo lugar pero desarraigados– van o están en otros lugares del que uno tiene noticia pero no conoce porque se lo tapa el hueco dejado que no puede dejar de mirar. No puede mirar a través del hueco si no es metiéndose en el hueco, atravesándolo asumiendo cierta ausencia de su afirmatividad, asumiendo un descolocamiento.

Pero esa propia vida alternativa también es perseguida, es objeto de una permanente inferiorización para que no salga de su nicho y vuelva a cobrar los espacios perdidos. En su cuento *Los nadies*, incluido en *El libro de los abrazos*, Eduardo Galeano (Galeano, 1989: p.59) recuerda cómo los pobres son ninguneados, cómo son convertidos en los que no son:

"Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no profesan religiones, sino supersticiones.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos."

Galeano hace síntesis poética de una realidad constante. El arte de los excluidos es interiorizado y presentado como artesanía; su cultura es codificada como folklore, su religiosidad superchería y sus idiomas dialectos. Está muy bien expresado, con tanta síntesis que se hace evidente. Pero también es cierto que muchas veces esos folklores, artesanías o supersticiones son elevados a afición de las clases más pudientes: el flamenco, el jazz, el tango, las romerías o la playa. Pero también es cierto que cuando se producen esos encuentros se les suele vaciar de lo que tiene de alterador para el que previamente favoreció su expulsión.

Así como el sujeto se *constituye* y se *individua* por la responsabilización por el otro, con la misma intensidad, cuando la sociedad se desrresponsabiliza de los excluidos, les *destituye* y les *despersonaliza*. Es tan fuerte esta nota estructural de la exclusión social que, por la reflexividad del fenómeno (que incluye dentro de la topología a los que lo piensan y al propio modo de pensarlo) las formas de pensarlo también sufren esa negativización. Si atendemos al siguiente texto de Castels, podremos comprobar que "la reflexión sobre las situaciones que podemos calificar como marginales, periféricas o extremas es fundamental. Pero no se trata de autonomizarlas. Es necesario esforzarse en precisar cómo ellas han sido producidas, es decir cuáles son sus relaciones con el conjunto social. He aquí, por otra parte, la razón por la que soy extremadamente crítico respecto de la noción de 'exclusión', utilizada para nombrar la situación de individuos que habrían sido expulsados de la sociedad. No veo qué ganamos cuando decimos que hay 'excluidos' y nombramos así a individuos cuyas situaciones son tan diferentes (.) Es una manera puramente negativa de nombrar perfiles individuales heterogéneos, que no permite analizar la dinámica que los condujo hasta allí. (.) prefiero hablar de 'supernumerarios' más que de excluidos ya que si, estrictamente hablando, nadie se

encuentra por fuera de la sociedad, es cierto que no todo el mundo se ve reconocer un lugar. Esa ausencia de lugar reconocido es efectivamente el problema que experimentan las personas invalidadas por la situación actual (.) Pero esos modos de inutilidad social no equivalen a la inexistencia social. Por una parte, porque la presencia de esas personas continua a pesar sobre la sociedad [sic]. Por otra parte, dichos individuos se encuentran debilitados, su existencia es precaria y se encuentra amenazada, pero no son zombies: ellos tienen una existencia real, si bien es cierto que casi siempre bajo el modo de una conciencia desdichada. Esta es la razón por la que yo he insistido sobre la noción de 'individualidad negativa', (.) y cuya connotación es sin duda demasiado cercana a la de 'exclusión'. Será necesario explorar esas individualidades problemáticas de otra manera, que no sea puramente negativa." (Castel y Haroche, 2003: pp.86-88).

La desvalorización social no quiere decir que se esté totalmente fuera sino presente de otro modo que el imaginario dominante no ha clasificado. Los excluidos, como dice Castels, no son zombies sino que siguen existiendo. Están proscritos pero tienen otra vida. Dicha vida es problemática pero no es inexistente. El excluido ha sido expulsado, pero no reducido a nada. La propia noción de exclusión es vista por Castels como un concepto que refleja esta nota primaria del fenómeno. Castels critica que la negatividad ha absorbido todo el resto de mecanismos que están afirmativamente produciendo la sociedad gracias a esa precarización de la vida de los pobres, haciendo ilegibles los mecanismos. Pareciera que el concepto de exclusión ha extendido su negrura a todo el sistema de estratificación igualándolo todo. Pero creemos que no es así, sino que la exclusión lo que ha hecho es mostrar una jerarquía de vivencias estructurales que, como iremos viendo en este libro, precisamente se ven ahora en toda su profundidad por cuanto se clavan en los procesos más hondos de la alteridad. No queremos decir con esto que la exclusión sea un logro definitivo. Por el contrario, hemos comentado a propósito de la innombrabilidad de los excluidos, que la exclusión puede ser rebasada por un concepto que sea capaz de nombrar con mayor profundidad y comprensividad todo el conjunto de fenómenos que forman el sistema de exclusión.

Pero quisiéramos terminar de caracterizar esta vivencia de la negatividad. Paulo Freire diagnosticó tempranamente esa tendencia a la negativización que acaba convirtiendo al sufriente en una gente de su propia inferiorización. En *Pedagogía del oprimido,* escribó Freire: "La auto-desvalorización es otra característica de los oprimidos. Resulta de la introyección que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores. (.) de tanto oír de sí mismos que son incapaces, que no saben nada, que no pueden saber, que son enfermos, indolentes, que no producen en virtud de todo esto, terminan por convencerse de su 'incapacidad'." (Freire, 1969: p.64).

En la exclusión hay una dinámica de reconstrucción del ausente por parte del excluSor, que se monta un muñeco –un mecano, un *dummy*, un sociómata– con las presunciones sobre el ausente; es una proyección de la violencia –y su propia violencia– que ha rebotado contra él. Pero a la vez, el ausente tiene otra presencia que sigue viviendo y que

desenvuelve todo un mundo. Así, nos encontramos los poblados en los que hay una vida variada que responde a todas las necesidades y espontaneidades de sus habitantes, hay una completa sociología de las favelas; hay una prolífica sociología de los *Lager*.

Pero el excluido ha tenido una experiencia que es única: su destierro (el des-haucio de sus lugares, tiempos, valores, signos, relaciones, posibilidades, etc.) le ha mostrado un "otro lugar-tiempo-estancia" que es ajeno al universo simbólico dominante. Voy a decirlo de forma que sonará muy extraño: la exclusión obliga a trascender los muros (vallas) de la propia sociedad, de la propia cultura. Coincido con el profesor Juan Iglesias en que no existe una cultura de la pobreza, tal como proponía Oscar Lewis en, por ejemplo, *Antropología de la pobreza: cinco familias* (Lewis, 1959). Aunque no deseada, la exclusión obliga a conocer lo que no es sociedad dominante; a explorar espacios deshabitados fuera de las fronteras de la sociedad. Obliga a adoptar estilos de vida alienantes y sufridos pero también cargados de una alternatividad de la que pocas veces se es consciente. El privilegio epistemológico de los excluidos no procede tanto de que tengan un testimonio de los delitos de que es capaz la sociedad –la agenda oculta, el cuadro del verdadero rostro de la sociedad en el desván de Dorian Grey– sino que sobre todo se origina en el exilio forzoso que obliga atrascender la sociedad. Permítanme que regrese a las lecciones de filosofía con Miguel García-Baró y recuerde el exilio de Platón. Platón, tras la ejecución de Sócrates se exilió. Había perdido la fe en una ciudad y un pueblo capaz de sentenciar a muerte al mejor de los hombres. Quizás también sintiera miedo de que, siendo uno de sus discípulos más relevantes, cayeran acusaciones contra él. Sobre todo siente que los dioses de la ciudad en obediencia a los cuales acepta morir Sócrates eran falsos. Platón sale de la ciudad-Estado y sigue el camino hacia Mégara, distanciada apenas treinta kilómetros. Sigue, por cierto, el itinerario inverso al que emprendieron muchos de aquellos que pretendieron –y muchos lograron– tomar Atenas por la fuerza con un golpe de Estado: muchos partieron del puerto de Mégara. Platón se exilia a una distancia simbólica que expresa su salida de los muros, su abandono de las fronteras, y comienza una revolución filosófica que va a cambiar la civilización y modelar gran parte de la historia: inventa la metafísica. Su idea es que Atenas –y aquí Atenas simboliza cualquier Estado, sociedad, civilización en que vivamos– no es el último referente sino que hay algo que la trasciende y que es universal e infinito. Para el fin de nuestra reflexión, lo que queremos resaltar es que Platón al exiliarse experimenta esa realidad de una posibilidad alternativa; puebla la no-ciudad, un no-lugar –un *neverwhere*– que, aunque sea descrito como vacío o insignificancia por la sociedad dominante, es un lugar real, es una alternativa no dominada del todo por la sociedad vigilante. La exclusión es una vía dolorosa a la trascendencia del siglo. Por eso lo opuesto a la exclusión no es el camino de vuelta igual que para Platón no fue sólo volver a la ciudad, sino que hay algo alternativo, nuevo, distinto, ignoto, desde lo cual es posible construir una nueva estancia en la que puedan convivir superando el modelo de sociedad que fue capaz de generar tanta violencia de exclusión.

1.5. Institucionalización

La persona sufre violencia, desaparece, se establece una discontinuidad, se genera una red de implicados que se posicionan resonando en ellos la violencia de la exclusión, se negativizan las ausencias y, en todo ese proceso, se instituye una tensión estructural en toda la topología de la exclusión, que por el poder de los exclusores se normaliza, por la irresponsabilidad de la ciudadanía se rutiniza y por su continuidad fragua en institucionalización.

Se llega entonces a la cuarta nota del fenómeno de la exclusión: su institucionalización. Una institucionalización que procede de la interiorización que los implicados hacen del acontecimiento. Se constata en toda la extensión y variedad del fenómeno de la exclusión, la experiencia de estigmatización por los resultados de la exclusión social: sufres un proceso de exclusión social y, además, una vez que lo has sufrido, se te marca por ello. Se te marca por la multiplicación de la cadena de exclusiones o por la marca de la conmiseración de quienes quieren reparar el daño, por la estigmatización clasificatoria previa a recibir la ayuda pública o por el papel social que hay asignado y que tienes que cumplir: el pobre ha de parecer pobre. ¿Y en qué consiste parecer pobre? ¿Cuáles son las expectativas asociadas a la posición del pobre excluido? Se considera que está reducido al materialismo, que está cogido por carecer de medios, definido identitariamente por la carencia. Está condicionada toda su vida por la escasez. Por eso se entiende que un pobre no pueda ser feliz. La exclusión tiende a la pauperización de todas las dimensiones de la vida. La exclusión produce pérdida de sentido, atontamiento, infantilización (silenciamiento, enmudecimiento) y se le trata como tal. Al pobre se le exige la humildad del que calla.

La exclusión se completa con un renombramiento. Te dan un apellido nuevo, que no es propio. En el nombre se excluye lo propio para incluirte en una categoría abstracta. Te llaman sobre todo por el apellido: prostituta, sin hogar, inmigrante... Es un nombre ajeno, es una alienación: extrañamiento de ti mismo. Denucia Bauman a propósito de los refugiados enviados a campos: "Tras haber abandonado su entorno familiar, o tras haber sido expulsados de él, los refugiados tienden a ser despojados de las identidades que aquel entorno definía, sostenía y reproducía." (Bauman, 2003: p.188). Todo el entorno es cristalizado como si estuviera helado: todo el entorno refleja lo contrario de lo que se creen los que dominan su respresentación pública. Hay una cosificación, reificación, se te saca de tu historia y de la Historia. Estás vendido, "estoy vendido". Se siente de forma expresa la desvaloración social de tu persona y de todo lo tuyo (la casa vale menos cuando está en una zona excluida, nadie quiere ir, todo vale menos, incluso las dotaciones, las bibliotecas, etc.). Sientes cómo te asignan otro papel. Y uno comprueba que no eres sólo tú sino que hay una institucionalización de toda la situación que te rodea: la mancha de fuel se extiende y te atrapa como un cormorán en chapapote. No es coyuntural sino que tiende a marcar con permanencia e incluso si es

temporal, deja una marca permanente. Es un clásico el estudio de Irving Goffman al respecto de dicha institucionalización publicado en 1963. En *Estigma*, Goffman explica que al excluido "dejamos de verlo como una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado. Un atributo de esa naturaleza es un estigma, en especial cuando él produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio; a veces recibe también el nombre de defecto, falla o desventaja." (Goffman, 1963: p.12). A los tres días de los nazis llegar a la localidad de Elie Wiesel, decretaron que cada judío debía llevar la estrella amarilla. En su relato autobiográfico *La noche* cuenta que los notables de la ciudad fueron a ver a su padre "–que tenía relaciones en las altas esferas de la policía húngara– para preguntarle qué pensaba de la situación. Mi padre no la veía demasiado negra, o tal vez no quería desalentar a los otros y echar sal en sus heridas: –¿La estrella amarilla? De eso no se muere…–. (¡Pobre padre! ¿De qué has muerto entonces?)" (Wiesel, 1958: p.24).

No obstante, la institucionalización no es exterior sino que se introduce procesualmente en el sujeto; el sujeto acaba identificándose alrededor de dicho estigma y lo interioriza hasta que la coacción es con frecuencia realizada por él mismo y su entorno a través de la fatalidad, la pasividad, la desesperanza y otros fenómenos que confirman desde dentro lo que desde fuera se está constantemente diciendo de él.

La institucionalización de la exclusión es la más compleja de todos los procesos de institucionalización social porque la diversidad es involuntariamente extrema. La institucionalización de los ciudadanos en organizaciones tan estandarizadas como las propias de los sistemas educativo, mediático y económico acaba creando perfiles sociales bastante convergentes. Sin embargo, fuera de dichos sistemas, la socialización y los itinerarios no están tan establecidos. Los excluidos siguen itinerarios muy irregulares que provocan que sus perfiles sociales sean muy divergentes. No hay un modo estandarizado para los que abandonan el sistema escolar. Cuando el sistema educativo fracasa en ti, lo hace siguiendo modos muy diversos e igualmente cada organización. El descenso por la estratificación social produce personas con itinerarios únicos difícilmente estandarizables. Por eso su institucionalización es compleja y por eso es todavía más violenta dicha estigmatización ya que, lejos de aplicárseles un amplio catálogo de perfiles, precisamente –pese a ser más diversos– se les aplica un conjunto de prejuicios especialmente limitados. Donde más compleja es la institucionalización por la diversidad de itinerarios que produce la exclusión, se aplica el encasillamiento más simple y coactivo.

Incluso se producen casos de estigmatización paradójica como éste, que cuenta Cyrulnik: "El señor Dom tenía 18 años cuando fue detenido por la Gestapo por militar en las Juventudes Estudiantiles Cristianas. Fue deportado a Ravensbrück, y relata la espantosa tortura que es capaz de infligir un grupo humano jerarquizado mediante relaciones de violencia. El joven aprende a hurgar en el cubo de basura que se encuentra cerca del barracón de los SS, y eso le permitirá sobrevivir hasta la Liberación. Tras ser

repatriado se encuentra tan débil que su madre ha de sostenerlo cuando se dirige a la consulta del médico. Al pasar junto a un cubo de basura, el joven Dom recoge unas cuantas cerezas aún comestibles y se las come. Los asqueados transeúntes le hacen reconvenciones morales. Le llaman cerdo, le exigen un poco de dignidad, y el joven apenas puede comprender cómo un comportamiento que le ha permitido sobrevivir en Ravensbrück ha podido convertirse, en pocas semanas, en causa de desprecio en las calles de París." (Cyrulnik, 2003: pp.39-40)

2. La formación vocacional del yo en responsabilidad con el excluido

"La pobreza es el sufrimiento universal del género humano."
Hermann Cohen, 1919

2.1. El punto que se convirtió en Shmuel

El yo se constituye si responde a la llamada del excluido. Esta es la tesis que vamos a desarrollar. Iniciemos este nuevo apartado pensando narrativamente con ayuda de un relato que ha sido muy leído por el público en las últimas temporadas. En *El niño con el pijama de rayas*, John Boyne presenta a la familia de dos niños, Bruno y Gretel, que se ha mudado desde Berlín a una nueva casa por el trabajo de su padre. Al comienzo de su estancia en la nueva casa, veían por las ventanas y en el jardín, pero realmente no miraban. "Veían" que había gente pero no "miraban" a las personas. Se ponía tanto esfuerzo en presentarles todo con tanta normalidad que no se habían preguntado qué era el lugar en el que estaban: "Bruno llevaba meses mirando por la ventana de su dormitorio (.) y pese a que observaba a menudo a aquellas personas, a los diferentes tipos de personas con sus pijamas a rayas, nunca se le había ocurrido preguntarse qué significaba todo aquello. Era una especie de ciudad aparte…" (Boyne, 2006: p.101). Esta experiencia de Bruno ilustra cómo las separaciones que materializan las discontinuidades entre las personas no son principalmente geográficas.

Hay barreras que son geográficas, que, para provocar despariciones, usan la distancia –por ejemplo, las poblaciones de las altas montañas del Perú–, la inaccesibilidad –aunque estén cerca, están lejos de las rutas turísticas o de los circuitos laborales de la gente: ¿está más cerca Londres que Las Barranquillas?–, vallas o muros, o accidentes naturales o artificiales como las montañas urbanísticas creadas para tapar poblados o las autopistas, circunvalaciones o vías de tren que separan a las poblaciones. Por ejemplo, no lejos de mi casa en Manoteras se ha levantado un poblado de inmigrantes rumanos de etnia gitana. Está muy próximo a la circunvalación por la que pasan miles de coches

diariamente, está pegada a los nuevos barrios construidos en el norte de Madrid, pero es invisible e inaccesible tras los montes de las autopistas que lo rodean.

No obstante, Bruno puede ver a sus vecinos. Pero es interesante ese punto, que seguramente es compartido por mucha gente en su vida cotidiana. Los excluidos no siempre son expulsados a periferias inaccesibles sino que es difícil que no estén presentes en la vida urbana pidiendo, residiendo en la calle, trabajando, reuniéndose con gente, pasando el tiempo, buscando oportunidades o vagando. Sin embargo hacemos esfuerzos enormes por no mirarlos, es generalmente nuestra intención que no impacten en nuestra conciencia. Llega un momento en que tanta violencia interna para que no nos afecte su presencia es eficaz y ya nos parece normal; casi natural. Llega un momento en que, como Bruno, vemos por nuestra ventana y no percibimos que haya nada que llame nuestra atención; todo es un paisaje normal. Bruno ve a sus vecinos, de los que le separa una valla. Pero el niño no sabe interpretar el significado de la valla. Al comienzo la considera una valla como las que conoce de las granjas. Junto con su hermana, descubre que hay "otros niños". Desde la ventana de una de las fachadas ven un bosque y desde la otra fachada pueden ver a "los otros niños" junto con padres, tíos y abuelos, todos varones. Están rodeados por una alambrada. Pensaron al principio los niños que lo que sus mayores llamaban "el campo", podía ser una "granja", pero luego se dieron cuenta que no, porque no había animales. Bruno fue a preguntar a su padre por esas personas, quien le dijo: "no son lo que nosotros entendemos por personas –explicó el padre–. Pero no debes preocuparte. No tienen nada que ver contigo. No tienes absolutamente nada en común con ellos. Instálate en tu nueva casa y pórtate bien, eso es lo único que te pido." (Boyne, 2006: p.58).

Algunas de las más importantes innovaciones en materia de exclusión, están dirigidas a despreocupar a la población general respecto a los excluidos. Algunos servicios de urgencia no son diseñados desde la atención que necesita la persona que está en la calle sino desde la alarma que crea en la vecindad su presencia. De ahí que se haga ver el servicio de urgencia con sus luces de emergencia, sus reflectantes y sus uniformes. El padre de Bruno hace un enorme esfuerzo en quitarle al niño de la cabeza que tenga algo que ver con lo que ahí sucede. El padre va directo a la raíz del problema: la alteridad. Bruno ve que hay "otros" y su padre ataja violento: no son otros, no son como tú, no tienes nada que ver con ellos. Le ofrece un mundo de comodidad y contento –"instálate en tu nueva casa"– a cambio de una única condición: "pórtate bien, es lo único que te pido". Como el hada a Cenicienta, le ofrece un mundo de lujo y seguridad a cambio de que vuelva a casa antes de las doce; con la condición de que no se exponga a la noche, a la oscuridad, a lo desconocido, a lo que no está controlado bajo las luces de *la ciudad,* a lo que está excluido de la civilización. El padre de Bruno corta de raíz la posibilidad de que en el niño brote cualquiera asomo de alteridad, de sentir la natural tendencia a la comunicación, a ni siquiera "mirar" a los que hasta ahora pasaban inadvertidos a su conciencia. El padre les deshumaniza y no lo hace en el sentido de que, ante el niño

los desprecie, reacciones violentamente contra ellos, los maltrate dramáticamente, sino que les quita el estatuto de personas: "no son lo que nosotros entendemos por personas". Es común esta operación en la ciudadanía incluida y las personas que tienen poder: "vamos a hacer como si fuesen personas como nosotros, aunque todos sabemos que en la realidad no lo son". La criminalización, la infantilización, su reducción a necesitados de recursos, la individualización y culpabilización, la deslegitimación, el olvido, etc. tiende a presentarlos como "menos personas que".

Pero el niño se extraña no sólo de quiénes son todas esas personas sino sobre todo de no haberse extrañado desde un principio. La división que se pone tanta voluntad en que aparezca como normal, a él se le presenta como algo que viola lo que realmente sería normal: "Es curioso que nunca me haya preguntado qué hace esa gente ahí –pensó el niño– y es curioso que con todas las veces que los soldados van allí –había visto incluso a Padre pasar al otro lado en muchas ocasiones–, nunca hayan invitado a nadie del otro lado a venir a esta casa." (Boyne, 2006: p.102). El niño continúa su proceso laberíntico que le lleva poco a poco a descubrir a otro. El título del capítulo diez, habla de la aparición de "el otro" y la descripción de la aparición del otro es digna de que permanezca muchos años en nuestra memoria: "El punto que se convirtió en una manchita que se convirtió en un borrón que se convirtió en una figura que se convirtió en un niño" (Boyne, 2006: p.105) … "entonces, a medida que Bruno se acercaba más, vio que aquella cosa no era ni un punto ni una manchita ni un borrón ni una figura sino una persona, que aquella persona era un niño" (Boyne, 2006: p.106). El niño se llamaba Shmuel y hablando descubrieron que habían nacido el mismo día, el 15 de abril de 1934. "Somos como gemelos –dijo Bruno–. –Sí, un poco.", contestó Shmuel. (Boyne, 2006: p.110).

Sin intención de desvelar el desenlace diremos que la novela nos muestra una progresiva convergencia de Bruno y Shmuel –a Bruno le cortan el pelo por tener piojos– hasta que Bruno llega a cruzar bajo la alambrada al otro lado con Shmuel para conocer dónde vive y allí se pone un pijama a rayas para no ser descubierto.

John Boyne, con este cuento largo o novela corta, nos presenta un magnífico estudio sobre alteridad y exclusión social. Para la ciudad poderosa, las masas de los países empobrecidos apenas son más que un saco de puntos, una estadística agregada. Cuando nos dicen que millón y medio de niños mueren al año por diarrea, para nosotros es un paquete de puntos que nos llama la atención, lo metemos dentro de nuestro cerebro y seguimos caminando quizás apenados pero sin más. Sin embargo, si en vez de un millón y medio a tanta distancia fuera uno solo pero en nuestra casa nos sería difícil seguir viviendo, muy complicado de asumir por esta sociedad de cenicientas que tienen vedada la noche de la exclusión. Imaginemos que una de esas muertes por diarrea en un país lejano tuviera un significado para nosotros, que sintiésemos quién realmente es ese niño muerto, el dolor que desgarra a sus padres, el dejarse morir de sus abuelas, la estupefacción de sus hermanos, la desolación de su aldea. Si esa muerte se hiciese espacio psicológico y emocional en nosotros, quedaríamos alterados de un modo pro-

bablemente definitivo; nuestra vida tomaría una bifurcación. Imaginemos ahora que no es sólo ese niño muerto el que se hace un lugar sentimental en nosotros sino que nos hacemos idea singularmente de la muerte por diarrea de aquel millón y medio de niños cada año. Todos somos conscientes de que no seríamos capaces de asumir algo así, que supera lo humano. Si realmente somos capaces de seguir con nuestra vida es porque tenemos operaciones sociales y psicológicas que reducen el impacto de ese millón y medio de niños, que los reducen estadísticamente a puntos en un conjunto matemático. Con significado, puede, pero no con su significado real. La muerte de un solo niño, vivida de cerca, resulta difícilmente soportable; un millón y medio es imposible de concebir para nuestra pequeña conciencia de cenicientas *instalada,* como Bruno, *en nuestras casas nuevas* con la sola condición de *portarnos bien*.

El entrenamiento para vivir en sociedad –nuestra socialización- incluye un reductor del dolor social que nos hace capaces de transformar las historias personales en puntitos agregables. Pero uno solo de esos puntos, transformado realmente en persona, nos abre a una cascada de alteridades sin fin. Escribió Daniel Inerarity en *Ética de la hospitalidad:* "el reconocimiento de otro cualquiera constituye un paso hacia el reconocimiento de todos. (.) En el reconocimiento de uno está contenido el reconocimiento de cualquiera." (Innerarity, 2001: p.72). John Boyne gradúa magistralmente la aparición del otro, que está representado en aquel niño que viene de lejos por el camino y conforme se acerca va ganando rostro: el punto se convirtió en manchita, ésta en borrón, el borrón en figura, la figura en niño y el niño en Shmuel. También en nuestra sociedad hay puntitos que en su dolor o presencia en la calle o en la televisión, se convierten en manchitas. En manchas en nuestro traje, que no logramos limpiar. Como en la *Isla del Tesoro* de Stevenson, nuestra conciencia nos envía la nosotros mismos *la mota negra* a través de un signo exterior, un rostro del que no nos podemos olvidar, un hombre arrugado como una bola de papel en medio de la calle –envuelto en papel y cartón– que no logramos reducir a punto y enviarlo al sumatorio. Esa mota negra es una advertencia a nuestra conciencia cosificadora como la que hacía el niño protagonista de *El sexto sentido*: estás muerta y no lo sabes. Como suele decir Ulrich Beck a las instituciones burguesas: eres un zombie social y sólo lo puedes disimular.

Por mucho que intentamos limpiar el traje de nuestra conciencia con despreocupación, con ideologías que nos exoneran *–no tiene nada que ver contigo–*, con menosprecio o negándole una humanidad operativa (*realmente, realmente, no es igual que tú*), no logramos limpiar esa mancha. Esa aparición del otro resiste a nuestros reductores y limpiadores. El puntito se ha hecho mancha que nos impide seguir siendo las inmaculadas: ha habido un encuentro del que no puedes salir para atrás. Puedes ir contra él o puedes ir con él o intentar quedarte paralizado en tu lugar, pero no ir para atrás.

Esa mancha se convierte en borrón y parte de tu vida comienza a verse borrada; parte de lo escrito en tu vida –parte de tu discurso– ves que tiene tachaduras. Uno se resiste.

El borrón se convierte en figura, tiene contornos personales identificables, tiene un rostro que reconoces, tiene retales de historias y uno ya no siente que haya un alien que no puede borrar de su conciencia, un borrón en su propio discurso que ya no es un puzzle que encaja a la perfección sino que tiene piezas sueltas que no encuentra. Ya no es un alien sino que pasa a ser una persona, es un alguien. Y, finalmente, es Shmuel; un encuentro singular, único, incomparable, irrepetible, insustituíble. Cuando uno pierde un amigo no lo sustituye nunca sino que simplemente tiene otros amigos; cuando uno pierde una pareja, ésta nunca es sustituida por otra sino que la otra permanece siempre en nuestra memoria y, si ahí no le queremos dar sitio, se refugia en nuestros sueños, de donde no tenemos voluntad para hacerla salir. Shmuel ya no es un puntito agregado al sumatorio del campo de concentración; ya no es un caso de "los otros", otro; es Shmuel, del que no podemos dar cuenta totalmente a través de ninguna categoría, al que no podemos reducir a nada que no sea ese acontecimiento personal que llamamos Shmuel. Sólo Shmuel puede dar cuenta de Shmuel. Pero Boyne da un paso más en su relato.

2.2. La constitución del yo

El punto se hizo mancha; la mancha, tachón; el tachón, figura; la figura, persona y la persona, Shmuel. El niño se llamaba Shmuel y hablando descubrieron que habían nacido el mismo día, el 15 de abril de 1934. "Somos como gemelos –dijo Bruno–. –Sí, un poco.", contestó Shmuel. Cuando antes hemos leído este fragmento, hemos podido constatar que había un paso más en ese descubrimiento del otro. Shmuel no es para Bruno una especie de ningún género –como diría Lévinas en *Totalidad e infinito*–, no es un ejemplo de los judíos ni un caso de los que están al otro lado de la valla sino que –aunque asume todos esos rasgos en su acontecer– es Shmuel. Pero es más. John Boyle le lleva a una extraña identificación con Bruno: ambos nacieron el mismo día. Es un hecho demasiado casual para no ser causal.

Para poner de manifiesto nuestra unión con los otros, solemos hacer uso –y el lector ya ha podido leerlo en algún momento de este libro– de la imagen de los siameses. La exclusión social es como si intentásemos vivir ignorando que estamos unidos con un hermano por la cadera. Hay cosas que nos unen, un mundo que compartimos y del que somos corresponsables. Cuando él no puede participar es como si uno de los siameses decidiera todo por el otro, del que le separara una cortina para no verle. Esto me vino a la mente de nuevo cuando leí ese párrafo. Pero no queremos ir por ahí, sino que lo que realmente puede significar ese giro en la relación, es que finalmente Bruno no sólo se encontró con otro sino que se encontró con su verdadero yo.

Esto nos conduce a uno de los motores de este avión cuatrimotor que es este libro. Uno de los motores es que los excluidos son indispensables para la constitución del yo. Sin los pobres, el yo no puede constituirse y no pasa de ser un tachón que no

sabe de que habla, siempre intentando escribir la palabra correcta encima del tachón. ¿Recordamos cuando escribíamos algo mal e intentábamos escribirlo bien por encima de la misma palabra? Hasta que nos enseñaron a tachar e intentarlo de nuevo a continuación, estábamos todo el tiempo corrigiendo por encima del tachón hasta que tras muchos intentos se formaba una mancha ilegible, que iba llenándose de tinta hasta formar una bola. Es el camino inverso al de Shmuel: de ti mismo pasas a tachón, de tachón a mancha y de mancha a punto, la mota negra enviada por tu yo reprimido a lo que quieres que parezca tu yo: estás muerto pero todavía no lo sabes. Cualquiera que lea que el excluido es condición para la constitución del yo, le resuena a la obra de uno de los más importantes pensadores de la otra modernidad, Hermann Cohen. Este es un motor tan importante para generar un nuevo pensamiento en materia de exclusión social que vamos a dedicarle una amplia reflexión. Comencemos por dar algún dato de quién es y enlacémoslo con sus propuestas.

2.2.1. La revolución de Cohen

Hermann Cohen fue un pensador judío nacido en 1842 en Coswig (al sur de Berlín), fue profesor en Marburgo (al norte de la Selva Negra) y falleció en 1918 en Berlín. Cohen sufrió la exclusión en su propia vida por su condición judía. Unido por ideología y creencias religiosas a los pobres, acentuó las dimensiones de la justicia, la fraternidad y la misericordia haciendo una síntesis en una extraordinaria teoría muy inspiradora. Cohen, en su primera fase intelectual, se dedicó a investigar desde la perspectiva de la psicología, implicándose progresivamente en un pensamiento filosófico de mayor calado hasta llegar a plantear algunas tesis originales con potencia para revolucionar algunos de los cimientos de la modernidad. Su obra le dio a Cohen proyección internacional incrementando el prestigio de la Universidad de Marburgo. La obra de Cohen ve insuficiencias en la herencia kantiana que va a solucionar por una vía muy diferente al del imperio hegeliano u otras vías modernas muy populares. Pero los tiempos convulsos que vive Europa durante la vida de Cohen, se volvieron especialmente adversos para alguien que como él, vive visible y explícitamente su condición judía y su adscripción socialista. Tanto su intensa religiosidad como su avanzado pensamiento socialista se combinaron de un modo original que iluminaron cuestiones que pasaban inadvertidas y soluciones inspiradas por el diálogo y síntesis que en Cohen entablaron ambas tradiciones. Para Cohen, el ideal consiste en "colocar delante de cada actuación humana y delante de cada institución mundana lo que significa *humanidad*." (Mate, 2004b: p.VIII). Pero su vida pegará al final un ingrato giro fruto de la persecución antisemita y del fuerte antisocialismo del nazismo que asomaba en el prusianismo de la I Guerra Mundial. Como señala Reyes Mate, en la introducción a la primera traducción íntegra a español del principal libro de Cohen, el avance del antisemitismo fue desencantando

a Cohen respecto de la Universidad de Marburgo a la que había dado renombre mundial. Por eso cuando se jubila emigra a Berlín a trabajar en el Instituto de Ciencia del Judaísmo en donde quería servir a su pueblo. Es en ese momento cuando entra en contacto con él Franz Rosenzweig, quien captará la novedad de la voz de Cohen en Berlín y dejará constancia de ello en su magna obra *La estrella de la redención*.

¿Por qué Cohen es tan importante en la comprensión de la exclusión? La obra de Cohen se dirige hacia múltiples aspectos que tienen que ver con la exclusión y la justicia, pero hay uno que, a nuestro modo de ver, resulta crucial. Cohen cuestiona la concepción dominante acerca de cómo se constituye el yo, cómo se individua la persona. Dicha concepción todavía sigue siendo dominante hoy e incluso se ha acentuado su importancia.

Para esa comprensión dominante, la persona se constituye por un progresivo proceso de autonomía que culmina en la autofundación soberana del yo. A partir de ahí, el sujeto establece sus pactos y voluntades en relación a los diferentes núcleos de la vida. Esa es la base de la concepción liberal del individuo moderno y es una de las bases que sustentan nuestra idea de ciudadanía. Dicha autonomía se va logrando por un proceso de maduración que hace que el niño se vaya diferenciando cada vez más de sus padres hasta el punto en que empieza a distinguir que hay partes de su vida que son suyas y de nadie más y que él es su soberano. Así va estableciendo los límites de su cuerpo y de su acción hasta que llega el punto en que cierra el círculo y tiene conciencia de ser un individuo. La individuación es el proceso por el cual uno se constituye con conciencia de persona singular.

Los problemas de esta concepción soberanista del yo es que todo el proyecto de relación con los otros es resultado de las decisiones conscientes y planificadas que toma a partir de haberse constituido como yo. Es decir, hay un proceso solipsista de autofundación que es seguido de una segunda fase de apertura y solidaridad con los otros. De este modo, la solidaridad es siempre fruto de la voluntad. Esta perspectiva del sujeto ha servido para que tomemos conciencia de la singularidad de la persona y de su libertad personal, pero nos ha hecho incurrir en errores graves también.

Los primeros defectos fueron señalados por la sociología de entresiglos, especialmente por Durkheim. Durkheim atacó frontalmente ese monismo que consideraba al sujeto una única entidad decisora que, en su materialismo individualista, creía que el sujeto era un ser compacto dueño de sus decisiones y sin trascendencia alguna. También criticó la concepción individualista –principalmente en su libro *Solidaridad social* que finalmente tituló *La división social del trabajo*– con el siguiente argumento dualista. Según Durkheim, el monismo individualista es un engaño y hay cierta verdad en los sentimientos dualistas que sobre todo ha expresado la religión a lo largo de los siglos. Para Durkheim las religiones no decían mentiras, pero no encontraban el modo de explicar de manera más veraz la realidad, por lo que recurren a mitos. Pero las religiones expresan una verdad funcional: es decir, sus mitos no son ciertos pero expresan funcionalmente

una verdad que no encuentran otro modo de decir. ¿Y cuál es ese dualismo? Para Durkheim, el dualismo religioso que interpretaba que tenemos un alma que pertenece a la naturaleza divina –Durkheim trabaja sobre una concepción neoplatónica de la religión– en realidad está expresando una verdad: nuestra individuación es de carácter social. Es la sociedad en su conjunto –la *conciencia colectiva*– la que constituye en nosotros lo que denominamos propiamente humano: los valores, las creencias, nuestro carácter, la identidad, etc. Todo eso es socialmente moldeado. El hombre asume por adscripción y por elección entre un repertorio de materiales que es de todos y que combina –en un tiempo y lugar únicos, con unas circunstancias irrepetibles– produciendo la singularidad.

La idea de Cohen está en desacuerdo con Durkheim, pero Durkheim da valor a una idea postliberal de la constitución del sujeto: el individuo no se constituye a sí mismo a través de la autonomía sino que es resultado de la socialización. La socialización se identifica con la individuación, por tanto.

¿Qué tipo de individuación piensa Cohen? Cohen sostiene que uno no se individua a sí mismo sino que es la responsabilidad por el otro lo que procesa la individuación. Vamos a verlo aplicado a la infancia y después daremos más vuelo a esta idea.

2.2.2. El fin de la infancia

Como escribimos en el libro Encuesta de Infancia en España (Vidal y Mota, 2008), la infancia es un proceso de responsabilización progresivamente personalizada que termina tomando conciencia de la razón del tiempo. Miguel García-Baró, de nuevo en su obra *Del dolor, la verdad y el bien*, afirma: "La infancia (.) es primordialmente la revelación del tiempo, es decir, de la muerte." (Baró, 2007: p.71). El niño va adquiriendo poder sobre sí tanto cuanto es para los otros, va responsabilizándose de sí y el modo de relación no sólo con los otros sino en el infinito de lo otro, es el tiempo. Me interesa al máximo la idea central que Levinas presentó en *El Tiempo y el Otro*, donde presenta el tiempo como relación con el Otro: "La tesis principal que aparece en *El Tiempo y el Otro* consiste, en cambio, en pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia" (Lévinas, 1947: p.69).

El niño no capta el tiempo como categoría abstracta, porque no lo es: sólo el poder del discurso hará factible que, dejada la niñez, presentemos de esa fantasiosa manera al tiempo y, peligrosamente, la Historia. El tiempo no es tiempo en sí sino tiempo para otro: es la responsabilización por el otro lo que abre tiempos. La expresión que para Pedro Arrupe recogía la esencia de la misión humana, "ser hombre para los demás", penetra hasta el fondo en la propia condición que hace al hombre: cada uno se individúa tanto cuanto es para los demás. La persona es para sí tanto cuanto va siendo para los demás.

Está inscrito en la propia paternidad (paternidad-maternidad). Pero la paternidad no da todo lo que tiene sino que incluye lo infinito en su donación porque, como señala Levinas, el padre da lo que no puede dar, no sólo se autodona completamente sino que dona el mañana que no está en su mano y su mismo hijo conforme se individúa se hace donación de lo imposible: porta lo paterno más allá de donde el propio padre puede. La fecundidad es trascendencia: "subrayemos una estructura de la trascendencia que (.) se ha hecho patente a partir de la paternidad: lo posible que se ofrece al hijo, situado *más allá* de lo que el padre puede asumir, sigue siendo en cierto sentido *suyo* (.): merced al hijo, una posibilidad más allá de lo posible." (Lévinas, 1947). Ser para los demás es trascender, es incorporar lo infinito como relación en y con el mundo: ser para los demás es hacerse con el tiempo persona para los otros.

La infancia se termina por vaciamiento del sujeto para los demás: una autodonación que le constituye como persona. ¿Y cómo explicamos el egoísmo del niño? Es un primer modo de relación que lo lleva a él, que le une. El niño no es posesivo sino unitivo, quiere tenerlo todo consigo. ¿Y la crueldad infantil? ¿No hay en eso un punto de salvajismo incivilizado? ¿No es contrario a la autodonación? Precisamente, la crueldad infantil es la no comprensión de que se puede morir y matar, es la ausencia de tiempo. De hecho, el niño, tanto cuanto no ha culminado su interiorización del tiempo, muestra incluso crueldad consigo mismo: el niño que vive una situación de maltrato puede amar a sus padres, es cruel consigo mismo en sus juicios, en el modo de culpabilidad. No limita su amor, no se da cuenta de que él mismo puede morir. Decimos que los niños todo lo olvidan: nada se rompe del todo. No deciden romper del todo, todo es reversible. La misma típica crueldad con los animales pone de manifiesto que no relacionan ni entienden el tiempo, no viven con tiempo: aunque matan, ignoran la muerte.

La niñez acaba por culminación: por la responsabilización personal del otro, por la individuación que les hace incomparables: la autodonación resultado de la responsabilidad ante la muerte del otro –y de sí mismo, proceso de la autonomía entendida como responsabilidad de sí mismo, de su cuerpo: cuidado– y que se relaciona haciendo historia. La historia es el cuidado de los otros, es el tiempo para los demás: es la interioridad. La infancia culmina cuando el niño se hace cargo de los otros, abre la puerta para salir al encuentro y servicio de los otros. Ese "para los demás" constituye lo individual del sujeto y así madura en fruto: en donación. El fruto es donación. Madurar es donarse para Otro. Graham Greene dijo en una ocasión que *siempre hay un momento en la infancia en el que se abre una puerta y deja entrar al futuro*: la infancia termina cuando culmina su hospitalidad. El hombre lo es gracias a que la infancia es vivida hasta el fondo y desborda su "para los otros": el bien constituye la madurez y el mal es un para los demás desquiciado porque no es para ni es demás, es el sinsentido de la contradicción de no ser para los demás.

El silencio revela una Razón que se encarna en palabras que, recordando las palabras de San Pablo, como *vasijas quebradizas de barro* portan la posibilidad de la bondad.

La infancia no es un vaso que se llene sino es la constitución del sujeto como un vaso –quebradizo, pobre, necesitado de silencio– que está lleno de vaciarse para los demás. La infancia es la aventura del descubrimiento de la llamada al amor.

2.2.3. Ninguna mano puede agarrar su propia palma

La individuación es resultado de la responsabilización por los otros. No es que los otros te constituyan ni que lo haga la sociedad en su conjunto –como afirmaba Durkheim– sino que te individuas porque descubren que haces el bien –o el mal-, porque descubres que eres responsable de alguien- Incluso de ti mismo como otro alguien, un cuerpo del que eres responsable y que tienes que cuidar. Tu propia vida aparece como cuidado ante ti y por ello uno toma conciencia de su individualidad. La individuación no es una continua limitación que objetiva un yo como objeto separado del resto del mundo y de los otros. Tenía razón la búsqueda de Durkheim cuando sentía que había una acción de lo social que no quedaba explicada por el constructivismo individualista. Pero no era un dios social el que creaba el "alma" singular de las personas sino que es en la responsabilización por el otro como el sujeto va tomando conciencia de qué es.

Así pues, el hombre es un acontecimiento que sabe de sí y sabe de sí porque se responsabiliza de otros. Y no de otros en general ni de la sociedad en general, que no son un acontecimiento sino que pueden ser idea, sino de otros que son acontecimientos tan irrepetibles como él. El hombre es un acontecimiento sapiencial con otros y ese "con" no es una voluntad posterior a saberse un acontecimiento sino que es constitutivo de la posibilidad de saber y saber-se.

En consecuencia, el hombre se constituye en individuo conforme se responsabiliza de otros. Esos otros no le constituyen sino que la constitución es la consecuencia de la responsabilización del otro. La clave no es la autonomía sino la responsabilidad. Cuando hablamos de responsabilidad hablamos de la respuesta a una llamada del otro: la persona se constituye vocacionalmente, en respuesta a otros.

El individuo ya no es, de este modo, el precedente de todo y el otro ya no es el objeto directo del sujeto, sino que los otros participan en la vida del individuo y no participan de modo causal sino vocacional. Los otros no causan al individuo sino que es un movimiento personal. Pero no es un movimiento solipsista sino de respuesta o responsabilización por el otro. A la vez, el otro se responsabiliza también de uno y uno mismo, entonces, en un doble reflejo, se responsabiliza –responde– de cómo el otro se responsabiliza de él. Es decir, uno no sólo cuida a su padre sino que responde a cómo su padre le cuida a él y de este modo se forma una red de responsabilizaciones que forman la materia de lo social.

¿Qué ocurre cuando uno no se responsabiliza de los otros o hace el mal a los otros? Pues que no hay una constitución plena de la persona y seguimos siendo adolescentes

–adolece de sí– durante toda nuestra vida o se forma perversamente la persona no llegando a la plenitud de su desarrollo o configuramos sujetos que no solamente no son solidarios con otros sino que violan su propia dignidad. La propuesta de Cohen sería que el mal se manifiesta en una no plenitud de la persona: el mal impide que la persona se desarrolle plenamente, se individue totalmente y, por tanto, es deudor de apegos y ensimismamientos que le impiden ser auténticamente singular –igual que es incapaz de conocer la singularidad del otro–. Desde estas ideas de Cohen pienso que es erróneo deducir que el mal es ignorancia; no, el mal es una opción que impide la propia realización plena como persona.

Podríamos usar una imagen que nos ayuda a comprender a Cohen: ninguna mano puede agarrar su propia palma. La mano se conoce cuando estrecha la del otro. La mano conoce su palma cuando acaricia. No es que el otro diga a la mano qué es su propia palma sino que la mano conoce su palma al darse a otro. Del mismo modo, cada uno tiene noticia de sí por la respuesta al otro y por eso toma conciencia de que es en la realidad.

Esta teoría puede ser interesante, pero ¿qué tiene que ver esto con la exclusión? Habría una primera nota: el otro no es objeto directo del sujeto que decide ayudar o no, sino que la responsabilidad por el otro es el constituyente de la persona. Por tanto, la relación con la persona excluida no es el resultado gratuito de nuestra voluntad sino que nos constituye como personas. Pero hay algo más. Para eso tenemos que examinar una segunda idea de Cohen: su especial pensamiento sobre la pobreza.

2.3. Teoría coheniana de la pobreza

El pensamiento de Cohen se caracteriza por su compacta unidad como un sistema. Por lo tanto es difícil la tentación de explicar una parte sin dar cuenta del todo para que el lector vea el alcance de su pensamiento. Pero renunciamos a hacer una exposición plena de su teoría y animamos al lector a leer la obra culmen de Cohen (póstumamente publicada, en 1919), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Para Cohen esa unidad del pensamiento le lleva a integrar el judaísmo como fuente de verdades, con la filosofía académica, ofreciendo una obra en la que el lector no judío –y el no religioso– tiene que hacer un ejercicio de sana laicidad incluyente y dialogar en profundidad con el autor, discerniendo qué verdades está Cohen apuntando desde su narración. Así pues, leer Cohen es ejercitar el diálogo y sólo se logra siguiendo el mismo principio que defiende: sólo responsabilizándonos de la obra de Cohen, logramos enriquecernos de ella. Así pues, invitamos al lector no creyente a adoptar una visión al menos durkheimniana para apreciar qué está verificándose funcionalmente en el pensamiento de Cohen. A la persona religiosa, le resultará más próxima esa lógica pero también tendrá que ejercitar esa acogida dialogante –y crítica– con Cohen.

Encontramos en Cohen una doble vía para explicar la naturaleza de los pobres. La primera nos habla de lo inapropiado de su existencia y la segunda nos habla de su existencia como una vía de conocimiento de lo crucial de lo humano.

En primer lugar, Cohen cree que el monoteísmo constituyó un salto cualitativo en el descubrimiento de lo humano. Para Cohen, el monoteísmo "muestra a un Dios que ama a los seres humanos, mientras que el politeísmo muestra a un Dios que sólo ama a los héroes" (Cohen, 1919: p.111). Para el politeísmo, los hombres eran héroes: se constituían en personas según su valía o condición y estaban trágicamente manejados por fuerzas extrañas. El monoteísmo judío muestra que no hay un panteón de dioses que aman a los héroes y favorecen a sus súbditos sino que se establece el principio de que Dios ama a todos los hombres en tanto seres humanos y singularmente dando a cada uno un nombre propio que le muestra realmente quién es por encima de su nombre natural. El hombre natural descubre su nombre real por la revelación de un Dios que le ama.

La Biblia muestra una lógica en la historia por la cual la consanguineidad –la nacionalidad– no es el lazo último entre los hombres. Caín mata a Abel pese a ser hermanos. Ni siquiera el heroísmo de la bondad o la perdición de la maldad divide a los hombres ya que Dios advierte que el propio asesino Caín está protegido por él frente a los demás hombres. Dios trae un derecho que no es derecho nacional ni derecho moral sino que es un derecho basado en la compasión extrema por cada persona humana. Escuchemos el argumento anterior en las propias palabras de Cohen: "La comunidad de sangre es un vínculo poco fiable entre los seres humanos. Incluso la retribución que el ser humano pueda practicar es imperfecta e injusta de origen. Por esto la Biblia intercede por el asesino mismo: 'Quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces' (Gn 4, 15). La justicia humana sigue siendo una obra imperfecta, El que quiera justicia que recurra sólo a Dios." (Cohen, 1919: p.100).

El problema para Cohen reside en que se ve al otro como uno más de la especie, como un hombre igual a uno en el sentido de "otro más". El propio sujeto es visto como especie de un género, el humano. La idea de este filósofo es que no es la categoría de congénere (no es la idea de humanidad universal) la que justifica el derecho sino la constitución de una persona singular amada por Dios la que constituye un derecho. De este modo, la pluralidad de seres humanos –especies– de un género pasa de ser un problema –el de la igualdad entre ellos– a ser la solución y vía a un nuevo planteamiento: la dignidad inviolable de cada hombre –incluso Caín– en su singularidad. El hombre no es constituido desde su condición de congénere sino por sí mismo como amado por Dios. Cohen lo expresa así: el "error consiste en que el prójimo es presentado absolutamente como un congénere y no es pensado como un nuevo problema, como un nuevo concepto de ser humano." (Cohen, 1919: p.109). Podríamos entrar ya en una larga discusión sobre si este principio es consistente en toda la Biblia o si realmente es así en el judaísmo, pero no vamos a hacerlo. Me inte-

resa que este razonamiento de Cohen nos conduce a una mirada nueva de la pobreza que es universalizable y asumible desde diferentes marcos de sentido teístas o no. Me centraré en seguir linealmente su argumentación con el fin de descubrir con él –narrativamente– algo que consideramos verdad y, por tanto, afirmable desde cualquier otra tradición.

En Cohen, es el amor de Dios por el hombre el que le constituye como ser humano singular e inalienable y su dignidad no le es dada por ningún sistema de derecho nacional o confesional sino que procede del mismo hecho fundante de la Creación. De igual modo, es la compasión la que permite descubrir la verdadera naturaleza del ser humano. Mientras que la sociedad construía la relación con los otros desde las nacionalidades o desde concepciones universalistas de los congéneres, el judaísmo –tal como lo interpreta Cohen– propone que sea el amor el acceso al conocimiento de los derechos del otro, especialmente sobre ti. Por el amor, el otro pasa de especie a prójimo: "En la compasión, el ser humano comienza a amar al ser humano, a convertir al congénere en prójimo." (Cohen, 1919: p.113).

2.3.1. El arco de la alianza

La investigación bíblica de Cohen identifica un hecho que condujo a esta consideración universal del hombre: el Diluvio, universal en su pena y universal en su revelación. Recordemos que en el relato bíblico, el arca de Noé se abre bajo el arco iris y Dios hace una alianza con la familia de Noé –el último hombre- y todos sus descendientes –es decir, la humanidad entera– independientemente de su religión, de su nacionalidad o de su tiempo. Es una alianza universal y eterna, no una alianza con el pueblo judío ni con los mediterráneos sino con todo hombre en todo tiempo y lugar porque –según el relato– todos somos herederos de la alianza de nuestro común padre Noé. En consecuencia, "De acuerdo con los términos de esta alianza de Dios con Noé, cada ser humano es hermano de los otros." (Cohen, 1919: p.90). Los noéjidas somos todos los descendientes de Noé y esa alianza universal protege a los extranjeros y establece no un derecho natural sino la naturaleza inalienable del derecho: "El concepto de noéjida es el fundamento del derecho natural, y por cierto no sólo como expresión del derecho objetivo sino también como determinación del sujeto del derecho." (Cohen, 1919: p.94). Según este autor, todos vivimos para siempre bajo el arco de la alianza, el arco iris es la cúpula de la ciudad que forman todos y cada uno de los seres humanos sin excepción y bajo dicho arco los derechos de cada uno son absolutos respecto a su dignidad.

En este sistema de pensamiento hay una peculiar xenología (Inerarity habla de xenología como conocimiento de los extraños, en Inerarity, 2001: p.129) en la que el extranjero se muestra como el acceso necesario al conocimiento de lo mayor. Atenda-

mos detalladamente a este paso en el razonamiento de Cohen –desde las fuentes del judaísmo–, para lo que vamos a leer una cita algo más extensa de su obra: "Partiendo del forastero llegamos a descubrir que el monoteísmo comenzó con el amor al ser humano. La legislación migratoria nos ha mostrado el camino que conduce a las fuentes históricas del amor al prójimo. El prójimo fue lo primero que se descubrió en el forastero. Y la compasión se despertó en primerísimo lugar en presencia del forastero. Esta compasión es, por tanto, la forma primigenia del amor al ser humano. 'Amad al forastero' (Dt 10, 19). La primera razón de este mandato es la siguiente: 'Porque fuisteis forasteros en el país de Egipto'. Así es como el nuevo sentimiento requerido se hace vida a partir de la consciencia histórica. Como no es bueno que el recuerdo aterrador de la esclavitud en Egipto sea el que venga a la memoria, así tampoco está permitido investigar las cualidades morales del forastero, menos aún sus cualidades religiosas. Sólo el prójimo es lo que debe descubrirse en él. Así, la compasión hace su entrada inmediata y directamente como amor." (Cohen, 1919: p.112).

Hay, por tanto, una alianza entre todos los seres humanos y entre cada persona con otro; una alianza previa a cualquier otra división que se estime sea de orden nacional (racial, en caso de considerarla una categoría procedente), religiosa (o de tradiciones o ideologías), moral o de cualquier otro tipo. Realmente, Miguel García-Baró ha señalado en diversas ocasiones que la categoría social más antigua, relevante y constante en la Biblia es la diferencia entre pobres y ricos. De hecho, Jesús no habla de naciones –al contrario, viola los tabúes de naciones y tradiciones y, para escándalo de muchos, no se mete siquiera en discusiones sobre el imperio– pero sí es extremadamente sensible a esa categoría de pobres y ricos, que es referencia permanente en toda su vida pública.

Si dejamos un momento a un lado la reflexión de Cohen, vemos que este enfoque de alianza tiene una enorme potencia, tal como se discutió en el libro de Adela Cortina, *Alianza o contrato*. Si partimos de una concepción individualista liberal del hombre, todo lo social tiene una naturaleza contractual: todo es resultado de cruces de elecciones de los sujetos y la sociedad en su conjunto es la institución fruto del gran contrato social. En cambio, en la percepción coheniana, hay una alianza previa que está arraigada en la propia naturaleza de cada ser humano –y acerca de la cual él toma especial conciencia a través de la revelación de Dios en el judaísmo–. Es una alianza que vincula a todos a reconocer por la compasión la dignidad inviolable del otro y la responsabilidad por el otro que le permite constituirse como sí-mismo (la conciencia sólo se posibilita al ser conciencia-para-el-otro) y le obliga a reconocerle como hermano por encima de naciones, confesiones, familiariedad (consanguineidad) o juicios.

La aplicación a nuestro tema: cada uno de nosotros tenemos una alianza con cada persona excluida, previa a cualquier otra consideración de nación, ciudadanía, familia o mérito moral. ¿Qué es lo que rompe esa alianza? ¿Nuestro trabajo social tiene que ir destinado a firmar un nuevo contrato social o a recomponer esa alianza? La ciudadanía

es un marco necesario que requiere una reconstitución de la alianza que la posibilita y trasciende a modelos de mayor comunión social.

Cohen sostiene que todo ese reconocimiento del derecho universal de cada ser humano –lo universal de ese derecho es la universalización de la dignidad inviolable de cada ser humano y su fraternidad con todos los hombres– no parte de un principio general que se aplica a los seres humanos sino que parte del forastero, parte de la *vivencia* del forastero. El narrador recuerda en la Biblia al pueblo de Israel: "fuísteis forasteros". Ni la compasión es tampoco una ley universal, un mandato abstracto que ahora hay que aplicar sino que la compasión *se despierta en la presencia del extranjero*, hay una constitución no solamente del sujeto en el otro sino de la propia ética. No parte de un principio de justicia universal sino que el principio de justicia parte del propio sujeto. Así pues, la justicia con el sujeto no es relativa al principio sino que el reconocimiento del derecho del sujeto es el principio sobre el que se deduce la justicia para todos.

La razón –investigada desde la narración judía– nos insta a descubrir al prójimo en el extranjero. Cohen escribe en el párrafo anterior: "Sólo el prójimo es lo que debe descubrirse en él [forastero]". Hasta que descubrimos al prójimo en él, nada sustancial ha sido dicho del otro; si no nos comportamos con el otro como prójimo, estamos violando su condición sustantiva. Es más: si no conocemos lo que de extranjeros hay en nosotros, no podemos conocer auténticamente lo humano. Este es un principio crucial para nuestra idea de exclusión ya que sostenemos que sin los excluidos no hay plena constitución del sujeto.

La Biblia, según Cohen indica en el fragmento, nos insta a no investigar las cualidades morales del otro, a que nuestra consideración y comportamiento con él parta de la investigación de su mérito. Condena la meritocracia moral y exhorta a que el amor al prójimo bajo cualquier apariencia de nación, familia, religión o mérito social. Es más, para la tradición judeocristiana, la compasión por el prójimo extranjero es como el hombre aprende realmente a amar al ser humano. ¿Por qué? Para eso necesitamos otra cita de Cohen: es necesario que el ser humano primero aprenda a amar al forastero, si es que ha de entender *al Dios que* ama al forastero (la frase exacta de Cohen es: "Es necesario que el ser humano primero aprenda a amar al forastero, si es que ha de entender que Dios ama al forastero.", en Cohen, 1919: p.112). Es decir, si no amamos al pobre –y el extranjero era en la antigüedad judía y helénica la categoría inferior de pobre–, no podemos comprender cómo ama Dios y, por tanto, no podemos conocer lo más hondamente humano.

En resumen, existe una alianza entre los seres humanos que les responsabiliza del derecho de cada ser humano a ser hermano de cada uno de los otros y mantener una dignidad inviolable. Para Cohen en la historia esto aparece por primera vez en la tradición judía y nos encontramos una raíz que sostiene una concepción del ser humano cuyos derechos no están sostenidos en una abstracción general de lo humano sino que están centrados en cada persona singular y cada otro con nombre propio. Su crítica a

Kant es evidente y nos la encontramos reelaborada en la obra de Miguel García-Baró: sin restar valor al logro ético y filosófico de Kant, García-Baró sostiene el enorme paso que supone pasar del género humano a cada persona singular como fuente de la ética y el derecho. Efectivamente, nos adherimos a la idea de que no hay un derecho de género ni derecho de naturaleza sino el hecho de la existencia y dignidad de cada ser humano como fuente inalienable de cualquier derecho.

Todas estas ideas en torno a la responsabilidad por el otro como proceso de individuación y de la alianza primigenia de todos los hombres, cobra una importancia mayor ante la exclusión social y a través de esa situación alcanza un significado cualitativamente distinto. Para Cohen, "El problema se agudiza ante la pobreza, pues la pobreza es por doquier la condición humana general, mientras que el forastero sólo es un caso especial. Pero la agudización conduce al esclarecimiento." (Cohen, 1919: p.112).

Para Cohen, la pobreza –que es la categoría más genérica y profunda que incluye la extranjería– es la violación del principio de proximidad; es la mayor violación de la alianza y la mayor amenaza contra el ser humano. Es más: sin amar al pobre no se puede comprender el amor de Dios. La violación del pobre hace imposible la religión, imposibilita la religación. Es decir, que, comprendiéndolo desde las creencias de Cohen, lo realmente mayor se juega y posibilita en lo considerado menor. Desde esta idea, tenemos que sacar una conclusión importante para nosotros, que vamos a llevar algo más allá de Cohen.

2.3.2. Alicia tras el espejo

Según el interaccionismo simbólico de Mead o Cooley, el individuo está en una negociación permanente de su *self*, a través de múltiples mensajes que lanza a los otros y que le son devueltos en forma de aceptación, extrañeza o negación. El sujeto descubre su propio yo viéndose reflejado en las reacciones de los otros. Sostendría el interaccionismo una tesis que suscribimos: la fuente sobre el yo no es uno mismo. Pero el interaccionismo sigue el principio liberal de la soberanía del yo y, así, en realidad el interaccionismo tiene de *inter* menos de lo que presume. La figura de los demás como espejos que reflejan mensajes simbólicos sobre quién eres y quién deberías ser –con los que negocia el sujeto su identidad ajustándola–, nos abre a los demás, pero realmente no se abre a la alteridad radical del otro sino que uno acaba viéndose reflejado en el otro. En realidad el interaccionismo supera el solipsismo pero no nos saca del ensimismamiento: uno entiende a los demás como espejos en los que mirarme y ajustar mi propio yo. No hay alteración radical sino negociación con las propias imágenes tal como se ven en la piel de los otros. *El otro* en el interaccionismo simbólico es espejo. Si tuviese que buscar una figura ilustrativa, remitiría a un personaje del cómic estadounidense, *Silver Surfer* o –en su adaptación española– *Estela Plateada* (en Latinoamérica se extendió la denominación *Surfista de Plata*), un personaje creado en

1966 por Jack Kirby y Stan Lee dentro de la saga de los famosos Cuatro Fantásticos. Bueno, lo que nos interesa de Silver Surfer es esa piel de plata que tiene y en la que uno se ve reflejado. Así entiende principalmente al otro el interaccionismo simbólico en cuanto a su papel en la constitución del yo: un alguien que refleja lo que tú eres. El ensimismamiento toma apariencia de apertura al otro pero en realidad sólo busca en el otro confirmaciones o interdicciones al yo; se busca a sí mismo reflejado en el otro –figuradamente, en la piel del otro– para continuar su proceso de mejora o plausibilidad social.

Si llevamos algo más allá el proyecto del interaccionismo simbólico, diríamos que para poder conocernos tenemos que hacer un largo itinerario de encuentros con todas las personas que interactúan directa o indirectamente con nosotros: todas las relaciones que Cooley llama primarias (los próximos emocional y personalmente) y secundarias (aquellos con los que tenemos trato directo pero a través principalmente de nuestros papeles sociales). Y también con nuestras relaciones terciarias: aquellos con los que no tenemos contacto directo (comunicación personal oral o visual) pero sin embargo mantenemos una relación prescriptiva. Para poder conocernos necesitamos estar atentos a la interacción con todos ellos. Especialmente con aquellos a los que no les reconocemos derecho a decirnos nada porque están excluidos: hay relaciones secundarias y terciarias –y a veces primarias como, por ejemplo, en el voluntariado– que sostenemos con excluidos, en los que no vemos reflejado nuestro rostro ya que posiblemente la piel del otro actuaría como un espejo de feria y no nos gustaría lo que viéramos.

Hay una idea en este arco argumental que me gustaría asumir: para poder constituirnos no basta cualquier otro. Hay unos "otros" en unas posiciones *cruciales* respecto a los cuales nuestra responsabilización por ellos nos constituye *crucialmente*.

Según el interaccionismo simbólico el self se constituye reflejada y elípticamente. ¿Qué significa elípticamente? El sujeto hace un recorrido con todos aquellos con los que establece relaciones buscando su reflejo para poder saber quién es. Pero también debería dejarse reflejar por todos aquellos que forman la alianza humana porque tienen cosas que decir sobre él que nadie en su entorno inmediato ni siquiera está en condiciones de saber. Nuestra elipsis cotidiana se reduce a los circuitos *homoclasistas* (de similar clase social) que determinan nuestras posiciones y costumbres. ¿Cómo varía nuestra mentalidad cuando nos atrevemos a relacionarnos sin esa prohibición de clase o al menos alterándola hacia donde no se sabe bien? Somos sujetos escindidos que aspiran en el fondo a ser sujetos "enteros"; el yo profundo (el "yo" creativo de G.H. Mead) siente el malestar frente al *socioyo* (el "mí" o yo social de Mead: la persona construida por los papeles sociales con que participa en diferentes ámbitos y escalas sociales) por el anhelo de querer alcanzar unidad y no vivir dividido entre los diversos señores que nos exigen determinados papeles sociales.

A veces nuestros padres en el itinerario de maduración nos han procurado entornos plurales o nuestros mismos padres proceden de distantes orígenes sociales, pero en la

mayoría de los casos es el propio individuo el que tendría que romper el círculo, tiene que salirse de esa circunvalación cultural en que ha sido educado y puesto en marcha. El medio para poder relacionarse de forma entera no es "natural" ni lo fue nunca, no viene de la comunidad normalizada sino que viene de un acto voluntario de asociarse a otros, de exponerse a otros. Es resultado de una decisión de unir la propia historia a otro, de salir al paso de otro o de aceptar mirar a la cara al que sale al paso. El motivo de la asociación puede ser un servicio, un acompañamiento, un bien que donas, etc. pero lo que hay, sobre todo, es una relación forzada. A ese respecto, el voluntariado es una rueca que cose tejidos rotos, tiene el buen oficio de tejer relaciones deshilachadas por la estructura social.

La relación con la persona en exclusión es un proceso en el que se te dice quién eres. Jean Vanier decía "el pobre nos dice la verdad" y creemos que es certero. Buscando extensiones a las ideas de Mead sobre la construcción de la identidad, sostendríamos que el reconocimiento de la propia realidad pasa por una elipsis en la que el otro completa la propia percepción. Si atendemos a ese yo escindido del que hablábamos, está dividido por su participación en órdenes de distintos ámbitos y escalas. Efectivamente, los papeles están formados en distintos ámbitos por donde discurre *horizontalmente* la vida cotidiana como estadios: la familia, la oficina, la calle, el bar, etc. Pero también está conformado por su participación vertical en distintas escalas: lo privado, lo organizativo, lo local, lo regional, estatal, continental o mundial actúan a la vez sobre el mismo sujeto requiriéndole comportamientos lineales o contradictorios dependiendo del estado de cada agencia. El sujeto ignora todas las agencias que satisfacen sus expectativas sobre él. La "mano invisible" de la Ilustración escocesa no requiere muchas veces de la libertad para poder operar sino del secreto. El caso del consumo es paradigmático: uno ignora todos los agentes que han incorporado sus expectativas en la relación de consumo que uno activa. El consumo no es una captura sino es un vínculo igual que la exclusión, no es una condición sino una relación. El consumidor es modelado a través de su acto de compra asumiendo un papel que ignora al final de un largo y complicado proceso. Esos papeles lejanos o ignorados forman tan parte del "mí" (Mead), del yo social (socioyo) como los cercanos. Papeles como el de occidental o consumidor enriquecido no suelen presentarse expresivos a la conciencia. Incluso el papel que nos toca como miembros de un país socio de la OTAN es inusualmente asumido como parte del discurso acerca de lo que uno es. Y sin embargo, estructuralmente, es un dato de primera magnitud para definir la vida de cualquiera. Al menos es *societalmente* tan central ser padre como ser occidental; quizás no es relevante para la vida cotidiana del individuo pero su alcance puede que sea mayor.

Estas consideraciones sirven para indicar que la eficacia del otro en esa elipsis para autoconocerse depende de la elección acerca de qué otro nos va a reflejar. Cuanto más socialmente diferente sea el otro más información axial aporta para conocer al otro; cuanto más se halle en un lugar crucial, más crucialmente dirá sobre nosotros. Cuanto

más alcance lleve la alteración, cuanto más distancia recorra la elipsis, más relevante es cualitativamente la información. Para saber lo que hemos hecho en Perú a través de nuestra participación en las multinacionales, bien por accionistas o por nuestra responsabilidad pública en las acciones de oro que el gobierno tiene en multinacionales, hay que traer la voz de la víctima. Al conocerte, la víctima te revela uno de los papeles que has estado ejerciendo, posiblemente inconscientemente, y completa la realidad de lo que eres. Como bien podría decir Jean Vanier, *el pobre tiene una extrema verdad sobre quién eres tú*. Antes el mundo giraba en torno a uno mismo, se era la norma por la que medir al mundo: ahora, uno mismo ha quedado relativizado: se es relativo a una historia, a una gente, es puesto en su sitio y uno se redefine no de arriba abajo sino de abajo a arriba.

Esa elipsis es interesante, porque nos habla de dónde está en realidad nuestra identidad. Los otros no son Silver Surfer, no son un espejo ante nosotros sino que debemos romper ese reflejo de nosotros mismos que vemos cuando nos acercamos al otro. A veces cuesta dejar de verse a uno mismo cuando se está con el otro. Como Alicia, hay que pasar a través del espejo y entrar mediante la responsabilización en la alteridad radical y misteriosa que es cada otro.

En conclusión, la constitución del yo no sigue el mismo itinerario ni alcanza el mismo desarrollo independientemente de quiénes sean los otros de quienes uno se responsabiliza. Los otros no son uniformes ni es indiferente responsabilizarse de cualquier otro. Hay otros de los que uno tiene que responsabilizarse vinculantemente a riesgo de que el yo no se constituya o lo haga perversamente. Uno no se constituye responsabilizándose de cualquiera sino de aquellos que son competencia suya o a quienes ya le ata una historia de desrresponsabilización y, entre éstos, los excluidos son prioritarios. Para continuar el argumento, es el momento de dar el último paso en este camino con Cohen.

2.3.3. La exclusión es el sufrimiento universal del género humano

La pobreza, el paradigma de sufrimiento de lo humano. En el sistema de pensamiento de Cohen, éste estima que "La pobreza es la principal representante de la desgracia humana." (Cohen, 1919: p.103). Para él, "la pobreza, no la muerte, es la que constituye el auténtico enigma de la vida humana. El auténtico, porque su solución exige veracidad y porque sólo es comprensible desde la veracidad, mientras que la muerte es un enigma que sólo la mística puede resolver." (Cohen, 1919: p.103). Según este filósofo judío, "El sufrimiento no es algo individual sino la grave crisis del género humano." (Cohen, 1919: p.106) y el excluido no es sólo su máximo rostro sino que es también el comienzo de su solución ya que "La figura del pobre, en cuanto es el hombre que sufre, no hace sino inundar de luz y claridad el horizonte social." (Cohen, 1919: p.206). Y es

la fuente lumínica de un nuevo siglo de las luces si los sujetos abordan el expectante desafío de constituirse en responsabilidad de estas personas sufrientes de la pobreza: "He aquí el gran sentido del sufrimiento social: que la conciencia cultural completa se pone en estado de compasión." (Cohen, 1919: p.104).

Pero Cohen no solamente está apuntando a la característica reflexiva que hemos comentado al comienzo de este tratado sino que va más lejos y asume el primer principio de su sistema: el pobre revela al prójimo y no sólo al otro sino a ti mismo porque te constituyen en respuesta a él. Si no respondemos a los excluidos, nuestro yo queda sesgado, incompleto, truncado. Y no solamente al prójimo y al yo, sino que es quien revela lo mayor imaginable, el propio amor de Dios: "Este es el nuevo descubrimiento que rinde el auténtico monoteísmo: el pobre es tu propia carne. (.) Es él quien te revela al prójimo. Y el prójimo, en cuanto pobre, es quien primero revela a los seres humanos el amor de Dios en su justa luz y los lleva a su verdadera comprensión." (Cohen, 1919: p.114). Los pobres son los precursores del Mesías.

Adelantemos ahora otro fragmento de Cohen y lo comentamos a continuación. "La pobreza es el sufrimiento universal del género humano. La compasión tiene que salir al encuentro del sufrimiento si es que el ser humano debe por fin nacer también en un yo. Frente al hecho social del sufrimiento humano debe inflamarse el sentimiento humano original de la compasión; de lo contrario, cabría dudar absolutamente del sentimiento de humanidad." (Cohen, 1919: p.110).

"Si es que el ser humano debe por fin nacer también en un yo" sería la idea central que hemos querido desarrollar en este largo apartado en el que nos ha acompañado Hermann Cohen. El hombre constituye su individualidad tanto cuanto se responsabiliza de los demás y, en un mundo en el que todo se posiciona a raíz de la exclusión, hay un sufrimiento que reclama la responsabilidad de cada uno. Si el hombre incurre en prácticas exclusoras está avanzando en la dirección contraria de la maduración y se enroca ensimismado en una adolescencia de la que no logra salir y que le somete internamente a violencias y figuras incompletas de lo que debe ser un hombre. De nuevo, buscamos el encuentro con Primo Levi en *Si esto es un hombre:* él nos plantea si es un hombre aquel que está sometido a tal exclusión como la de los campos de concentración y nosotros llevamos la pregunta al otro lado de la valla al interrogarnos si es un hombre aquel que está participando en la exclusión de ese campo de concentración.

Pero además, el hombre se constituye en un mundo en el que participa en un conjunto de acciones mucho más amplio del que suponemos cada uno que nos implica. Los papeles sociales en que estamos integrados nos llevan, sin conciencia de ello –deificados, por tanto– a estar tomando parte en intercambios y acciones en múltiples lugares del planeta y en situaciones tan desconocidas para nosotros que se hace difícil la persuasión de que tienes algo que ver allí. Por ejemplo, la mayoría de los ciudadanos de los países que atacaron Irak no se sentían en guerra con Irak sino que era algo que sus gobiernos hacían en Irak. Sin embargo, como votantes y ciudadanos de esos países, es-

taban implicados en esa guerra y su actividad o abstención les posicionaba en relación a dicho conflicto. El abanico de responsabilidades –intencionadas o no– que reclaman a cada persona se extiende por el planeta incluso antes de que nazcamos. Es como si nuestro cuerpo físico tuviese un cuerpo social mucho más amplio que da carne al conjunto de papeles sociales que desempeñamos por el mundo y en lugares invisibles para nuestra conciencia. Nuestro cuerpo social incluye cada porción de responsabilidad en los lugares donde participamos de forma consciente o no.

Recordemos la prueba de contraste en la que nos hacen beber una papilla de bario que producirá un tránsito esofágico gracias al cual el bario permitirá ver de forma muy detallada el aparato digestivo con un color llamativo mediante una radiografía. Imaginemos que fuese posible una prueba de contraste social gracias a la cual se fueran tintando de color –por ejemplo, rojo– todas nuestras relaciones primarias, secundarias y terciarias. Imaginemos que estamos en nuestra casa y que nos la suministran un día ordinario a las ocho de la mañana. Si existiera esa papilla ficticia, al ingerirla nuestra piel se colorearía de rojo y comenzarían a salir una red de conductos que en primer lugar nos conectarían con los que están en nuestra casa, que también se colorearían. Luego, con los propios científicos que nos han suministrado esa *papilla de bario social*. A continuación, saldrían los conductos –arborescentemente, como si fuese nuestro sistema circulatorio o las ramas y raíces de un árbol descomunal– buscando aquellos con los que tenemos relaciones. Así, si los científicos estuviesen siguiendo la prueba de contraste con una avanzada tecnología por satélite, podrían estar viendo en el ordenador que han instalado en nuestra casa cómo la red de vínculos se va extendiendo. Cerca nuestra es muy intensa y como un coral rojo conecta el cuerpo del sujeto del experimento con gran parte de sus vecinos, con una asociación de su barrio en donde participa con frecuencia y, por tanto, los conductos le llevan allí donde están esas personas en ese instante. También le conecta con su parroquia y desde allí una enorme red amplía una nueva rama llena de conexiones más gruesas o finas con cientos de personas. Luego, otro conducto se comienza a colorear y va viéndose cómo va avanzando hacia la universidad en que trabaja y allí se extiende a cientos de personas. Ha escrito varios libros que han leído miles de personas y por eso hay una red que lleva a todas esas personas por el país y parte del extranjero. Pero, además, es que mucha gente ha leído varios documentos suyos en Internet que ha publicado en inglés, lo cual multiplica los vínculos de responsabilidades. De pronto, se activan los vínculos que el sujeto tiene activados en razón de su consumo y entonces –como si fuese una bomba de racimo– su cuerpo se amplía exponencialmente cubriendo con su *sistema relacionatorio* regiones del planeta a donde nunca ha soñado siquiera viajar. Cada hombre tiene un sistema respiratorio y un sistema circulatorio dentro de su cuerpo físico, consistentes en un árbol de tubos por los que circula aire, sangre, etc. Y también tiene un sistema *relacionatorio* que, imaginariamente, es una enorme red de acciones que le hacen ser como un cuerpo con enormes corales

saliendo de él hacia todas las personas con las que trata o que de alguna forma se ven afectadas por sus decisiones u omisiones. Así, el sistema relacionatorio de cada hombre le dota de un cuerpo social. El hombre al que se ha sometido a la prueba de contraste mediante ese bario social que ha ingerido, le va a quedar la sensación de que cuando se mueve, de alguna forma, todo el planeta se mueve con él –tal como ha puesto de manifiesto la conciencia ecologista en los últimos treinta años–.

No sería difícil suponer que este hombre del experimento de bario social se quedara con la sensación de que no conoce gran parte de su vida. Como cuando en una película alguien descubre que tiene un hijo o un hermano gemelo sin saberlo y ve que hay una parte de su vida que ha permanecido oculta a él. ¿Cómo he podido vivir tantos años sin saber lo que soy en realidad?, se preguntaría sorprendido. ¿Cómo es posible que me constituya plenamente como sujeto sin conocer ese conjunto de responsabilidades que tengo distribuidas por todo el mundo pero, especialmente, allí donde mi posición determina un mayor o menor sufrimiento de la gente?

Constituirse como adulto significa que uno asume las responsabilidades familiares, amicales, laborales, sociales, políticas, culturales, religiosas y todas aquellas en las que su acción u omisión influye de algún modo. Eso requiere una larga elipsis; un largo viaje de encuentros, de conocimiento de qué estamos haciendo y podemos y debemos hacer en los distintos sitios y situaciones en las que tenemos implicación.

Como Bruno en *El niño con el pijama de rayas* de John Boyne, *tenemos un gemelo* –Shmuel- que desconocemos. Hay un *campo de concentración* posiblemente en nuestra ciudad en el que están nuestros hermanos, pero no somos conscientes de que tengamos tanto que ver con ellos. Las más graves situaciones que reclaman nuestro compromiso proceden de la exclusión social y en ellas el sujeto no solamente se posiciona moralmente sino que comienza a conocer quién es. Recordemos de nuevo aquella expresión de Jean Vanier (Vanier, 1975, 1988 y 1999): *el pobre tiene una verdad sobre ti que puedes y debes conocer.*

Es como si tuvieses que encontrar al que tiene parte de ese mapa social de tu cuerpo, de esa prueba de contraste con bario social que te han hecho y en virtud de la cual se señala con distintas intensidades de color dónde tus responsabilidades son cruciales. Responsabilizarse del excluido es un acto de com-pasión por el sufrimiento del otro, pero el resultado es que comienzas a conocer quién eres de verdad, qué es lo que mueve tu vida en el mundo y te constituye en el mundo. Ser adolescente no significa primariamente que te falte algo sino que te falta alguien; alguien que llama tu respuesta, tu responsabilización.

La concepción de la justicia es especialmente inspiradora en la obra de Cohen. Resalta la centralidad de la justicia en todo su sistema y no podía ser menos ya que la justicia es el principal signo del Mesías. Pero además de una visión religiosa, Cohen reconoce que la justicia es el fundamento último de la comunidad política, aunque lo hace desde una idea de justicia que no es solamente aplicación jurista sino que

justicia y amor son nociones intercambiables. Para él, "la justicia es el amor veraz." (Cohen, 1919: p.334). una justicia neutralista, ciega a las singularidades, irrestricta es contraria al concepto de ser humano en que tanto valor ha puesto. La compasión, el respeto, la piedad, el amor, la solidaridad… son virtudes de la justicia, de modo que "incluso el cadáver del ajusticiado merece respeto." (Cohen, 1991: p.333). Atendamos a lo que van a ser las penúltimas palabras de nuestro autor en este apartado: "Cierto que la palabra piedad entra en escena como homonimia de la palabra hebrea para la justicia. Pero precisamente este cambio de significado demuestra la fuerza fundamental de la justicia. No se diluye en la beneficencia, sino que mediante esta virtud social se universaliza hasta convertirse en la piedad por excelencia." (Cohen, 1919: p.332).

Finalmente, llama poderosamente la atención en la gravedad de la cuestión que trata Hermann Cohen, el papel de la alegría y la fiesta. Dentro de esa lógica de *los gozos y las sombras* de la que hablábamos anteriormente, el autor señala que recobrar la alianza vital con los pobres significa reconstruir las alegráis compartidas y sostiene que el culmen de la alegría en la tradición bíblica siempre procede de la liberación del pobre. La alegría es una pista por la que reconstuir la alianza con los excluidos. Atendamos a sus palabras: "Esta alegría (.) se define por el hecho de que es una alegría compartida con el inmigrante y el pobre. Pero conviene distinguir la alegría festiva de la compasión con el pobre. La alegría debe aliarte con el pobre. Debes alegrarte con el pobre. Y también el pobre debe alegrarse contigo. De este modo, la alegría debe elevarnos por encima de todo estado de necesidad social, ciertamente no con el propósito de ignorarlo, sino de superarlo, al menos durante la fiesta. La festividad perdería su sentido y su valor si no fuera capaz, al menos por algunos días, de implantar la alegría en el corazón que festeja y celebra." (Cohen, 1919: p.353).

En resumen, hemos estudiado que la alteridad con el excluido es un medio imprescindible para la constitución de los sujetos como personas –para su individuación–. Jean Vanier diría que es crucial para que el hombre llegue a ser plenamente humano (Vanier, 1994). Pero las divisiones quiebran la alianza fraternal con todos los hombres y el principal atentado con la alianza primordial de los seres humanos es el de la pobreza –exclusión social–, que es la mayor fuente de sufrimiento de la humanidad. La exclusión se multiplica producida por las divisiones de carácter nacional, familiar, ideológico, religioso, económico o meritocrático. La propia persona no es tenida en cuenta bajo sistemas que sobre todo piensan lo humano en términos abstractos de género y que violan el hecho de que cada ser humano es único e inalienable y no puede ser visto como un caso o especie del género. Por encima de los lazos de nacionalidad o consanguineidad existe una alianza que resiste a su destrucción y llama a la respuesta de cada uno de nosotros. Sin responder, vagaremos por el malestar y el descontento sin llegar a constituirnos como seres en su plenitud humanos.

3. Del *nosismo* a la responsabilidad

3.1. Un puente de alteridad

La exclusión no es solamente un proceso producido por el impacto de un factor único –al modo de accidente o comprensible como un hecho exterior causal singularizable, un único factor que produce el mal– sino que para que la exclusión se produzca, es necesario que además de esas causas exista una compleja desrresponsabilización de todo el entorno de la víctima; que nadie haga lo suficiente para evitarlo; que la sociedad en su conjunto no garantice las mediaciones que lo prevengan. Además, hay un hecho que da a la exclusión su profundidad como concepto: la exclusión no es un impacto sólo en las condiciones de vida sino en la condición humana de cada cual. Impacta en la identidad, en la concepción de la vida: la exclusión no es un factor sociológico sino que es un acontecimiento moral que afecta y atenta contra todo lo humano que hay en cada uno. Uno no solamente pierde su empleo sino que toda su arquitectura como humano se ve afectada por ese contratiempo. Por eso lo opuesto a la exclusión, aquello que puede solucionarla, no es la riqueza sino la responsabilidad múltiple: la responsabilidad de la sociedad con los sujetos y sus comunidades que lleva a que la víctima se vea aupada; la responsabilidad de personas concretas que toman decisiones que indirectamente no te dañan sino benefician; responsabilidad de vecinos y prójimos concretos respecto a tu inclusión para convivir con ellos, responsabilidad de uno para consigo mismo y los suyos; etc. La prevención y la solución a la exclusión es la responsabilidad múltiple. Y esa responsabilización es la que permite que de una vez nos constituyamos como sujetos cada uno y es lo que constituye que la civilización pueda denominarse como tal. La pieza clave de todo ese proceso de exclusión y responsabilización es la alteridad: cómo nos relacionamos con el otro, qué supone el otro como acontecimiento en mi vida. La exclusión es la violación de la alteridad y la inclusión es la responsabilidad total por el otro como prójimo. Queremos dar un paso más en este camino en cuya primera parte nos ha acompañado Hermann Cohen. Ahora nos haremos acompañar especialmente de Emmanuel Lévinas, con una especial atención a su obra, la cual quisiéramos ver más presente en las teorías, encrucijadas y debates de política social.

3.1.1. El Palacio de la Despreocupación

El Príncipe Feliz le confió a la golondrina: "Cuando yo vivía y tenía un corazón humano –respondió la estatua–, no sabía lo que era el llanto, pues habitaba en el *Palacio de Sans-Souci*, que es el *Palacio de la Despreocupación*, donde al dolor no se le permite entrar. De día jugaba con mis compañeros en el jardín y por la tarde dirigía la danza en el gran salón. Rodeando el jardín había un muro muy alto, pero nunca me cuidé

de inquirir qué había más allá, tan hermoso era todo en torno mío." (Wilde, 1888: p.404). La exclusión social es un ensimismamiento que viola la alteridad produciendo un enorme sufrimiento en todos los que participan en esa situación, manifestado en formas muy diversas entre las cuales están más actos de violencia que multiplican el dolor. Por eso para nosotros es clave examinar las raíces de la exclusión como un fenómeno de antialteridad, de negación o violación de la alteridad.

El Príncipe Feliz no solamente ignora qué hay detrás de sus murallas sino que se beneficia de todo lo que sus ministros –incluso sin su saber o su consentimiento– hacen para defender el palacio, multiplicar sus dominios y defender su seguridad. Puede que incluso piense el Príncipe que eso no se hace por su bien –aunque le beneficie– sino que se domina, aliena y explota a la gente por su propio bien. Como dijo el presidente de los Estados Unidos Andrew Jackson cuando era Secretario de Estado, mientras se violaban más de cuatrocientos acuerdos firmados con los indios y se tomaban todas sus tierras, "Debemos promover sus intereses pese a sus inclinaciones". La toma de tierras –que es también toma de cuerpos y toma de conciencias (con frecuencia por el espacio mediático)– sigue sucediendo hoy, como pasa en el corazón de Botswana.

3.1.2. Los Bushmen

Hace un tiempo vi un documental del productor y director James Smith, titulado *La última danza de los hombres del bosque* (BBC, 2003). Auspiciado por la organización Survival, trataba sobre los llamados *Hombres de los bosques*, los *Bushmen*, en Botswana, una minoría étnica en un país de mayoría bantú. Survival y otras organizaciones denunciaban en el documental cómo los Bushmen fueron coercionados por el gobierno para su traslado a unos *campos de residencia*. La amenaza si no lo hacían era cortarles los servicios gubernamentales como el agua potable y la atención sanitaria con la excusa de que el gobierno no podía atender zonas tan dispersas e iba a concentrar todos sus servicios en un único lugar, un nuevo asentamiento residencial creado para los Bushmen. Es una población nómada, de economía recolectora, a la que las autoridades no dan otra solución que no sea su sedentarización. La sedentarización obligatoria es la condición para que puedan disponer de servicios sanitarios, sociales o educativos. La excusa del gobierno para justificar dicha concentración en el nuevo campo es el alto coste que supone el traslado de agua potable a los asentamientos rurales. El gobierno argumenta que no suprime los servicios sino que los proporciona en un lugar concentrado para todos, lo que en la práctica supone que los Bushmen tienen que trasladarse demasiados kilómetros para cada gestión. Por ejemplo, no les suprime las pensiones pero para cobrarlas les obliga a asistir al nuevo centro residencial, lo cual significa un desplazamiento mensual inviable. De ese modo se hace inviable el uso de los servicios a menos que la población se realoje en el nuevo emplazamiento.

Tras diversas conversaciones, el gobierno decidió darles seis meses de plazo para que tomaran una decisión. Solamente unos pocos permanecieron en el Kalahari central, poco más de veinte personas en toda la reserva.

Sin embargo, pese a las justificaciones gubernamentales, Survival y diversas organizaciones locales creen que el traslado no tiene que ver con la organización de los servicios públicos sino que tiene que ver con los diamantes que hay en el subsuelo del territorio de los Bushmen. No tiene que ver con la protección de la fauna, ni es un problema de financiación de los servicios (de hecho, es más caro el traslado de población que el traslado de agua) ni con la prestación de servicios. Otras fuentes civiles dicen que el gobierno no busca intereses económicos espúreos sino que realmente se trata de una reforma social aunque realizada con métodos alienantes.

Cuando el gobierno niega que ésa sea la razón fundamental del realojamiento, lo que sí admite es que la explotación minera de los diamantes supone uno de los motores principales del desarrollo del país y el gobierno tiene la voluntad de que los Bushmen se beneficien también del producto nacional de los diamantes que, en unos pocos años, ha logrado elevar la educación en el país. Los Bushmen pueden beneficiarse de la nueva riqueza diamantina del país, pero tienen que hacerlo sedentarizándose y concentrándose en un nuevo asentamiento.

Las opiniones de los Bushmen fueron diversas. Parte de los hombres de los bosques están satisfechos con su nuevo modo de vida; otra parte, están alcoholizados y han visto destrozada su identidad personal y la cultura comunitaria. El principal activista local, declara en el documental: *Vinimos aquí con los ojos cerrados, cuando ni siquiera sabíamos lo que era el dinero. En el fondo nos desprecian por ser hombres del bosque*. Pocos quieren volver al Kalahari nómada. Todos han visto perder su cultura tradicional y el sentido de comunidad y casi todos ya han sido individualizados y formateados en un nuevo modelo social.

Pese a la inferioridad de poder económico y político de los Bushmen y a sus problemas de auto-organización frente a la voluntad gubernamental que les chantajeaba para realojarles, gracias al soporte de diversas organizaciones sociales, se logró llevar este caso a los tribunales del país. Finalmente, el tribunal aceptó que existía base legal para interponer un recurso al gobierno por el traslado de los hombres del bosque. Dicho resultado dio fuerzas a las comunidades de Bushmen y un conjunto numeroso de grupos retornaron a su modo de vida tradicional, obligando a una nueva negociación sobre las formas que podían hacer compatibles la prestación de servicios públicos y el modo de vida tradicional que caracterizaba a la comunidad.

Este caso de los *Hombres del bosque* captó mi atención y me hizo hacer una primera reflexión: no es que a muchos les pase *como* a ellos sino que les está ocurriendo el mismo fenómeno que actúa simultáneamente a ellos y a otros. No es que sienta empatía por ellos sino que comparto junto con ellos –aunque separados miles de kilómetros y por costumbres muy diversas– el mismo impacto del mismo hecho. Mi relación con ellos no es analógica sino comunal: no es de similitud sino de comunidad.

Esta historia sintetizaba muchas otras historias de realojo de concentraciones o dispersiones; de descapitalización social y simbólica de comunidades con un fin de civilizar sospechosamente compatible con el enriquecimiento por especulación inmobiliaria, con una explotación de los trabajadores que –pese a dichos servicios– siguen siendo altamente rentables para la industria o compatibles con la creación de zonas de seguridad en la ciudad por la expulsión o destrucción de las comunidades sentenciadas como peligrosas.

3.1.3. Los *xenóforos*

Sin duda pienso en el pueblo gitano, pero pronto todos pensaremos en las distintas comunidades nacionales que durante los últimos años se están formando en nuestro país. Pero más allá de los colores étnicos o nacionales, las grandes diferencias culturales las encontramos en la diferencia entre integrado (o beneficiario) y excluido (o víctima). En realidad, los negros, hispanos o asiáticos, son pobres pintados con el color de la exclusión. La exclusión, cuando incide con el factor étnico, usa colores para identificar más a sus víctimas. Un concejal de la ciudad de Madrid que era sólo notable en estulticia, hizo gala de su incultura en una declaración pública en la que confundió la palabra *xenófobo* con la palabra *semáforo* y dijo ante los micrófonos: *Yo no soy* xenóforo.

Me siento inclinado a no pensar que desconociera la palabra xenofobia sino que fue un *lapsus* que hizo emerger cómo vivía él mismo la xenofobia. La xenofobia pinta de colores étnicos las pieles y vestidos de los sujetos a excluir. Establece un *semáforo* social que deja pasar si vas en verde (blanco, que es el color del "todos juntos"), pone alertas si muestras impurezas y te pone el *xenóforo* en rojo si eres de otro color. El rojo del xenóforo pinta de exclusión –de rojo, peligroso, alterador, desorden– los colores étnicos del que no es igual a mí, es decir del que no quiere confirmar y reforzar mi mismidad. La xenofobia funciona muchas veces como un *xenóforo*, con la simpleza y dualismo de los meros colores sociales.

Sin embargo, bien sabemos que la exclusión no es asunto de colores, que no es choque de culturas, sino que es más profunda y se ve mejor cuando hacemos abstracción de los colores para contemplar que es la explotación del hombre por el hombre, la exclusión del hombre por el mero hombre lo que está en juego. La tesis de Samuel Phillips Huntington sobre el *Choque de civilizaciones,* no se reduce a las relaciones entre Occidente y Oriente sino que es una tesis con un alcance más radical: habla del choque de todas las culturas alternativas a la modernidad occidental; habla de la función exclusora de la modernidad como una estructura tácticamente necesaria. El mayor (y único relevante) choque de civilizaciones es el que da la sociedad dominante contra los excluidos. Esa exclusión hace uso de factores como los étnicos o nacionales, pero la exclusión no es la conjunción plural de esos y otros factores. La exclusión no es multi-

factorial sino que es un proceso unitario de desrresponsabilización del otro, difractado en un poliedro de características como género, etnia, edad, nacionalidad, nivel educativo, etc. Como podría afirmar el jesuita Adolfo Nicolás, las naciones relevantes no son el dónde naciste sino a dónde te dejan pertenecer; no de dónde vienes sino cómo puedes estar.

Recuperemos el hilo argumental: los Bushmen no representan a la exclusión de culturas minoritarias sino que es el mismo fenómeno de la exclusión de toda identidad o alternativa cultural que pueda impedir un mayor dominio, alienación y explotación de la gente.

Este caso nos interesa especialmente porque visibiliza claramente cómo el instrumento utilizado para reforzar la exclusión son los servicios sociales; cómo los servicios sociales pueden ser un instrumento dominador al servicio claro de la explotación de los territorios de los Bushmen a favor de la industria de diamantes; cómo el principal objetivo no es desalojar a los Bushmen sino minar su cultura y resistencia. La exclusión de los Bushmen busca *minar* sus identidades para lograr sus *minas* de diamantes. Lograrán sus *minas minando* sus identidades.

Nos interesa esta historia porque pone de manifiesto cómo el señuelo de la mejora de los servicios es una trampa para lograr una mayor dependencia y alienación de los usuarios, beneficiarios o como les queramos o podamos llamar. Es una buena ilustración de cómo las plusvalías nacionales se redistribuyen pero con la condición de que las comunidades y sujetos se formateen a los modelos sanitarios, pedagógicos, administrativos, etc. del Estado de bienestar y a los modelos produccionales. Cambian un modelo produccional agrario autosostenido por una posición proletaria dependiente. La falta de imaginación y voluntad para que se encuentren y convivan los modos de proceder de ambas partes muestra no sólo incomprensión sino que es un instrumento para la dominación. Se aprovecha para que el señuelo de la ayuda sirva a la dominación. Se empeñan en una sola vía de desarrollo porque existe un control único de redistribución de plusvalías nacionales. Y ese modo de proceder está mechado de contenidos culturales que inyectan en los beneficiarios pautas que legitiman los intereses de quienes controlan aquella redistribución. Aplicado a nuestras latitudes me preguntaría, ¿qué estilos de vida se ven impedidos por las metodologías oficiales de intervención social?

El movimiento local exige que se respete la unidad con el territorio, el desarrollo desde la propia cultura y lugares. Pero en el fondo de todo el problema del realojamiento –que es desplazamiento y corrosión de la cultura para lograr una mayor explotación de ellos o de lo que pierden– nos conduce a un desencuentro primordial. La exclusión social se presenta en este caso como una brutal falta de respeto, como ignorancia de lo que realmente es el otro, como una ausencia de acercamiento al otro. No hay reconocimiento de quién es el otro, de sus potencialidades, de lo que puede enseñar. La exclusión aparece como una brutal máquina que incluso bajo la cobertura de los servicios sociales desocupa al otro, pero en la matriz toda la máquina es la multiplicación compleja de una unidad básica: la alteridad violada que no mira al rostro real del Bushmen.

3.1.4. *Debajo del Puente* de Ademuz

Cualquier fenómeno de exclusión social es al final la violación de la alteridad con un hombre singular, de alguien por otro alguien –ambos con nombres propios–. Por mucho que conduzcamos grandes máquinas sociales –incluso civilizaciones– el choque difumina, difracta u oculta pero no anula que sea un choque de un yo y un tú.

La exclusión puentea la alteridad, deforma la alteridad en posesión del otro. Establece un puente que impide que el sujeto se encuentre con el otro al que está excluyendo. Cuántas veces hemos visto representada la pobreza por personas que viven debajo de un puente. Los puentes, que han sido emblema de la civilización de los territorios uniendo lugares y gentes, han puenteado a muchos que han sido víctimas de ese modo de desarrollo. Es un dicho popular que al ser pobre *te vas a vivir debajo de un puente*.

Con frecuencia presentamos como un hecho positivo el tender puentes y, sin duda, lo es. El problema es cuando ese tender puentes se hace sobre las ruinas de los pueblos que viven debajo o cuando por tender un puente dejas a poblaciones incomunicadas debajo. *Irte a vivir debajo de un puente* es un popular icono en nuestro imaginario. Hace un par de años lo vi encarnado de un modo espectacular en Valencia, cuando bajo un puente del río Turia, el Puente de Ademuz, se formó una gran comunidad de personas que sin hogar creó un asentamiento solidario. Se convirtió en una comunidad de acogida de gente que caminaba perdida por la ciudad, se celebraban encuentros artísticos multiculturales y destacaba por la seguridad que rodeaba la zona. Sobre el campamento pasa una de las vías de expansión moderna de la gran Valencia. Miles de ciudadanos circulaban diariamente por encima de ellos y cientos de ciudadanos paseaban por el cauce del Turia. La conocida como casa-puente del Turia llegó a concentrar más de trescientos habitantes y fue desmontado por la policía municipal el 16 de junio de 2007.

Acompañado por mi amigo jesuita Josep Buades, sentí la enorme fuerza de lo que significa vivir debajo de la ciudad, dormir, comer y habitar bajo el ciclópeo paso de la ciudad, vivir bajo el desarrollo de la metrópolis. Recuerda aquella pieza que Pedro Guerra (1997) publicó en su disco *Tan cerca de mí*: la canción *Debajo del puente.* En ella, Pedro Guerra cantaba:

"Debajo del puente, en el río,
hay un mundo de gente,
abajo, en el río, en el puente. (.)
Y arriba del puente
las cosas pendientes,
la gente que pasa,
que mira y no siente.
(.) quién sabe del mundo
debajo del río."

No fue escrita para aquel asentamiento del Puente de Ademuz de Valencia pero sin duda muchos habremos pensado que se ajusta a la perfección a aquella experiencia. Una experiencia que nos enseñó lecciones no sólo de sufrimiento social sino de solidaridad; no sólo de violencia contra los inmigrantres y personas españolas sin hogar sino de paz, convivencia, intercambio, aprendizaje y celebración. Hay quienes no solamente cruzan el puente sino que se unen a los que lo cruzan por debajo. Atendamos narrativamente a esa experiencia. Ya sabemos que es el método por el que hemos optado: reconstruir los hechos para que la narración del acontecimiento nos llegue con toda la carga de realidad suficiente para hacernos pensar. Queremos facilitar al lector la experiencia alrededor de los hechos para que nos acompañe mejor.

El puente de Ademuz es uno de los muchos que cruzan el río Turia en la ciudad de Valencia, cuyo cauce fue convertido en un enorme y espléndido jardín público para disfrute de los ciudadanos. Es un puente grande, con intenso tráfico, bajo el cual tradicionalmente se habían refugiado algunas personas sin hogar. En el invierno de 2001, el Mercantil Valenciano se hacía eco de la existencia de un grupo formado por decenas de inmigrantes varones de los países del Este que compartían el asentamiento con las personas españolas sin hogar que allí residían.

El puente tiene entre cinco y diez metros de altura y está sostenido por gruesas columnas de hormigón. Por el medio del cauce, un caudal vivo del río llena de humedad todo. Entre ellas se fueron tendiendo las personas formando al modo de habitaciones separadas algunas por plásticos. Sobre colchonetas y colchones se ven las mantas y algunos sacos de dormir en los que la gente pernocta. Es un gran albergue al aire libre. Algunos guardan la ropa y sus enseres dentro de los típicos carros metálicos de compra que hay en los supermercados. Llama la atención que pese a la intensa miseria, hay organización; una visible racionalidad del espacio y una convivencia pacífica. Es seguro estar a su alrededor. Bajo el puente pasan numerosos paseantes que no pueden evitar extrañarse y deportistas corriendo. Nadie les interrumpe. Unos cuantos grupos de subsaharianos pasean también a lo largo del cauce o están sentados en los jardines de las inmediaciones conversando. Si te acercas al asentamiento ves a varios grupos ocupados en sus quehaceres de comida o limpieza. Las fotografías tomadas en el lugar nos presentan un espacio oscuro, muy húmedo, parcialmente resguardado de la vista de los curiosos y hacinado por el gran número de gente.

Durante 2002 y 2003, el número de asentados fue creciendo. Su número variaba ya que un número importante eran trabajadores varones temporeros que ponían allí su residencia durante algunas jornadas. No obstante, el número iba creciendo conforme iba siendo más conocido y seguro.

La organización del asentamiento dio un salto cualitativo en 2004, construyéndose una cierta infraestructura colectiva. Se instalaron varias tiendas, más separaciones entre zonas, semichabolas de materiales blandos, varias mesas, muchas sillas o bloques de hormigón formando corros, tendederos y zonas habilitadas para despensa y cocina.

El asentamiento se había convertido en un campamento urbano. Incluso algún medio recoge que alguna de las instalaciones se arrendaba por un modesto alquiler. Los articulistas que en 2007 explican esta realidad en El Mercantil Valenciano recogen que entre algunos inmigrantes se habla sarcásticamente del asentamiento como "El hostal del río" (B.B. y G., 2007). La rutina diaria de la mayoría es levantarse antes de que amanezca para dirigirse a la plaza Sanchos Guarner, a donde acuden empleadores para el campo.

Es en 2004 cuando las organizaciones ciudadanas toman conciencia de la relevancia del fenómeno y, con ellos, la prensa, que le dedica titulares contrastando esa realidad del puente de Ademuz con las visibles reformas y los grandes acontecimientos internacionales celebrados en Valencia: sucesivas inauguraciones de la Ciudad de las Artes y las Ciencias, Visita del Papa, Copa de América, etc. En 2001, al comienzo de todo el proceso, la Administración autonómica había anunciado el compromiso de dotar a la ciudad de centros de acogida, en colaboración con el resto de administraciones y la colaboración de ONG. El campamento bajo el puente ponía de manifiesto la carencia de dichos centros de acogida y, de hecho, las ONG, ponen en dichos centros sus principales demandas, además de la necesidad de tratar dignamente a las personas bajo el puente. Un conjunto de las más importantes ONG valencianas organizadas en torno a la *Mesa d'Entitats de Solidaritat amb els Immigrants* denunciaron la situación ante la sociedad valenciana y las Administraciones.

A comienzos de 2005, el lugar ya superaba sobradamente el centenar de personas. El Foro Alternativo de la Inmigración realizó un recuento en julio de 2005 y contabilizaron 234 personas, aunque la portavoz del foro, Boughalebn Mimí denunciaba que en realidad había muchos más pero que es una población flotante difícil de registrar. Las intervenciones de las autoridades fueron en distintas direcciones. Se sucedieron diversas operaciones de limpieza con brigadas municipales enviadas a baldear el asentamiento con mangueras. La policía municipal también multó a diversas personas por ensuciar la vía pública. También se planeó su envío a una instalación –una carpa– en Torrent –que es donde había un punto de reunión a donde muchos iban a buscar trabajo–, que causó una polémica pública que acabó impidiendo dicha operación. También hubo diversas ofertas de acogimiento en albergues, pero los horarios de los albergues no son compatibles con el tipo de empleo de varios de los grupos que tienen que salir muy temprano y retornar muy tarde del trabajo.

En enero de 2006, los testigos denunciaban que el asentamiento ya sobrepasaba las trescientas personas. Cáritas-Valencia respondió a las necesidades más urgentes del asentamiento creando un centro llamado Casa Belén en el que se ofrecía alimentación y aseo, pero con clara conciencia de la perentoriedad de dicho recurso y de su insuficiencia para atender a la creciente población. El responsable de dicho dispositivo declaró a Canal Solidario (Berrios, 2006) que la situación se había desbordado. Las distintas entidades comenzaron una intervención que no solamente cubría las necesidades sino el asesoramiento, la mediación cultural y cierta intervención comunitaria.

Diversos grupos de voluntarios y profesionales acudían permanentemente al lugar para estar y conversar con la gente prestándoles apoyo y solidaridad con su presencia. El Foro Alternativo de Inmigración –entidad que incluye a CC.OO., Fundación Adsis, Cáritas, Centro Arrupe, Intermón Oxfam, Psicólogos sin Fronteras, o Valencia Acoge– priorizó la sensibilización pública, la negociación con las Admistraciones y la gestión de procesos de regularización, aunque apenas un quinto de ellos tiene noticias de que lo hubieran logrado en ese periodo. Dicha regularización es la que facilita el acceso a vivienda, trabajo, servicios, etc. dando fin a su precaria situación. Pero también es cierto que había personas que con permisos y trabajo pernoctaban allí, en condiciones de personas sin hogar.

El conjunto de inmigrantes estaba ya formado mayoritariamente por africanos subsaharianos, principalmente sin permiso de estancia en España. Bianca Szecowka publicó en Panorama Actual (2007) un artículo en el que entrevistaba a dos de los acampados del puente de Ademuz. Eran dos chicos de Malí. El primero se llamaba Suleyman, había llegado a España hacía cuatro meses y llevaba allí todo el tiempo. Sin permiso de estancia en España, sin trabajo, con algo de dinero que le envía su hermano desde Barcelona y con apenas dominio del español, que intenta aprender con un papel que tiene tomado en su mano durante la entrevista. Conversa con sus compatriotas en el dialecto bambara y con otros intercambia algunas palabras en francés. Declara a la periodista haber abandonado Malí porque aspiraba a una vida mejor y un trabajo. Cruzó Argelia y Marruecos y desde allí se embarcó a Canarias. Su compañero se llama Mamadou y, como el anterior entrevistado, no sabe a quién tiene que ir para pedir ayuda y orientación para trabajar. Los dos creen que la mayoría de las personas del campamento carecen de trabajo y aunque hay algunos que están desanimados y no se mueven del lugar, la mayoría sale cada día muy temprano para buscar un empleo de algún tipo. Los dos son conscientes de que no pueden prolongar mucho más esta situación. Mamadou, a diferencia de Suleyman, sí disfruta de permiso de estancia en España aunque confiesa que no es fácil encontrar trabajo. Las condiciones de vida son malas en el lugar ya que pasan frío y Suleyman reconoce: "estamos sufriendo". Llama la atención la calidad de las fotografías de Eva Máñez (2006), centradas en las personas más que en el lugar. Nos presenta a personas de miradas cansadas, en buenas condiciones físicas, a la ribera del cauce del río rodeados de abundantes mantas y durmiendo totalmente vestidos, hechos a los hábitos de las personas sin hogar.

A comienzos de 2007 distintas fuentes señalaban que el número había descendido y se había creado otro asentamiento alternativo, oscilando entre cincuenta y cientocincuenta los habitantes. La mayoría eran jóvenes subsaharianos, principalmente procedentes de Senegal a la vez que había menguado el grupo originario de Malí. También se podían encontrar grupos magrebíes o de países del Este. A la habitual presencia de organizaciones sociales y voluntarios, se sumaron distintas iniciativas de carácter religioso y artístico. Varios conciertos formales, un video musical y distintos encuentros

culturales y musicales fueron celebrados en ese entorno por diferentes colectivos. Se pueden ver algunos de esos videos y otros a la casa-puente del Túria en YouTube (por ejemplo, Castillo, 2007 o Creaciones Malatesta, 2007). Hubo también celebraciones religiosas como la organizada en la semana santa de 2007. Más de quinientas personas participaron en un via crucis organizado por la Delegación de Pastoral de Inmigrantes, que comenzó en el puente de Ademuz como gesto de apoyo y denuncia de las condiciones que sufren en el asentamiento (PortalCofrade, 2007).

Cláudia Zanatta recogió en una comunicación para el Foro Social Mundial algunas de las sensaciones y reflexiones que nos podíamos hacer cualquiera de los que visitamos el lugar: "Cuando miramos lo que está abajo del puente de Ademuz, es como si mirásemos otra ciudad, en otro plano, en un plano inferior, subterráneo. Sobre el puente, coches y peatones siguen el ritmo normal del tránsito; debajo del puente, las personas están sentadas, cocinando, durmiendo, charlando. Sobre el puente recibimos toda la luz del sol de Valencia, bajo el puente todo es un poco sombrío, indefinido, no se ve con claridad. Ademuz, además de conectar la margen derecha y la izquierda es puente que divide un arriba de un abajo. Tanto es un puente comunicante, cuanto es puente de frontera, situado en un lugar donde ya no corre el agua, pero donde hay otro tipo de corriente, tan intranquila como la del río que pasaba por ella antiguamente. El río que por allí circula con los inmigrantes es otro y sigue inquietando la ciudad, que otra vez va a intentar desviar su curso, ahora humano. Quien está sentado debajo del puente de Ademuz no consigue ver la ciudad de arriba. Quien está caminando encima del puente de Ademuz no consigue ver la ciudad de abajo. Es necesario cierto distanciamiento si queremos ver las dos ciudades al mismo tiempo. Buscamos un punto en el cual se encuentren divididas las dos ciudades. No solamente divididas por un puente, sino por un idioma, por documentos de identificación, por la situación económica, cultural y racial. Un puente tiene que ser cruzado y es necesario que lo atravesemos por el medio, verticalmente, para que ocurra un encuentro, muchas veces, conflictivo. Ese encuentro es la única posibilidad de que el agua que está abajo del puente tenga un lecho por donde fluir." (Zanatta, 2007).

A los problemas existentes por las condiciones de vida, se sumaron agresiones contra algunos de los inmigrantes por parte de grupos ultraderechistas. El más grave fue el protagonizado por tres jóvenes en marzo de 2007. El domingo 11 de marzo de 2007 (Martínez y Huguet, 2007) un joven de veintisiete años, –de nombre Tomás S.R.– se vistió su cazadora con el escudo de Alemania, tomó un subfusil propiedad de su padre y fue con dos amigos a las dos de la tarde al asentamiento del puente de Ademuz. Hijo de una conocida familia valenciana –su padre fue jefe de seguridad de una importante empresa de seguridad valenciana–, el joven argumentó posteriormente que alguno de los habitantes del puente le había robado el móvil y fue a forzar a que se lo devolvieran. Presuntamente disparó contra la gente aunque nadie resultó herido ya que pocas personas estaban a esas horas. No obstante, dichos disparon fueron puestos en duda ya

que pese a un minucioso rastreo de la zona por la policía nacional no se logró encontrar ningún casquillo. Así que puede que se redujera a amenazas con arma de fuego. Sin embargo, varios inmigrantes testificaron ante la policía que el inculpado realizó cuatro disparos. Los portavoces policiales propusieron la hipótesis de que el joven utilizara balas de fogueo.

En medio del pánico por los disparos o las amenazas de disparo, varios jóvenes inmigrantes se avalanzaron contra él, quien, aunque forcejeó e intercambió puñetazos, fue despojado del subfusil e inmovilizado.

Los dos amigos escaparon al ver que acudían patrullas de la policía local y nacional, alarmadas porque hubiera habido un ataque de un grupo ultraderechista, como ya había sucedido anteriormente. Detuvieron al joven y observando que había sufrido un traumatismo craneal por la pelea, fue trasladado al Hospital La Fe de Valencia, donde permaneció custodiado por la policía. La juez de instrucción número 13 de Valencia decretó la libertad provisional con cargos por un delito de amenazas con arma de fuego.

Dos días después del ataque, hubo una intervención de la Policía Nacional en el asentamiento. Según un inmigrante marroquí, a las siete de la mañana "llegaron cuatro furgonetas de la Policía Nacional. Nos pusieron a todos en dos filas y nos pidieron la documentación. A un compañero se lo llevaron a empujones" (N.C., 2007). De siete a nueve y media de la mañana se estuvo solicitando los permisos a todos los extranjeros del asentamiento y finalmente treinta de ellos fueron trasladados a dependencias policiales, dieciocho de los cuales resultarían finalmente destinados a la deportación. Según E. Villarejo, de ABC, la ONG Amigos de Baobab enmarcó este operativo en la semana de fiestas de Fallas, ya que, a su juicio, las autoridades «no quieren que los turistas vean a los inmigrantes durmiendo en el cauce del Turia, como ya hicieron cuando vino el Papa».

Acercándose al verano, el perfil de los pobladores había variado. P. Huguet del diario Las Provincias daba como titular que los rumanos y búlgaros superaban a los subsaharianos en la casa-puente del Túria. En un artículo publicado dos días antes del desalojo final, Huguet (2007) recogía que las organizaciones sociales temían que las autoridades ejecutaran un desalojo de todo el asentamiento a lo largo del verano. El artículo daba cuenta de la amplia llegada de ciudadanos del Este europeo. Según José María Toribio, de Psicólogos Sin Fronteras, "Rumanos, búlgaros y también algunos polacos superan en número a los senegaleses y malíes. Antes, la proporción solía ser del 70% de subsaharianos y el 30% de europeos, pero ahora es al revés". El contingente subsahariano se había reducido por su desplazamiento a La Mancha y el norte de Cataluña para buscar empleo agrario.

La presencia mayoritaria de europeos orientales había modificado el aspecto del asentamiento al acumular muchos más enseres en el lugar, dándole el aspecto de un asentamiento con mayor cuerpo de población, menos casual y más estructurado. También se notaba la presencia de un grupo de mujeres que vino en ese contingente del

Este comenzando a residir y reformar el poblamiento. Las ONG notaban también cambios más profundos causados por el nuevo perfil del asentamiento. Mientras que los subsaharianos estaban en el lugar como una opción desesperada y querían salir de allí, los nuevos inmigrantes del Este se han instalado en el cauce como una opción estratégica. A diferencia de los subsaharianos, no aceptan la ayuda social tan fácilmente y muestran mayor independencia de los procesos comunitarios. Además cuentan con mayores oportunidades de empleabilidad y permisos que sus compañeros africanos, lo cual les da un mayor control sobre su entorno. Además, Huguet se hace eco de la situación progresivamente precaria del grupo subsahariano que todavía permanece en el asentamiento tras un largo tiempo de estancia: "Recientemente, desde la Casa de la Caridad subrayaron lo que ya advertían los integrantes de las agrupaciones de ONG: cada vez hay más casos de trastorno mental ante una precariedad social que se va convirtiendo en crónica." (Huguet, 2007).

El 16 de junio de 2007, a primera hora de la mañana, se presentó una veintena de técnicos de los servicios sociales municipales, acompañados de decenas de policías locales y un notario. Los servicios municipales de policía y limpieza desalojaron a sesenta y seis personas del asentamiento mientras trabajadores sociales del ayuntamiento informaban a esas personas sin hogar que si abandonaban el lugar podían alojarse de modo indefinido en distintos centros. La mayoría de los asentados continuaron en el lugar hasta que el Ayuntamiento les garantizara otro emplazamiento. Las primeras informaciones fueron contradictorias. Un joven argelino fue a uno de los centros y se le informó que sólo podría estar dos semanas, por lo que se volvió al Puente para comunicar el estado de la cuestión a los demás y se instaló en unos jardines próximos. Tras haber echado a las personas con la excusa de que iban a limpiar –hay un video en YouTube en el que se recoge la escena con la policía informando con esta instrucción–, se recogieron las instalaciones y se limpió la zona de forma expeditiva. A las cuatro de la tarde se había terminado la fase de limpieza y se comenzó la operación de sellado de la zona. Técnicos municipales instalaron una verja alrededor del puente con el fin de impedir el retorno. A la vez, se colocó un anuncio en el que se avisaba de la prohibición de acampar.

Ante esta intervención, un grupo formado por inmigrantes y activistas de distintas organizaciones accedieron al interior del puente todavía sin cerrar y protagonizaron una sentada. Ante la negativa a abandonar la sentada, la autoridad policial decidió desalojarlos uno a uno llegando a emplear en ocasiones la fuerza, según la prensa (EFE, 2007). Media hora más tarde, otro grupo inició una protesta similar ante la cual se tomó la misma decisión de modo que al final de la tarde ya se había completado la instalación del cerramiento metálico de los bajos del puente.

Las organizaciones reclamaban a las autoridades municipales que las plazas fueran indefinidas y que los centros modificaran sus horarios de modo que la gente pudiera ir a trabajar o a buscar trabajo temprano y llegar cuando acabara su jornada. La concejal

de Bienestar Social, Marta Torrado, garantizó la estancia indefinida de todos los inmigrantes desalojados en los distintos recursos públicos mientras no tuvieran otro lugar donde alojarse. Según fuentes municipales, de las sesenta y seis personas desalojadas, cuarenta rechazaron la ayuda y veintiséis aceptaron desplazar su residencia a los distintos centros de albergue.

La portavoz de una de las organizaciones más activas en todo el proceso, Amigos de Baobab, Patricia Zaragocí, criticó la descoordinación de todo el desalojo y la desatención a la mayoría de los afectados, quienes denuncian que no se les haya informado adecuadamente. También mostró su protesta porque en el proceso de desalojo, destrucción de las instalaciones y limpieza, desaparecieron múltiples propiedades personales, entre ellas algunos objetos valiosos como documentación o pasaportes (concretamente, cinco). En el sector se criticó la decisión del desalojo porque era una medida de fuerza innecesaria dada la gradual desaparición del asentamiento, lo cual se estaba haciendo en un proceso más respetuoso con las personas y más eficaz con la integración laboral y social de los sujetos. De lo que no parece haber duda es del desencuentro entre las autoridades municipales y las organizaciones cívicas y sociales. La propia concejal de Bienestar Social denunció que una veintena de inmigrantes se bajaron de la furgoneta que les iba a llevar a los centros tras ser convencidos por un voluntario de una ONG (Moreno, 2007). Sin embargo, el municipio recibió el apoyo de asociaciones vecinales que se inhibieron de mostrar ningún posicionamiento salvo declaraciones informales de que era el asentamiento era un asunto de riesgo de consecuencias imprevisibles o, en sus propias palabras, "una patata caliente". Lo cierto es que el asentamiento ya no era solamente un lugar de exclusión sino que se había convertido en un símbolo de crítica contra las políticas sociales de las Administraciones y un lugar de creación de redes de lucha social. Incluso algún partido político había celebrado actos electorales en el puente.

Esa noche, la mayoría de los inmigrantes desalojados, entre treinta y cuarenta, pernoctaron en los jardines de las inmediaciones del puente de Ademuz.

Al día siguiente, un grupo de ocho activistas colgaron tres pancartas del puente en las que protestaban contra el desalojo violento del asentamiento y reclamaban el centro de acogida. El lema de una de las pancartas era sarcástico contra el discurso de la autoridad: "Zona limpia de inmigrantes". Pero quizás fue el posicionamiento público de la Cáritas Diocesana de Valencia (2007) el que recogió el parecer más compartido. En su nota de prensa, decía que "Cáritas, en su trabajo cercano y permanente con los inmigrantes, ha constatado que, en la actualidad, algunas de las personas que viven en el antiguo cauce del río Turia no son inmigrantes recién llegados a nuestra Comunidad. Por el contrario, se trata de personas de origen español o inmigrantes con arraigo en nuestro país y que atraviesan situaciones cercanas a la exclusión y la marginación." De este modo, Cáritas denunciaba que el problema no era sólo de inmigración sino que era más antiguo y más amplio, era el problema de la exclusión social. Rosa Medi-

na, responsable de la atención social al inmigrante de Cáritas Diocesana de Valencia, demandó que "la Administración debería crear un centro de acogida permanente que pueda albergar a los inmigrantes recién llegados, ya que estos son los que encuentran más dificultades para acceder a una vivienda digna". Y, a su vez, el delegado episcopal, Sebastián Alós, director también del Programa de Atención Social y Pastoral al Inmigrante pidió "a las organizaciones sociales que trabajan con estos colectivos, a la sociedad civil y a la comunidad cristiana, el apoyo necesario para favorecer la integración de las personas que llegan a nuestro país en busca de mejores condiciones de vida para ellos y sus familias". Alós añadió en la presentación que "una sociedad como la valenciana, que se honra de las obras emblemáticas y eventos de carácter internacional que tienen lugar en la ciudad, debería hacerlo también por la acogida y atención de inmigrantes y excluidos".

A las doce de la mañana del día siguiente, frente al Ayuntamiento activistas convocados por las organizaciones sociales llevaron a cabo una protesta y durante las semanas siguientes se convocaron distintos actos. Luis Poveda, representante de la Red de Acogida a los Inmigrantes se preguntaba en una declaración pública: "¿La solución para estas personas consiste en vallar todos los puentes que hay en Valencia?". La oposición socialista, en palabras del concejal Julio Duch, insistió en que el municipio no ofrecía recursos indefinidos sino que la praxis de servicios sociales era ofrecer quincenas en los albergues.

Tras el cerramiento, en esa misma semana comenzaron obras con protección policial en las que mediante dos excavadoras se comenzó a romper el pavimento con el fin de ampliar el estanque de modo que se impida un futuro asentamiento.

El principal grupo procedente del asentamiento se instaló en una pequeña plaza porticada a cien metros del puente de Ademuz, el cual fue objeto de un nuevo desalojo cinco días después forzándoles a dispersarse y alejarse más del puente de Ademuz. Según Batista, de Las Provincias, "La limpieza fue tensa, aunque no hubo que lamentar incidentes, salvo algún grito aislado. Cansados de la situación, algunos inmigrantes se encaraban con fotógrafos y cámaras al menor gesto de retratarles. Minutos antes se veía a otros leyendo la prensa, conscientes de su indeseado protagonismo. La plaza porticada, diáfana antes, se encontraba llena de enseres, sobre todo colchones y ropa, que todavía conservaban tras el desalojo del puente. Los operarios del Ayuntamiento, antes de actuar, explicaron a los inmigrantes y asociaciones que guardaran los objetos que querían conservar. El resto iban a ser recogidos por las brigadas de limpieza." Desde que comenzó el nuevo desalojo los inmigrantes optaron por cargar otra vez con sus colchones y enseres y buscar un nuevo emplazamiento. La parte de propiedades que pertenecían a personas que estaban ausentes en ese momento, fue custodiada por los ciudadanos de las organizaciones sociales. En apenas una hora ya se habían limpiado tres cuartos de la plaza.

Las fuentes consultadas por el periodista Jaime Prats (2007) le llevan a concluir que, a una semana del primer desalojo, aproximadamente un tercio de los asentados se

fueron a albergues. Del centenar que poblaba el asentamiento en ese momento, fueron treinta y siete los que aceptaron (veintiséis el día del desalojo y once unos días más tarde). Medio centenar dormía una semana después al raso a cien metros del puente vallado. La intervención disuasoria del Ayuntamiento continúa y envía a policías de paisano para ofrecer a los inmigrantes desplazarse a los albergues (Prats, 2007).

J. Batista informa de que el principal efecto del desalojo ha sido acabar con un foco de residencia y dispersar a los inmigrantes que, desde entonces, se han desperdigado creando asentamientos más reducidos –y en peores condiciones materiales y de acompañamiento social– en distintos puntos entre el puente de Serranos y el puente de Campanar, a lo largo del cauce del río Turia.

Pero donde antes estaba el asentamiento en el que se había logrado establecer una cierta comunidad, ahora ya sólo hay agua y los pilares que sostienen este puente de la ciudad. En el eco bajo el puente, todavía resuena la pregunta de la red de Acogida a los Inmigrantes: "¿La solución para estas personas consiste en vallar todos los puentes que hay en Valencia?"

3.1.5. A quienes para y con

La historia del puente de Ademuz de Valencia tiene una fuerte carga simbólica y también contiene muchas enseñanzas en términos de política social. Es importante cómo se contrapone un modelo individualizador de albergues en los que se ofrecen mejores condiciones de vida con un modelo casual de asentamiento urbano en el que prima la autoorganización y la colectivización de los procesos, aunque las condiciones sean claramente peores. El primero está dominado por el asistencialismo y en el segundo se generan procesos de promoción social, política, artística, cultural y religiosa. El primero está tecnificado y el segundo tiene carácter popular. El primero está dominado por quien subvenciona el recurso o es dueño de él y el segundo está liberado por la autogestión de la gente. El primero oculta la exclusión y el segundo la visibiliza. Evidentemente en el segundo hay un problema de orden público que justifica que un asentamiento que ocupe irregularmente una parte de la ciudad deba ser conducido hacia otras fórmulas, pero las virtudes del asentamiento nos tendrían que hablar de la necesidad de una reforma en los modos de intervención que acentúen la autogestión y desarrollo comunitario. La propia cuestión de los horarios libres de entrada y salida del asentamiento que permiten compatibilizarlo con el trabajo es algo sintomático. Los albergues –no los pisos de acogida– suelen estar hechos para personas que no trabajan y no buscan cualquier empleo, lo cual refuerza su pasividad. El puente de Ademuz era un asentamiento que tomó forma según las necesidades de sus pobladores y las sinergias con las organizaciones sociales y en ese sentido hay importantes lecciones que aprender.

Lo que más me interesa destacar es que el asentamiento multiplicó las posibilidades de encuentros, intensificó la alteridad entre ciudadanía y personas sin hogar –españoles

e inmigrantes extranjeros– creando dinámicas de intercambio que no se reducían a pasar delante de ellos y saludar, dar una moneda o pararse a hablar un momento a preguntar si necesita algo; ni siquiera se quedó en el típico reparto individual de café nocturno. Fue a más. Supuso la creación de un lugar. Y en ese lugar se generaron dinámicas inusitadas: un lugar donde había una conversación permanente en grupos sobre la situación de los inmigrantes, sobre oportunidades laborales, sociales, de vivienda, etc. que multiplicaba las opciones para los recién llegados; un lugar en el que se comenzó no sólo a "ayudar" sino que se cantaba juntos y se contaba juntos, hasta el punto de celebrar varias fiestas y conciertos, de grabar videos musicales, etc. Los ciudadanos que acudían debajo del puente no eran solamente voluntarios que prestaban un servicio sino personas que se unían a una comunidad en la que se convertían en compañeros y testigos. El campamento permitió que se creara un sujeto colectivo en el que la persona ya no sólo daba un tiempo y recurso sino que se integraba y alteraba su conciencia. El asentamiento liberó la alteridad y la gente pudo relacionarse más libremente: constituyó estrategias cooperativas –cocinas comunes, limpieza colectiva, gestión comunitaria del espacio y el entorno, seguridad– y creó una interacción con el entorno y la ciudad que permitió no solamente tratarse desde la asistencia sino desde la narración contando, cantando y hasta bailando juntos.

La exclusión social es la violación de la alteridad y el movimiento opuesto que la soluciona es el de la alteridad, la liberación de la relación entre la gente. No es necesaria una gran ingeniería social sino liberarles de los impedimentos que nuestras maquinarias sociales, políticas y culturales les ponen para que no se puedan relacionar las distintas partes del puente –los de una orilla y la otra, los de arriba y abajo–. Simplemente deberíamos despejar los caminos, propiciar los lugares y soltar la natural inclinación al amor de la gente: juntémosles libres y dejémosles crear. Liberada la alteridad, la libre relación entre la gente, toda la reconstitución de comunidad, modos e ideas, viene como consecuencia de comenzar a amar y hacerlo *hasta el extremo*. Para ello hay una sola cosa básica y necesaria: una libre alteridad, respetar la alteridad, el respeto y apertura al otro. Este texto busca investigar dicho proceso.

Paulo Freire escribe en la dedicatoria al inicio de *Pedagogía del oprimido*: "A los desarrapados del mundo y a quienes, descubriéndose en ellos, con ellos sufren y con ellos luchan." (Freire, 1969: p.5). Efectivamente, para él es 'La Pedagogía del Oprimido', aquella que debe ser elaborada *con* él y no *para* él." (Freire, 1969: p.40). La unión al otro, la comunión con el otro, la alteridad que responsabiliza del otro es el ladrillo con el que se construyen la justicia y la libertad. La alteridad es el cemento de la solidaridad.

3.2. Hay mil maneras de derrotar a un hombre

El hombre es frágil y la alteridad es un puente irreductible pero frágil. Inevitable de cruzar pero fácil de romper. Una somera mirada al mundo nos hace conscientes de la

vulnerabilidad del hombre, de cómo se viola su dignidad en todo el planeta y, a la vez, de cómo vuelve a cargarse de esperanza, como si no tuviese otro destino sino hacer posible la vida incluso donde está más en riesgo. No podemos no relacionarnos con los otros pero podemos hacerlo de formas muy perversas, negando la alteridad que hay en él, poseyéndolo o negándole. La alteridad está sometida a continuas violaciones que nos dejan de manifiesto que el bien es flor de primaveras mientras que el mal crece en cualquier estación. En su disco *Golosinas* (1995), Pedro Guerra incluye la canción *Hay mil maneras de derrotar a un hombre*. En ella, dice:

"Sólo con un brote de sangre en el querer,
ese hombre está doblado. (.)
Puedes ignorar la angustia de sus hijos,
puedes darle largas al signo de su piel.
Sólo con un aire de olvido en el querer,
ese hombre habrá caído.
Caído al suelo, caído al mar, al pozo oscuro de la soledad."

De esa caída no hace sino levantarse. La extrema sensibilidad social del cantautor Pedro Guerra nos señala cómo un hombre puede doblarse por la rotura del vínculo. El hombre rompe o se dobla cuando es olvidado, cuando nadie se responsabiliza de él, cuando se quiebra el querer, cuando cae al pozo oscuro de la soledad. Un pozo: así me describía un asentamiento de Madrid –Las Barranquillas– una persona que trabajó haciendo intervención social allí varios años, Vicente. No hace mucho, me contaba que fue lo más parecido al infierno que nunca había visto y coincido con él. Encontrarte en Las Barranquillas era verte en otro mundo, en un pozo de soledades. Una soledad radical porque es aquella en la que uno no es acompañado ni por sí mismo; hace tiempo que el yo le ha abandonado, lo ha vendido o se lo han robado. Las Barranquillas era una plataforma petrolífera en medio del mar que te sacaba crudo de ti mismo, que había roto todos los cabos con los puertos de los límites de la ciudad. La ciudad crece, va ganando terreno al mar de las llanuras. Primero establece una plataforma –una urbanización– más lejos de sus límites y luego le echa cabos, espigones en forma de carretera, metro, tren, y finalmente rellena todo el terreno que había entre su límite y aquella urbanización que parecía tan lejana. Pero hay veces en que esas plataformas no son queridas por la ciudad. Son el trastero de la ciudad, son su sótano, su trastienda, su patio trasero, del que no quiere saber y no sólo no echa cabos sino que corta los vínculos y eleva cortafuegos. Recuerdo que me decía Vicente que habían instalado un dispositivo de Metadona pero que fue instalado en un lugar que provocaba que la gente tuviese que salir todavía más de la ciudad. Estos signos, cuando uno está derrotado, acaban de hundirle. Somos frágiles. El bien es cosecha de primavera pero el mal es hierba que crece todo el año. La exclusión es la ignorancia del otro, la ruptura de la alteridad que me llama del otro a hacerme totalmente responsable de él. Si eso se rompe, si se corta el querer, el otro queda derrotado. Y hay mil maneras de derrotarle.

Esa fragilidad nos es confirmada a través de miles de experiencias personales y colectivas que constantemente se están dando en el mundo en este mismo momento. Y la raíz de esa derrota está en ignorancia del otro. La raíz fenomenológica de la exclusión es la ignorancia del otro: una ignorancia que supone que al otro no le tratas como tal, como alguien diferente, como alguien que es un misterio que no puedes poseer. Sino que el otro es tratado como una extensión de tus útiles, el otro es absorbido como parte de uno mismo: el otro es poseído y usado. La raíz última que produce la exclusión es el ensimismamiento. El ensimismamiento establece que uno se relaciona con el mundo como una extensión del yo o del nosotros. Es egoísmo o, según una penetrante expresión de Primo Levi –que por primera vez le escuché al pensador Javier Vitoria–, es *nosismo* (Levi, 1986: p.445). El ensimismamiento conduce no sólo a hacer cosas desde la perspectiva del enriquecimiento o la seguridad de tus posesiones, sino que la clave es que lo que en los otros hay de "otro" es violado. Es el propio principio de alteridad el que es negado: se niega que exista algo que es "otro" y que se relaciona con plena libertad contigo; se quiere ignorar –no es sólo una falta intelectual sino que es una ignorancia querida que muchas veces protege tras la excusa de omisión, como queriendo rebajar la falta de exclusión a una falta menor de mera omisión– lo que de otro hay en el otro. No es una exclusión de tal o cual persona o colectivo sino que es una exclusión de lo que en el otro hay de otro. Quiero señalar con esto que siendo cualquier exclusión, exclusión de alguien –no una exclusión abstracta sino realizada concretamente en personas con nombre propio–, la clave de la exclusión es que no es reductible a la relación de tal persona con tal otra; no es un "problema personal" –que, por tanto, no es generalizable sino una excepción– sino que en la exclusión de alguien hay una negación del principio de alteridad, de lo que de "otro" hay en ese alguien. Eres excluido porque el otro está ensimismado y eso sucedería contigo o con otro, aunque es cierto que esa exclusión siempre es personal. El principio es general aunque su encarnación siempre es personal.

Quiero volver a esta expresión de que no es un "problema personal". Siempre se dice esto cuando hay un conflicto en alguna institución. Cuando queremos restarle potencia crítica a alguien siempre decimos que sus críticas se reducen a un problema personal. La exclusión no es un problema personal con tal o cual individuo o con tal colectivo. En la actualidad vivimos un importante conflicto en la Europa meridional contra los asentamientos de personas de origen rumano-gitano y funciona como legitimación que no es un problema general con los inmigrantes. Parece decirse que no es que haya racismo sino que el conflicto tiene su origen en un problema concreto, en un "problema personal" con tal colectivo. Se estaría intentando negar que existe un tic exclusor que va tomando distintas víctimas y se buscaría justificar que en realidad no hay una exclusión que alterna víctimas sino que hay un "problema" excepcional que no obedece a ninguna regla general sino que se acaba en sí mismo. En la Alemania nazi no había un problema de exclusión sino que había un "problema judío": el problema no

es el exclusor sino que el problema es el judío. Evidentemente, los contextos concretos particularizan -cada vez más dada la diversidad creciente- los casos de exclusión, pero hay un principio general que subyace: la violación de la alteridad, no tomarse en serio que hay otro distinto que yo con el que tengo que establecer una relación de naturaleza distinta a la que establezco conmigo mismo. La exclusión no sólo se ejecuta por enormes decisiones de Estado sino que se sostiene por una red capilar de microdecisiones ordinarias.

La exclusión a veces se produce por grandes decisiones pero se sostiene por millones de microelecciones en la vida cotidiana de ciudadanos que ignoran al otro, que parten la alteridad y reducen al otro. Cualquier pequeña alteridad rota no hace sino intensificar el gran mecanismo de la exclusión. Me recuerda un fragmento de una carta de Hillesum, en la que, desde un campo de concentración, escribió: "En el campamento pude experimentar con vívida concreción que cualquier partícula de odio que añadamos a este mundo lo hace aún más inhóspito de lo que ya es." (Hillesum, 1941-1943: p.61). Incluso en un campo de concentración, que es la más brutal máquina de exclusión jamás concebida, las elecciones de sus prisioneros son significativas: pueden crear espacios de esperanza o son capaces de avivar todavía más la llama del infierno.

La ruptura de la alteridad nos la encontramos en parte en lo que algunos autores han pensado como falta de comunicación. Es un buen modo de introducirnos en el problema. Uno está tan ensimismado que es incapaz de comunicar. Cuando digamos comunicación estaremos entendiendo no solamente el intercambio de signos sino el establecimiento de una *comuni*-dad entre los comunicantes, una *comuni*-ón, una relación que te hace responsable de tomarte en serio a lo otro y los otros. Desde ahí se comienza a entender que la exclusión es una ruptura de la comunicación para establecer un discurso de dominio que acalla al otro, que no le da valor a su palabra, que lo enmudece, desoye a cualquier otro que no sea él o uno de los suyos (*nosismo*). Por ejemplo, Rogers identifica que el mayor problema de las relaciones entre la gente es la ruptura de la comunicación. Las personas dejan de escuchar y ver al otro, no comparten sus miradas ni sus palabras. Uno ignora al otro, que se vuelve ininteligible y al que se atribuyen significados cuya única fuente es el prejuicio. Rogers escribe en medio de una América conmocionada por una extremada urbanización desarrollista en la que se pierden los individuos, en la que *nadie conoce a nadie*, en la que, como titulaba un célebre libro, uno está *solo entre la multitud*. Y siente que el problema es que la gente habla sin comunicar; que se ha perdido la comprensión del otro. Y llega a entender que este problema de la incomunicación ha sido el centro de sus diagnósticos y de las soluciones que ha propuesto. Así lo dice con sus propias palabras: "me doy cuenta de algo que quizá haya sido el tema dominante de mi carrera profesional. Se trata de mi interés por la comunicación. (.) me afligía observar personas que se comunicaban sin dirigirse en realidad las unas a las otras. Deseaba comunicarme de modo que no dejase lugar a la incomprensión. (.) Deseaba ser comprendido." (Rogers, 1974: p.51). Este

principio ha sido aplicado por Rogers a todo su modelo terapéutico, pero también a los problemas sociales –frente a los que era extremadamente sensible y políticamente activo–. Por ejemplo, Rogers recuerda que "de los grupos con los que trabajamos el más difícil estaba compuesto por ciudadanos de Belfast, en Irlanda del Norte. En el grupo estaban representados católicos y protestantes de diversos grados de militancia, además de ingleses." (Rogers, 1974: p.53). El problema era muy complejo pero Rogers resalta que la clave estaba en que unos y otros no veían a lo que de otro había en cada uno sino que lo reducían a un reflejo de lo que no era él. Si yo era protestante, la catolicidad del otro se reducía a un opuesto-a-mí. Veían una enorme diferencia con el otro, pero ninguna alteridad ya que el otro no era más que un reflejo invertido del yo. Cuando el excluido es entendido como mero opositor, cuando la persona es principalmente lo que no soy yo, estamos negando la alteridad: "Si el Mismo se identificase por simple *oposición a lo Otro*, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro." (Lévinas, 1961: p.62). Éste es un punto importante en un mundo en el que las diferenciaciones no dejan de producirse. Que exista una progresiva diversificación no implica necesariamente que haya mayor reconocimiento de la alteridad. En el contexto del conflicto norirlandés en el que Rogers realizó intervenciones grupales, él identifica como principal problema que unos no escuchaban al otro sino a sí mismos rebotando contra el otro. Cualquier palabra del otro no era un pronunciamiento original sino que era un rebote o eco inverso a lo que habías dicho. La conciencia de diferencia con los excluidos no significa conciencia de alteridad sino que puede que sólo estemos queriendo ver el inverso de lo que somos nosotros, como el negativo de nuestra fotografía: que sea diferente no significa que no sea ensimismamiento.

El victimario es enorme; el sumario de atropellos es descomunal. Hay una enciclopedia de la exclusión que está por escribir. *Hay mil maneras de derrotar a un hombre*, pero todas tienen su más simple raíz en un principio perverso: la violación de la alteridad por el ensimismamiento.

Ese olvido de la alteridad no quiere decir que sea un "pecado" intelectual. No quiere decir que el otro no tenga culpa porque no es consciente de que no hay aun otro en ese al que posee y usa. No, hay una opción elegida –puede que con distintos niveles de consciencia– de ensimismarse porque te conviene. El ensimismamiento siempre tiene un interés material que lo usa. Ante la exclusión puede haber atenuantes pero nunca exención.

La idea del nosismo es un gran acierto. El nosismo toma modo de refugio entre los que son como yo, en grupos de iguales que acaban exacerbando su *mixofobia* para poder afirmar lo común en un mundo progresivamente diverso. Bauman habla en *Amor líquido* de la *mixofobia*, la cual "se manifiesta en el impulso a dirigirse hacia islas de similitud y semejanza en medio del mar colmado de variedades y diferencias." (Bauman, 2003: p.145). Gilles Lipovetsky en el conjunto de artículos que presentó en su célebre libro *El imperio de lo efímero,* hablaba del desprestigio del egoísmo. Dedicarse a

uno mismo es moralmente sospechoso pero dedicarse a los nuestros lo justifica todo. El narcisismo es criticable, pero el socionarcisismo –la alabanza de los nuestros– es un ejercicio de prestigio. El ensimismamiento no suele presentarse de modo individual sino como ensimismamiento en el nosotros, el egoísmo de los nuestros. El problema de dedicarnos a los nuestros es: ¿y quiénes son los nuestros? ¿Quiénes son los míos? ¿Dónde está la frontera de los míos, de los nuestros? El egoísmo se presenta hoy como nosismo y lo justifica todo: los míos, los nuestros, primero.

Termino este apartado con un ejemplo que ilustra la idea del nosismo. Actualmente estoy implicado en una negociación para la ubicación de un centro de acogida de personas sin hogar en un barrio de nueva creación en Madrid. La organización que es titular del centro fue beneficiaria de un suelo denominado solidario tras un concurso. El ayuntamiento estableció que en el nuevo barrio iba a haber un porcentaje de terreno para dotaciones recreativas, educativas, sanitarias, culturales, deportivas y también sociales. La organización en la que participo es ya propietaria de ese terreno durante cincuenta años, está escriturado, etc. El barrio tiene un sector empresarial de oficinas, tiene muchas hectáreas de vivienda libre y también de vivienda protegida. En esa vivienda protegida, el Estado –el Ayuntamiento– también determina que va a haber una vivienda de precio tasado a la que concursan cooperativas. En previsión de lo que suele ocurrir con frecuencia, solicitamos una entrevista con la asociación de vecinos y les expusimos que éramos también vecinos y que estábamos interesados en participar en todo. Estábamos tratando de anticiparnos a lo que ya comenzaba a suceder: un sector vecinal no quería que hubiera centros en los que vivieran personas excluidas. El discurso me pareció un perfecto ejemplo de nosismo: no tenemos nada en contra de los excluidos, pero "nosotros primero". Gracias al compromiso de algunos de los líderes vecinales, el conflicto se fue moderando y en una parte del mismo se enfocó a que antes de los centros sociales pusieran en el barrio todos los equipamientos. Nosotros somos los primeros interesados en ello ya que somos también vecinos, insistimos. El lema era "Equipamientos, primero". El sector más beligerante reivindicaba que no eran racistas ni marginadores pero que nos llevaran a otro sitio, alejados de las casas, "lejos de las personas". Esto nos llegó al corazón: ¿quiénes son los excluidos para "estar lejos de las personas"? ¿Acaso no se está no considerando persona al excluido cuando se le dice que esté lejos de las personas? ¿A que identificaríamos fácilmente la ideología de quien dijera que los judíos estén lejos de las personas?

Cuando se piden "equipamientos primero" se está haciendo una suave modulación del "nosotros primero". La gente lo hace apelando a la seguridad de sus hijos, de sus mayores, de los peatones. No lo hace aludiendo a su propia seguridad sino a la de los suyos. Es nosismo: por los nuestros, vale todo. Se apela a los miedos por los suyos para lograr reacciones instintivas.

Entonces, cuando se ha creado miedo entre la gente, ya todo es fácil porque hay una valla impenetrable que divide el mundo en dos: los nuestros y el resto. *Los míos,*

primero. Y uno siente que tiene todas las legitimidades del mundo. Sería interesante hacer un estudio fenomenológico del concepto *los nuestros*. ¿Quiénes suelen ser los nuestros y cuáles sus poderes? Generalmente la familia, los amigos, los que comparten contigo alguna característica religiosa, ideológica, étnica, nacional, estética o de estilo de vida… En el barrio, el sector más exclusor entendía que antes de pensar en traer "excluidos" había que dar todos los equipamientos a *los nuestros* –los del barrio–. Me encantó el enfoque que uno de mis amigos de la organización daba al problema: somos vecinos como usted –decía– y, por tanto, propietarios. Las personas que vienen no son excluidos sino primariamente, vecinos. Y pueden aportar mucho al barrio y juntos vamos a enriquecer mucho la vida del barrio. Pero, qué fácil es movilizar gente apelando al miedo y sacando lo peor de cada cual, el nosismo más instintivo.

Sinceramente creo que el conflicto se va a resolver de modo que la gran mayoría acoja nuestro centro como un valor para el barrio. Creará una comunidad más plural, más solidaria, más comprometida y consciente de sus responsabilidades. Esa es nuestra experiencia en otros lugares donde estamos como el barrio de La Guindalera en Madrid y otros emplazamientos donde vivimos en pisos de acogida pequeños y grandes. Pero es cierto que la reacción cuando se invocó al nosismo fue que los excluidos dejaban de ser personas, dejaron de ser *los nuestros* pese a que nuestra organización es tan propietaria como ellos. Ya eran "otros" que no dejaban de ser una proyección de sus temores, una proyección inversa (como una diapositiva) de sus angustias sociales, su retrato de Dorian Grey sacado de su propio desván. Ya había que tenerlos "lejos de las personas", de las verdaderas personas, de los que tienen poder para llamarse personas, de los que son nuestros y por tanto son personas. *Hay mil maneras de derrotar a un hombre* pero una única raíz.

3.3. La irrupción del otro

La exclusión es la violación de la alteridad y el movimiento opuesto procede de la alteración, de la alter-acción, de la alter-nativa, de ser con el otro para el otro. Las soluciones a la exclusión tienen que beber de una fuerte teoría de la alteridad como marco en el que comprender los mecanismos de la exclusión. En los siguientes textos vamos a empeñar esfuerzo en esa dirección.

3.3.1. Interbeing

En su obra *Abecedario: Diccionario de una vida*, Milosz habla de un poeta vietnamita americano llamado Thich Nhat Hanh, quien dio a uno de sus poemarios el título *Interbeing*. Hanh dice que el verbo *interbe* (ser-entre) debería figurar en el diccionario de la lengua inglesa. Sobre ese concepto de *interbeing* Milosz escribe lo siguiente:

"Si eres un poeta verás con claridad que en esta hoja de papel hay una nube flotando. Sin nube no habría lluvia; sin la lluvia, los árboles no podrían crecer; y sin los árboles no se podría hacer el papel. La nube es necesaria para que el papel pueda existir. Si la nube no existiera tampoco existiría esta hoja de papel. Así que podemos afirmar que la nube y el papel son-entre. Si nos fijamos en esta hoja de papel todavía con más atención veremos en ella la luz del sol. Sin la luz del sol el bosque no podría crecer: de hecho, nada podría crecer. Ni siquiera nosotros podemos crecer sin el sol. Por lo tanto sabemos que también la luz del sol está en esta hoja de papel. El papel y el sol son-entre. Y si seguimos mirando veremos al leñador que cortó el árbol y lo llevó a la fábrica para que lo transformaran en papel. Y vemos el trigo. Sabemos que el leñador no puede vivir sin el pan de cada día y por eso el trigo del que está hecho el pan también está en esta hoja de papel. Y también el padre y la madre del leñador. Cuando miramos de esta manera vemos que sin todas esas cosas esta hoja de papel no podría existir. Mirando más profundamente todavía podemos ver que también nosotros estamos en ella. No es difícil verlo ya que, cuando miramos la hoja de papel, esta hoja de papel es parte de nuestra percepción. Tu mente está aquí, y también la mía. Así que podemos decir que todo está aquí, en esta hoja de papel. No puedes señalar ni una sola cosa que no esté aquí –tiempo, espacio, tierra, lluvia, minerales, sol, nube, río, calor–. Todo es-entre en esta hoja de papel. Por eso creo que la palabra ser-entre debería estar en el diccionario. Existir significa ser-entre. No puedes existir por ti solo. Tienes que ser-entre con el resto de las cosas. Esta hoja de papel existe porque existe todo lo demás." (Milosz, 1997: pp.40-41).

La alteridad es descubrir que eres-entre, que eres la historia en la que todo se alía para que puedas ser, que eres-de los otros y que eres tanto cuanto te incorpores a esa alianza para hacer posible la vida de los otros. Uno mira al otro y no sólo se da cuenta que hay otro sino que se siente implicado en esa vida, se siente responsable de ella. Y no como quien ve a otro distinto y sale de sí sino como quien descubre que es siamés del otro y que, siendo el otro plenamente singular, comparte estructura ósea contigo, estás implicado en él, estás en él.

La necesaria apertura al otro, la mirada continua con el otro, el ser-entre, es una característica no sólo natural del hombre sino lo que le permite constituirse persona e individuarse. De ahí la crítica levinasiana al liberalismo: "Lo patético del liberalismo, al que en cierto modo nos aproximamos, consiste en promover una persona en tanto que no representa otra cosa, es decir, en tanto que precisamente es un sí mismo." (Lévinas, 1961: p.139).

3.3.2. Irrupción

La experiencia de los otros y especialmente la vivencia cuando la persona excluida se hace presente en la vida de alguien –directa o mediadamente a través de relatos o

imágenes– es de alteración. Altera el orden existente. Es una interrupción, la irrupción de lo distinto. La exclusión es un asincopamiento de la melodía de tu vida. Es una catástrofe, lo que Renè Thom llama *la escalera del diablo,* un límite que se mete en cuña de discontinuidad en la parábola de tu vida. Es una revolución. La alteración del pobre irrumpe como revelación en el propio sujeto. El excluido no aparece como otro que soy yo pero inverso, no es una imagen de lo que creo que me falta o de lo que le falta de mí. Una tentación para domesticar la alteridad es pensar que el otro es lo que yo no soy, lo que todavía o ya no es como yo. Mi movimiento respecto a él no es de empatía en el sentido de identificación con él sino de irrupción, de interrupción del yo, de ruptura del cascote polar de mi conciencia como revelación. Puede ser susurro o brisa no violenta pero rompe. La exclusión es la violación de la alteridad y la alteridad es la violación del ensimismamiento.

Y la alteridad no es un extraño sino una relación oculta bajo las vías con que hemos urbanizado nuestra vida domesticando la existencia. La alteridad no llega desde fuera sino que es un lazo invisibilizado, es una quebrada o brecha o trinchera o hueco que estaba rellenada para hacerla viable. Y fue aprendida de pequeños en la escuela y en casa, pero sobre todo llevada a la práctica en la escuela. La exclusión se aprende como la vida: en los juegos y en la vida tomada como juego. El niño marginado, las amistades forjadas contra otros, las pandillas de nuestros y la demonización de otros, el éxito y el fracaso, la clasificación de los niños según sus notas, los grupos de invitados a cumpleaños, a pasar fines de semanas en viajes, las estratificaciones según capacidad de lucha, habilidad deportiva, información sobre asuntos claves como música o sexo, la capacidad de conspiración, etc. Esto dentro de cada escuela, sin entrar en el poder segregador del tipo de escuela según barrio o precio. La exclusión es una violencia que sin duda tiembla en nuestro interior pero que suele estar civilizada, urbanizada, es el río que cubrieron para tender la autopista, es la laguna desecada y el acuífero expulsado más al interior; es la quebrada rellenada; son los sótanos y subterráneos bajo la ciudad. La exclusión es la geografía real cubierta por la metrópolis de nuestra identidad y cultura.

3.3.3. Mirar es reconocer

De repente, nos encontramos cara a cara con la persona excluida, sabes que hay alguien ahí detrás de ese rostro que tienes tan institucionalizado; que ese cuerpo tendido bajo un escaparate no es a su vez escaparate de un personaje sino que "está" ahí, es-entre tú. Y miras. Y mirar –realmente mirar– es donar. El solo hecho de mirar o escuchar es ya un acto de militancia, de apertura y hospitalidad del otro. Rogers comentaba la labor sanadora de meramente escuchar al otro: "Muy al principio de mis actividades como terapeuta, descubrí que el solo hecho de escuchar atentamente a mi cliente era una manera muy importante de ayudar." (Rogers, 1975: p.83). La donación no empieza por las

manos y lo que entre-gas –el a-gas-ajo– sino por la mirada. Se comienza a caminar (en-pie, em-pie-za) por la mirada y el oído, por mirar y oír, que ya han llegado antes de que comience el pie a andar. Y es donación porque las miradas y escuchas son irreversibles. Hay irreversibilidad en la mirada y la escucha, no se puede devolver lo escuchado, lo mirado, dar lo recibido, desandar el camino. Los encuentros son irreversibles.

Hay formas de mirar que no conocen, que sólo vigilan. Por ejemplo, "el exiliado es objeto de mirada antes que de conocimiento. Al objeto de conocimiento se contrapone el objeto de visión, que es tanto como decir de escándalo." (Zambrano, 1990: p.33). Mirar es dejarte desordenar. Cuando miras, alguien entra por tu pupila y le dejas entrar hasta el fondo de tu cuerpo y tu conciencia, no lo para el portero exclusor que sólo no deja pasar a los que pueden dar algún problema. Al entrar no lo anulas u olvidas o va directamente por el desagüe del inconsciente sino que sigue ahí como presencia.

Me decía una persona sin hogar hace poco: "Cuando estás en la calle, llega un momento en que la gente te ve pero no te miran a los ojos." Y comentaba que cuando pedía en los semáforos, la gente iba poniendo firme la mirada al frente, sin mirarle a los ojos. "Sólo suben una mano muy amablemente." Como si fuera el distante saludo de un monarca, como si dijeras "no gracias" o "no me inoportune", parándote en tu aproximación: "no pase de ahí, no se moleste ni me moleste". Contrasta la dura violencia de tener que pedir a pie entre coches con frío o calor, tragando humos, con la extrema y delicada amabilidad de quien levanta la mano suavemente indicando "no". Pero lo que más le dolía era cuando el conductor viaje con niños. "Notas que les dicen: no miréis, niños, mirad para adelante. Quieren que no vean, como si fueras un accidente en medio de la carretera." Quieren evitarles el dolor de mirar y así se educa en la no-mirada, en ver sin mirar, en la mirada vacía o la visión ciega. Quieren que el niño no se impresione, que la alteridad y la responsabilidad por el otro no les asalte tan pronto. Así, se sacan decenas de excusas: realmente no lo necesita, lo quiere sólo para vicios, nosotros ya damos a organizaciones que se encargan de ellos, son de mafias que mendigan, no le damos porque es peligroso que esté ahí y así no lo hace. O simplemente el padre se hace el tonto y no responde hasta que pasa y dice: "Ah, ¿quién? No me había fijado". Y pasa a otro tema.

Primo Levi en Auschwitz logró poder realizar una labor en el laboratorio del campo, para lo cual realizó una entrevista con su responsable, el Doctor Pannwitz. Es de gran profundidad el cuestionamiento que hace Primo de aquella entrevista. El Doctor Pannwitz –describe Primo– "está formidablemente sentado detrás de un complicado escritorio. Yo, Häftling 174517, estoy en pie en su estudio, que es un verdadero estudio, que brilla limpio y ordenado, y me parece que voy a dejar una mancha sucia donde tenga que tocar. Cuando hubo terminado de escribir, levantó los ojos y me miró. (.) aquella mirada no se cruzó entre dos hombres; y si yo supiera explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada como a través de la pared de vidrio de un acuario entre dos seres que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la gran locura de la tercera Alemania." (Levi, 1946: p.113).

Cuando miras realmente a alguien ya le has concedido un reconocimiento. Lo dice mucho mejor Imanol Zubero: "sólo es visible aquello que previamente reconocemos como digno de ser reconocido." (Imanol Zubero, 2000: p.285). Mirar es darte porque no se puede mirar fuera, no es un acto externo: miras lo de fuera pero sólo miras dentro. Mirar es la primera hospitalidad: el otro es huésped de tu conciencia y se asienta ahí. Cuando miras dejas que algo entre en ti y no lo controlas, asumes lo que el otro quiere meter en ti. Cuando miras, te haces vulnerable. Y cuando el otro te mira, cuando te dejas ver y no tuerces el rostro, el otro te dice quién eres tú.

3.3.4. Reyes sin magia, Magos sin reino

Permítanme que cuente una anécdota que me ocurrió en una ocasión y que me viene en este momento que pienso sobre la mirada-con la persona excluida, a propósito de esta idea de que mirar al otro te dice quién eres tú. Ocurrió hace ya bastantes años en un hospital de Vigo.

Algunas navidades algunos amigos ayudamos a la capellanía de los Camilos en un hospital a celebrar las fiestas navideñas. En Nochebuena o en Epifanía, personificábamos a Santa Claus o a los Reyes Magos. Nos poníamos barbas y disfraces y pasábamos a visitar la planta infantil. Unas navidades fui con mis amigos Nacho, Victoria y Leo, vestidos como los tres reyes magos y su paje. Fuimos por un montón de habitaciones de niños y algunas personas mayores haciendo el papel, repartiendo algunos presentes y todo transcurrió felizmente. A mitad de mañana descansamos en la sala de café de las enfermeras. Sólo nos quitamos las barbas. Seguimos al poco para poder terminar antes de que llegara la hora de comer. No lo hicimos mal del todo o por lo menos suscitamos suficiente compasión para que ningún niño se riera de nosotros La verdad es que te hace un poco bueno que crean tanto en tu posibilidad de serlo. Cuando acabamos, cansados, acalorados de las mantas que nos cubrían, ya volvíamos atrás por un pasillo cuando una madre salió de una habitación y avisó en alta voz: *¡Ven, chiqui, mira que andan por aquí!* Nos dimos cuenta enseguida de que un niño no había estado en su cuarto cuando pasamos por la mañana. Un niño de unos diez años salió al pasillo en pijama, bata gorda de casa, zapatillas de trapo, del brazo de su madre. Era ciego. Palpaba con los ojos en todas direcciones. *¿Dónde están, mamá?* No parecía enfermo, sólo delicado. La madre ladeó amable la cara en señal para que nos acercáramos un poco. Victoria, que hacía de paladín salió resuelta: *¿cómo te llamas?* Él contestó tan lleno de fe que me dio vergüenza no ser realmente uno de los reyes magos de verdad: *Miguel*. Creo que los tres sentimos lo mismo. El paladín presentó: *Pues Miguel, aquí estás en presencia de sus Majestades los Reyes Magos de Oriente y sus Altezas te traen un regalo y escucharán tus deseos*. Miguel pidió: *quiero verles la cara*. Nos quedamos paralizados porque se iba a descubrir que

las barbas eran falsas y las cabelleras pelucas; que las coronas eran plástico y el negro del Baltasar que interpretaba mi amigo Nacho era betún.

Acercó sus manos guiado por su madre como un sillón que te abraza y se las puso en mis hombros. Miguel miraba al cielo y comenzó una subida lenta por los hombros, comprobó el contorno del cuello y bajo la barba tocó mi cuello sin afeitar. Era tal la ternura de su *mirada táctil* que sentí con toda claridad la palabra *bienvenido, Rey*. *Rey, Rey*, decían las yemas de cada uno de sus dedos incluso al notar la goma de la barba: sonrió leve y continuó. Escuché el asombro de cada poro de mi piel. Iba ascendiendo muy despacio, reconstruyendo entero el relieve de mi faz. Una a una fueron visitadas todas las esquinas de mi rostro con su acupuntura de ternura, sin moverme ni alterar el gesto. Conocí mi cara por sus manos. Supe viéndome en el gesto de su cara. Me vi como jamás ningún espejo por la experiencia que su rostro escaneó de mí. Había cumplido recientemente los dieciséis y por primera y fundante vez alcancé una visión pura, la más veraz que jamás tuve sobre mi rostro. La base de su mano encajó cuadrada en inglete mi mandíbula y midió mi ancho hasta las orejas. Supe que las tenía hacia atrás, como bufanda en un descapotable. Las gafas se hicieron tímpano y tendón, su tacto no las diferenció como un objeto distinto. No era fisonomismo sino contemplación. Nadie mira más profundo que un ciego. Deberíamos cegar un tiempo para poder mirar el tuétano de lo real. Peinó mis cejas a su paso y sus palmas se abrieron en mi frente, que tardó en recorrer. Sintió el pelo bordeando su límite como quien pincha por donde entrar en un bosque. Tocó el plástico de la corona. Las falanges se lanzaron desde mis sienes y patinaron hasta la nuca. La rodearon y volvieron a mi nuez, que saltó. Sus manos descansaron extasiadas de calma en mi pecho como un perro sereno. Entonces, sonrió y me dijo: *no eres rey pero eres mago*.

Fue una revelación de mí por él. Dejarme mirar por él me reveló mi faz. Ésta es todavía, cuando ya he doblado de sobra aquel tiempo, la imagen que guardo de mi rostro. Adelgace, anchee o arrugue, es aquélla. Me conozco por el rastro que dejó en mí, por el molde de ternura y emoción que grabó a cera tibia, máscara sin masa, lente blanda por la que me puedo ver. Lo que poseo de recuerdo de mi aspecto es lo que guardo de su retrato, lo que sentí con él, lo que todavía llevo de él. Entonces supe con realismo cómo soy. Por él, mi cara se vio, mis ojos se miraron por los sentidos de la oscuridad. Mi forma es su paso por mí.

3.3.5. De Mirar-a a Mirar-con

Mirar al otro culmina con el cruce de miradas. Entonces, no "miramos a" sino "miramos con", las miradas se ponen en encrucijada. Las miradas desatan las sinergias, hacen salir de ti cosas que desconocías, potencialidades y posibilidades ignoradas. También culpas escondidas.

La mirada, entonces, ya no es inspección. Cuando realmente te encuentras con el otro la mirada ya no es alerta sino alteración. El cuerpo se vuelve lugar de encuentro, donde la imagen del otro está tras mis pupilas. Una experiencia que sólo se vive de modo más profundo en el sexo: el sexo es el encuentro en mi cuerpo, el cuerpo como fiesta de hospitalidad. Cuántas veces decimos cuando ha habido un encuentro realmente enriquecedor con otros que alguien "ha dejado huella en mí". La alteridad tiene una topología, una trazabilidad, es –incluso con distancias– un encuentro en los cuerpos de los otros por la mirada y la escucha. Y el olor. La profesora chilena Gabriela Rubilar, en su tesis doctoral sobre alteridad de itinerario profesional de los trabajadores sociales, recuerda cómo los encuentros con las personas en exclusión, a veces crea una profunda impresión de olores que uno siente extraños, cuando no agresivos.

La fealdad al mirar es una experiencia común que no podemos no mencionar en esta búsqueda de la vivencia de la exclusión. La fealdad de la persona excluida y el prestigio del canon de la belleza dominante que percibe en el otro la persona excluida, es una constante. El rostro del otro lo escondemos generalmente tras una ciencia de la fisionomía. Aunque la frenología, la fisionomía o fisiognomía o la morfopsicología, han sido desacreditadas como ciencias, continuamos aplicándola cotidianamente en la vida cotidiana. Especialmente contra las personas excluidas: el encuentro con su rostro lo evitamos a través de una fisionomía -social- que atribuye fealdad, desagrado, locura, maldad, engaño o riesgo. Recordemos el gran comienzo de la novela de la escritora estadounidense Catherine Ryan Hyde (1999) *Favor por favor* (llevada a la pantalla en España con el título *Cadena de favores*): el profesor nuevo había sufrido un accidente por culpa del cual tenía media cara con la piel gravemente dañada. El narrador dice del niño protagonista: ninguno de sus alumnos había logrado mirar a la persona sino que nadie apartaba la vista de su herida facial, excepto uno, que dejó de ver la herida para ver su rostro. A veces una herida o un rasgo hace que caigamos en la tentación de no ver el rostro del otro. A veces no vemos el rostro del otro tras el estigma social, la sospecha o la excepcionalidad que lo envuelven como si fuera una piel dañada.

Mirar al otro tras todas las máscaras de hierro que la exclusión le pone encima soldadas por los cánones estéticos dominantes o por la criminalización, es una revelación. Así, el cruce de miradas o escuchas nos reconstruye a cada uno porque implica reconocimiento y responsabilidad al acoger al huésped por tus pupilas. Y el mirar con el otro reconstruye el mundo.

3.3.6. El encuentro es la topología de la alteridad

El encuentro rompe los asfaltos que hemos puesto sobre la geografía real de los rostros y mira tras la civilización quién realmente es el otro. Mira tras los papeles sociales, mira incluso tras la máscara de ciudadanía o fraternidad para encontrarse con la

persona misma. Esta liberación suele exigir cierta violencia, porque los prejuicios son resistentes, no caen por sí mismos sino que son ambiciosos y como garrapatas luchan por su supervivencia agarrándose a nosotros o cambiando de piel.

El encuentro con el otro requiere de un reencuentro. El encuentro es la topología de la alteridad y comienza por mirarse y escuchar con el otro, ser-entre, dejarnos entre-ver. La liberación y el empoderamiento que quiere promover el trabajador social comienza por el cambio en la topología en la que él mismo está, por su presencia, aunque sea solamente porque ya mira y escucha realmente. Quizás no se ha movido del lugar pero todo se ha removido en él y se ha reencontrado.

La alteridad es un reencuentro. El otro no es un extraño sino que hay una historia común en la que somos siameses. Y parte de esa historia incluye un crimen de separación. Por eso la alteridad es reconciliación, es reparación de la estancia. Juntos habitábamos una esta-ncia en la que está-bamos juntos hasta que se elevó una valla o se cavó un quebrada. La exclusión no hace seres excepcionales sino seres ante la excepcionalidad, y el reencuentro pone en estado de excepción todo el orden personal de nuestra armadura cultural.

La alteridad es misterio y también salvajismo: trae lo no domesticado, lo que no está civilizado, urbanizado y vigilado por las fuerzas del orden o limpiado por las empresas de mantenimiento. Así en el interior de cada cual también. Lo misterioso en el excluido se presenta como salvaje, es un bosque no dominado. Por un lado es resultado del paso brutal del desarrollismo y está ultraurbanizado, pero, por otra parte, ha sido tan abandonado que ha podido crecer de nuevo bajo leyes libres. En los barrios desfavorecidos, la ciudad se asilvestra, se asalvaja, lo originario encuentra grietas por las que manifestarse, lo fundamental encuentra campo libre. Los barrios excluidos son barrios feroces y barrios ferales: son lugares violentados y son lugares libres a la vez. En la exclusión el hombre se encuentra al límite de lo humano; como diría Baglietto en su canción *La vida es una moneda*, "el hombre al borde del hombre". Y en ese límite violento, la alteridad se muestra con toda su ferocidad, con su originalidad indomable, rompiendo las jaulas de oro y las máscaras de hierro. En la exclusión hayamos una fuente de sentido que nos habla visiblemente de lo sustancial. En los cascos viejos degradados, lo feral –el bosque salvaje– vuelve a tomar la ciudad desde dentro. Son barrios feroces.

3.3.7. Barrios feroces

No puedo no recordar a quien quizás haya llegado en nuestra época –como siempre– primero a esta sensibilidad: los poetas. *Los Feroces* es el nombre bautismal que ha recibido una última hornada de jóvenes poetas españoles. También se les llama radicales, marginales o heterodoxos (Correyero, 1998). Esta poesía supera la "poesía de la experiencia" por un diálogo cara a cara con la realidad más dura de la exclusión. Los

feroces son cómplices de la poesía social y el naturalismo, pero es una poesía más personalizada y política, que no busca el miserabilismo sino el compromiso, el descubrimiento de la realidad por el descubrimiento original del otro; por la alteridad, no por la estigmatización ni encasillamiento del otro como pobre.

Villena denomina a este realismo, "realismo de la perturbación" y es cierto que lo común a esta generación de poetas que han llegado a la madurez en entresiglos es esa mirada trágica a lo marginal y el dramatismo convulso y alterado. El resultado es la perturbación. Como afirma José Luis Morante, los Feroces "...reflejan en un plano detallado y minucioso un conflicto": "un individuo en un largo túnel en el que rara vez ve la luz; de ahí su teoría del caos, el sarcasmo y la desesperación, la violencia del disidente y el alegato radical como instrumentos para sobrevivir entre la podredumbre, la inevitable soledad y el azaroso recurrir a determinados paraísos artificiales como el alcohol y las drogas..." (José Luis Morante, 1995). La desesperación pasa de ser acicate inaguantable a actitud vital y la dureza el medio normalizado incluso ajeno al drama sino más cercano a la ironía y la tragedia.

Dentro de los Feroces hay versiones más políticas en línea directa con la poesía social de mitad de siglo. Hay toda una generación de cantautores entre los que destacan Pedro Guerra o Ismael Serrano y otros menos populares pero no menos inspirados como el cantautor Rafa Sánchez. Otro de los jóvenes es el poeta e intelectual valenciano Enrique Falcón (1998) que hace de la poesía un instrumento para el conocimiento crítico de la realidad, que recoge la propuesta *pauperrealista* de la Teología de la Liberación latinoamericana. Son largos y tensos cantos, donde se da el protagonismo a la voz del pobre mesiánico. Y es que es práctica de esta corriente no monopolizar la voz poética, sino escuchar a los que la poseen, a los que no tienen sólo genio sino son genio: los excluidos. Por eso en algunas antologías y poemarios los escritores participantes son prostitutas y otros excluidos.

Es necesario contemplar las narraciones con la mirada feroz de quien está unido íntimamente a la naturaleza. Los niños ferales venían del bosque sin ningún troquelado que los humanizara; eran lobos porque fueron criados con lobos. Siguen siendo hombres pese a haber sufrido que el hombre es lobo para el hombre. El hombre feral vuelve a la naturaleza, a la refundación en lo esencial, a encontrar el verdadero fundamento y originalidad de la realidad y las cosas, a la experiencia mamífera y mística, a las fuentes creadoras de la cultura, con la paradoja de estar siempre filtradas por la cultura y el propio sistema nervioso. El hombre feroz busca los yacimientos naturales más allá de los simulacros residuales que rodean las urbanizaciones. La mirada feroz es profundamente surrealista, vitalista, marginal. Los feroces narran el sentido más radical.

El otro es un acontecimiento que no puedes reducir a ti mismo y cuando el otro está excluido –es decir, cuando precisamente es víctima de tu ensimismamiento para proteger tus intereses materiales–, siempre aparece como un escándalo. Ante él, lo niegas, te exculpas, alegas las mejores intenciones. Pero es una plomada caída en peso sobre

el hielo de tu orden identitario, se produce un resquebrajamiento que no es periférico sino que impacta incluso en lo que crees que eres: el sentido verdadero de las cosas agujerea las identidades.

Cuando la persona excluida aparece como otro con el que te miras cara a cara –desnuda de máscaras–, las teorías aprendidas sobre exclusión saltan por los aires, *quedas volado*. La exclusión social es un término que sólo se comprende cuando uno se posiciona implicadamente en referencia a él, cuando se toma la valencia del curso de los acontecimientos. El *curso* de los acontecimientos es el único en el que realmente aprendemos lo que es la exclusión social. Recojamos aquí una exposición sistemática del pensamiento de Lévinas que, aunque ha tenido ya una amplia resonancia en el mundo de la intervención social, creemos que, según nuestra experiencia en el sector y en la enseñanza universitaria, todavía es insuficiente la incorporación de su pensamiento. Él explica que Rosenzweig cree que "Ciertas nociones formales no son plenamente inteligibles más que en un acontecimiento concreto, que parece más irracional que ellas, pero en el que se piensan verdaderamente." (Lévinas, 1982d: p.144). Y ciertamente la exclusión se entiende no sólo cuando se accede a una historia concreta sino cuando uno incorpora su historia en el curso de los acontecimientos de modo que puede entender el alcance de la irrupción del otro excluido en el orden. Si Lévinas cree que "El Otro no es un caso particular, una especie de alteridad, sino la original excepción al orden." (Lévinas, 1973: p.31), esta condición se multiplica cuando el otro ha sufrido la exclusión porque su excepcionalidad es doble. Sobre todo porque él mismo –el excluido– ha querido ser presentado por la sociedad como una excepción, no como resultante sistemática del modelo de desarrollo. Él, que era visto como una especie de la excepción –un caso cualquiera más de las excepciones que siempre ocurren en todo sistema– ahora aparece como algo que no es integrable ni siquiera como excepción. Porque antes era una excepción y su pobreza asimilable dados los beneficios generales del desarrollo, como daños colaterales, excepciones que confirman la regla y la verdad de la ley, y ahora hace aparecer al desarrollo exclusor como ensimismamiento incapaz de producir nada que no sea reproducirse a sí mismo. El otro excluido no es sólo un producto o un accidente sino que se manifiesta como una persona imposible de reducir a su exclusión, algo de lo que no puede dar cuenta el sistema: como una piedrecilla que puesta en los engranajes, pese a su pequeñez, hace colapsar o descarrilar la cadena de montaje.

Un rostro desnudo hace parar toda la máquina. Recordamos todos la foto de aquel hombre en la plaza pekinesa de Tian'anmen en 1989 cuando arrostra la cadena de tanques y viéndole de cara los hace parar. Ese rostro quedó anónimo hasta el momento, porque es una china en todo el engranaje de China, imposible de reducir. Pueden matarle pero no asimilarlo. Sólo queda elminado por el estado de excepción. Es el sistema eliminado entero el que tiene que ponerse en estado de excepción para poder ocultar la originalidad del acontecimiento que pronuncia la verdad meramente quitando los velos de su mera faz.

3.4. El rostro excluido

La crucialidad del rostro del otro se pone de manifiesto especialmente en aquellos a los que se retira la mirada, se vuelve la cara, por los que no se quiere dar la cara; aquellos sin rostro. Es éste la manifestación central de la alteridad según Lévinas. Un rostro que no sólo nos habla de alguien singular sino que nos habla de que es un acontecimiento único, irrepetible, inagotable, infinito. "El Infinito me viene a la idea en la significatividad del rostro. El rostro *significa* el Infinito." (Lévinas, 1982c: p.87), dice el filósofo.

Cuando Lévinas habla del rostro no hay que entender de modo estricto la cara sino la expresión corporal de la unicidad –la característica de ser único– de cada persona. Pero todo el cuerpo es expresión única de cada persona; expresamos nuestra singularidad por todos los poros de la piel, con todos los gestos, las cadencias de la voz, las inclinaciones de la mirada. Lévinas cree que puede ser hasta la nuca, el reverso de la cara, donde encontremos el rostro del otro. Lo hace recordando un pasaje de la obra de Vasili Grossman, *Vida y destino*, cuando a la cola de los que enviaban cartas o paquetes a los detenidos, podía leer los sentimientos y desesperanzas en la nuca de los otros (Grossman, 1959). En definitiva, "la palabra *rostro* no ha de entenderse en sentido estricto. Esa posibilidad que tiene lo humano de significar –en su unicidad, en la humildad de su desembozo y de su mortalidad– el señorío de su llamada –palabra de Dios– a mi responsabilidad respecto a él, esa posibilidad de mi elección de único para esa responsabilidad puede proceder de la desnudez de un brazo esculpido por Rodin." (Levinas, 1988: p.279).

El conocimiento de la alteridad a través de la alteridad de los excluidos no es lateral al proyecto levinasiano porque, según él, "no creo que la filosofía pura pudiera ser pura sin ir al 'problema social." (Lévinas, 1982cc: p.52). De hecho, para Lévinas, "la explotación del hombre por el hombre sería el prototipo de la ofensa, imitado por todas las ofensas (incluso las verbales)." (Lévinas, 1968: p.42). Enrique Dussel, en *Filosofía ética de la liberación*, cree que "ese amor al Otro como exterioridad con futuro, se cumple en su plenitud alterativa cuando se tiende a otro postrado en la miseria (.) El 'Otro' como quien exige justicia (.) es el más extremadamente Otro donde la exterioridad queda plenariamente arrojada en nuestro mundo como el rostro del Otro" (Dussel, 1987: pp.149-150). Especialmente en el pobre se comprueba la originalidad del rostro tras todas las máscaras que se le pegan en la cara y que ocultan su humanidad y singularidad lo suficiente como para poder seguir manteniéndole excluido. En la vida del pobre, el rostro aparece como doblemente pobre. Porque ya en sí el rostro es pobreza. Así lo expresa Lévinas: "La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida (.): hay en el rostro una pobreza esencial." (Lévinas, 1982c: p.71).

Esa pobreza del rostro –la indefensión que acompaña su irreductibilidad– es violada continuamente. Las *fronteras contacto* con el otro –"La frontera entre sí mismo y el mundo es llamada 'frontera contacto.'" (Ginger y Ginger, 1987: p.147)– son asaltadas

continuamente para anexionarlo y esclavizarlo. Esa violencia no siempre es un odio frontal sino que cada vez más se presenta fría y desapasionada –mera técnica– para no multiplicar ni originar las contradicciones que pudieran desestabilizar el orden de exclusión. El mal hacia el otro no tiene por qué implicar un odio expresivo, cada vez es más neutro. Günther Anders sostiene que la reificación de la muerte ha podido prescindir maquinalmente de una característica de la exclusión en la historia: el odio. En esta idea también insiste Adorno cuando habla de la *guerra sin odio*.

Los sujetos huyen de la con-frontación con la exclusión, no quieren mirar a la cara de nadie que pueda presentarles la necesidad de decidir expresamente en contra suya. En medio de un mundo de riesgos planetarios, las mayorías se refugian en los búnkeres individuales de sus estilos de vida, buscando la autorrealización, el disfrute con los suyos o *la paz interior*. A Lévinas, esto le recuerda a Charlot cuando dentro de la casa a punto de ser despeñada por las avalanchas, sólo se preocupa porque todos los abalorios estén odenados. En nuestro tiempo de barbarie global, "la tempestad de nieve que amenaza con precipitar al abismo la cabaña de Charlot en *La Quimera del Oro* se reduce, para un Charlot encerrado en esa cabaña sin apertura al mundo, a la preocupación por equilibrio interior." (Lévinas, 1954: p.28). Para Lévinas, esa ignorancia y, sobre todo, cualquier tipo de justificación de la exclusión es donde comienza la inmoralidad: "Para una sensibilidad ética –que se infirma en la inhumanidad de nuestro tiempo y contra ella–, la justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad." (Lévinas, 1982b: p.123).

Esa violencia incluso toma sus circunvalaciones hasta parecer lo contrario. Los comportamientos ante la exclusión del otro adoptan formas que aparentemente no solamente son contradictorias sino que simulan una suerte de inclusión. Etty Hillesum escribe en una carta del 24 de agosto de 1943 –que logró ser ilegalmente publicada en ese mismo año pese a la represión nazi– acerca del comandante del campo de Westerbork, quien se rodea de misterio y expectación con el fin de constituirse una imagen legendaria. De él critica Hillesum que se llega a decir: "¡Tiene tanto encanto y tan buena voluntad en lo que respecta a los judíos!" (Hillesum, 1941-1943: p.149). El comandante se muestra paternalista con los prisioneros e incluso adopta algunas medidas que rebosan arbitrariedad, aunque en ocasiones sea a favor de los propios judíos. Etty cuenta en la mencionada carta que "Recientemente ha estimado que necesitábamos una alimentación más variada y acto seguido nos cambiaron la col alargada por garbanzos." (Hillesum, 1941-1943: p.149). Ese acto contrasta grotescamente con la organización diaria de trenes que parten del campo de Westerbork hacia los mataderos de Auschwitz y la propia vida miserable del campo. En medio de esa vida paupérrima y oprimida, las acciones del comandante parecen negar la injusticia de dicha condición. Parecen decir: cuando hay algo negativo se cambia y además se cambia con facilidad, con una mera insinuación por parte del comandante. El comandante se constituye en un poder providencial cuyos donativos ocasionales legitiman la represión estructural. Pero ade-

más dicho comandante no solamente limpia su conciencia con esos actos paliativos sino que aprecia el arte del que son capaces los prisioneros. Así lo relata Hillesum: "Se le considera, asimismo, el padre de la vida artística en este lugar y un fiel asiduo de las veladas del cabaret. Fue a la actuación tres veces seguidas y se reía estridentemente cada vez de los mismos chistes manidos. Bajo sus auspicios se creó un coro de voces masculinas, que, obedeciendo sus órdenes, interpretó: 'Conmigo eres hermosa'. En este campo esto adquiere matices llamativos, todo hay que decirlo. De vez en cuando invita a artistas a su casa, y habla y bebe con ellos toda la noche" (Hillesum, 1941-1943: p.149). "También se comenta que le gustan los niños: *a los niños hay que tratarlos bien; en el hospital se les da un tomate diario*. No obstante, son muchos los niños que fallecen." (Hillesum, 1941-1943: pp.149-150).

Etty escribe desgarrada que ese comandante, amigo de los niños, la piedad y los artistas, es el mismo que una hora antes o después embarca lactantes, madres y enfermos en los trenes de la muerte y los inspecciona viendo sus rostros, recorriendo el andén en bicicleta de arriba abajo, a veces con "un hermoso ejemplar de perro de caza de color pardo" (Hillesum, 1941-1943: p.151), vestido el comandante con un "aspecto impecable, deportivo", del que se diría que "es una estampa surgida de un semanario británico de ecos de sociedad." (Hillesum, 1941-1943: p.150). Etty ve en él a un poder que se absolutiza a sí mismo despachando la arbitrariedad en la que expresa su magnanimidad –su propia arbitrariedad demuestra que en él todo es pureza para dar vida y quitarla–. Según sus palabras irónicas, "Tal vez se siente como un monarca misericordioso reinando en medio de sus humildes súbditos. (.) Él es el dueño y señor de la vida y muerte de los judíos holandeses y alemanes en la campiña de Drenthe." (Hillesum, 1941-1943: p.150).

Nos cuesta atender a la voz del otro, mirarnos a la cara –mirarle y que me mire y mirarnos juntos–, y por eso muchas veces optamos por simular al otro o sólo escucharle como confirmación o contraste de mí, sin atender realmente a su originalidad sino usándolo como espejo de interacción simbólica. Entonces, se intenta reducir al otro a "el eco de nuestras propias voces, tomado como respuesta" (Lévinas, 1973: p.31). Por el contrario, "El encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo." (Lévinas, 1951: p.21). Incluso el excluido –o precisamente por ello, especialmente–, víctima de la posesión ensimismada de una sociedad avariciosa, se niega a la reducción. Ese rostro no podemos acallarlo, niega silencioso el ensimismamiento de la exclusión: "El rostro se niega a la posesión, a mis poderes." (Lévinas, 1961: p.211).

Con la negación del rostro del otro, se le neutraliza, se le toma como objeto o sujeto pasivo de nuestras políticas y acciones. Se le quita el reconocimiento a lo que hay en él de persona única cuya voz no puede ser enajenada y se le reduce a un abalorio de las clases superiores, de los grupos dominantes o del individuo que por avaricia gana pasta negándose a escuchar. "La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto

(.) es precisamente su reducción al Mismo." (Lévinas, 1961: p.67) y se produce así el momento en que aquel es exclusor, "el momento en que es soberbia, en que es imperialista, en que se dispone del otro como de un objeto." (Lévinas, 1977c: p.119).

Podría objetarse que el otro no es asimilado por el exclusor sino que precisamente lo que sucede es una identificación perversa. El pobre no está ignorado sino hiperseñalado, estigmatizado de modo que está sobremarcado. Y es cierto que esto sucede y lo hace porque la asimilación es un modo de control más totalizante que la ignorancia que puede liberar algunos procesos de resistencia. La exclusión culmina cuando el otro refuerza desde dentro su propia exclusión: "La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia." (Lévinas, 1961: p.70). Es decir, el exclusor hace un tipo de afirmación que asimila al excluido poniendo como condición la destrucción de su independencia.

Se llega a producir no sólo el sufrimiento de exclusión sino la complicidad con el opresor, un grado de enajenación tal que el pobre acaba de identificarse con el opresor, de participar como cómplice en su propia explotación y la de los otros. Paulo Freire lo describió como uno de los efectos que mejor explicaban la persistencia de sistemas de exclusión y lo describía así: "en cierto momento de su experiencia existencial, los oprimidos asumen una postura que llamamos 'adherencia' al opresor. (.) en vez de buscar la liberación, en la lucha y a través de ella, tienden a ser opresores también, o sub-opresores." (Freire, 1969: p.41).

Pero toda esa alienación y autonegación, por mucho que eche palas de ignorancia encima, no logra reducir a la nada la interpelación de su rostro. El exclusor tiene que estar en una continua labor de dominación del otro, que siempre acaba por sacar la cabeza del fondo. Solamente suprimiéndole podría anular su presencia turbadora: "El Mismo no podría apoderarse de este Otro a menos que lo suprima." (Lévinas, 1961: p.188). El asesinato aparece como el último acto desesperado por la imposibilidad de controlar al otro, como la única forma de hacerle callar totalmente: "Sólo el homicidio pretende la negación total. (.) Matar no es dominar sino aniquilar, renunciar absolutamente a la comprensión. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder." (Lévinas, 1961: p.212).

El rostro se niega, entierras el rostro, lo ocultas bajo la almohada, metes la cabeza en el agujero como el avestruz. Al final hay un enorme miedo a dar la cara y vergüenza a verse en el espejo. La cara se oculta ante los otros y uno mismo. Se tiene miedo ya no sólo a ser eliminado sino miedo a verse uno mismo en esta situación de postración. Canta Pedro Guerra en una canción del disco *Ofrenda* llamada precisamente *Miedo* (2001):

"Tienen miedo de pedir y miedo de callar
Miedo que da miedo del miedo que da. (.)
El miedo es una trampa que atrapó al amor,

El miedo es la palanca que apagó la vida,
El miedo es una grieta que agrandó el dolor,
Tienen miedo de decir y miedo de escuchar.
El miedo es como un lazo que se aprieta en nudo,
El miedo es una fuerza que me impide andar.
Tienen miedo de exigir y miedo de pasar,
Miedo de darse por vencido,
Miedo de vagar sin rumbo, (.)
Miedo de arrugar la frente, miedo de encarar,
Miedo de callar la boca miedo de escuchar,
Miedo de poner la zancadilla miedo de caer,
Miedo de hacerse a la idea miedo de ilusionarse,
Miedo de arrepentirse,
Miedo de dejar para después,
Miedo de amargarse por lo que se hizo,
Miedo de perder la vez,
Miedo de salirse de la raya
en el momento definitivo"

Hay personas especialistas en dar miedo, que usan su virulencia y agresividad para dar miedo a los otros. Incluso lo hacen creyendo que lo hacen por el bien de todos porque todos estaríamos mejor bajo su bota. Tienen la mentalidad patriarcal del padre maltratador que aterra a todo el hogar porque sólo él sabe que desarrolla toda esa violencia para integrarles a todos bajo su poder absoluto. La exclusión aparece como una paternidad perversa que quiere integrar a todos en sí mismo, al servicio de sí mismo, rindiéndole culto a su yo. La negación de la alteridad da mucho miedo. Un miedo que no sabe si tiene que hablar o callar porque la única ley es su carismática voluntad que siempre sigue una norma: más de sí mismo para todos. Potencia a los que le reflejan y excluye a quien diga no a su imperialismo. Hay a quien actúa con esa voluntad y, todavía para mayor perversidad, se dedica a los excluidos, pero no tienen por qué ser personas sino que hay sociedades que asumen esa lógica por la afirmación de un sujeto colectivo a veces personificado en tiranos y a veces actuando constituyéndose en la Normalidad que excluye a todo lo que no sea ella misma.

El exclusor no quiere ver la exclusión pero tampoco quiere que le vea a la cara, de modo que al final el excluido tiene miedo de "decir y miedo de escuchar". El exclusor se va lejos, a urbanizaciones tras altas vallas que impiden que nadie les vea a la cara. Como la única norma es "más de mí mismo", no sabes si quiere que calles o que pidas. Si callo aparezco como pasivo indolente y si pido soy mendigo. Da miedo hacer y no hacer y te das cuenta que lo que quiere el otro es que dejes de vivir si no es para él. Esto, elevado a un sistema mundo actuando en todas las regiones del planeta es como para aterrorizar

y desesperanzar a quien no esté radicado con fundamento. Ya hay miedo de llegar a sentir ese miedo y hay esperanza de que se pueda llegar a sentir esperanzas de cambio real. Pero da *miedo de ilusionarse*. Y "da miedo encarar", da miedo dar la cara, da miedo mostrar y mirar el rostro por si dejas de sentir ese miedo y tienes que comenzar algún tipo de responsabilidad por la libertad.

3.4.1. Somos únicos

En el sistema filosófico de Emmanuel Lévinas, "Sólo el único es absolutamente otro" (Lévinas, 1986: p.226) ya que "no es a modo de individuos de un género como están juntos los hombres." (Lévinas, 1982c: p.67). La responsabilidad por el otro no es en virtud de que el otro sea un humano sino porque es él. Aquí se produce un salto que el nuevo pensamiento ha dado más allá de la ética kantiana, tal como ha señalado repetidamente Miguel García-Baró. Según Lévinas, "Mi responsabilidad para con el otro hombre, la paradójica y contradictoria responsabilidad por una libertad extraña (.) no proviene de un respeto profesado a la universalidad de un principio ni de una evidencia moral." (Lévinas, 1973: p.31). El no reconocimiento de la unicidad conduce a lo que Teresa San Román (1996: p.117) llama "alterofobia", a la imposibilidad de la libertad con el otro. Al ser únicos, las diferencias se multiplican pero Lévinas revoluciona la idea de diferencia no llevándola por la comprensión liberal de divergencia separadora sino por otra vía unitiva. Las diferencias entre las personas se producen principalmente como una no-indiferencia ante el otro –"que la diferencia signifique una no-indiferencia" (Lévinas, 1973: p.29)–. La diferencia significa, por tanto, implicación por el otro, por un desensimismamiento, por un des-interesamiento de uno mismo. Así, los hombres no están unidos por género abstractor sino por una no-indiferencia solidarizadora. Lévinas apuesta, por tanto, por un mundo en el que las cosas no son iguales ni dan igual: "El mundo contemporáneo (.) se ve sin salida –es decir, sin Dios– no porque todo en él esté permitido y sea posible por la técnica, sino porque todo en el es igual." (Lévinas, 1973: p.30). Para él, la reducción de lo humano a recurso, el materialismo no está en la concepción de la naturaleza sino en la indiferencia, en la abstracción que niega la singularidad y unicidad de cada persona, en "lo neutro": "El materialismo no está en el descubrimiento de la función primordial de la sensibilidad, sino en la primacía de lo Neutro." (Lévinas, 1961: pp.302-303).

Jesús Valverde, en su libro *El diálogo terapéutico en exclusión social*, reflexiona acerca de las personas en exclusión: "he insistido en que su historia de vida ha estado presidida por la despersonalización y en que la personalización ha de ser nuestro principal objetivo." (Valverde, 2002: p.131). La persona excluida se enfrenta no sólo a la general tendencia a la despersonalización que borra los rostros –como en aquella escena de *The Wall* (Alan Parker dirigiendo a Pink Floyd, en 1982) en la que aparecían miles de

personas sin cara– sino a una particular fuerza abstractora que los reduce a su atributo de exclusión. Joaquín García Roca siempre dice que estamos *enfermos de abstracción*: existen millones de excluidos pero no conocemos a nadie. Recientemente, el mismo autor, Joaquín García Roca, firmó un magnífico artículo titulado *La revancha del sujeto* (2007). Coincidimos al expresar esta necesidad en nuestro libro *De los recursos a los sujetos* (Vidal, 2005). Según García Roca, "El sujeto regresa (.) como agente (.), como actor (.) y como autor" (García Roca, 2007: p.39). Lamentablemente, sistemáticamente, "las personas en situación de necesidad, son destituidas de su condición de sujetos. Este proceso de destitución se produce [1] a causa de la *pérdida del nombre*, de este modo se ganaba en generalidades y se perdía en realidad; [2] a causa del abultamiento de los *procesos estructurales*, de este modo se ganaba en objetividades y se perdía el mundo de la subjetividad; [3] a causa de *prejuicios científicos*, de este modo se ganaba en rigor científico y se perdía la paradoja del sujeto; [4] a causa de *reducciones antropológicas*, de este modo se ganaba en tecnicidad pero se perdía la riqueza de la persona." (García Roca, 2007: p.40). "La intervención social se dejó tentar por la seducción de la ingeniería social en todas sus formas, en especial por el mecanicismo y el positivismo y, de este modo, inició el proceso hacia la muerte del sujeto." (García Roca, 2007: p.49). Llega a titular un epígrafe como "La violencia de la generalización" (García Roca, 2007: p.41). Frente a ello, "El advenimiento del sujeto trae mayores complejidades que se despliegan en respeto a la vida individual por encima de estructuras y sistemas" (García Roca, 2007: p.39).

Este movimiento de recuperación de la persona no como género ni sujeto colectivo sino como único, lleva tiempo intentando levantar vuelo, en medio de enormes dificultades que lo lastran. El propio Rogers, mostraba una visión entusiasta cuando en 1974 afirmaba que en medio del desastre del siglo y de la crisis de los setenta, "de las ruinas está surgiendo una nueva persona humana, altamente consciente, autodirigida, exploradora del espacio interior, quizá más que del exterior, que desdeña la pasividad de las instituciones y el dogma de la autoridad. Esta persona no acepta la idea de ser modelada o de modelar el comportamiento de los otros, y es, sin duda, más humanista que tecnológica." (Rogers, 1974: p.46)

Para Rogers, las características de la persona nueva que está emergiendo entre las ruinas de nuestra cultura son las siguientes. Un mundo que, como expresaba su principal lema, tuviese a cada persona en el centro –especialmente, dada su gran sensibilidad social y política, a los más excluidos– es un mundo en el que cada uno es consciente de ser único y de ser insustituible en sus responsabilidades. De ahí la preocupación por el desarrollo de sus potencialidades – "Es una persona consciente de que está en continua progresión, en constante cambio." (Rogers, 1977: p.244)– y por la originalidad. "Por encima de todo, esta persona se caracteriza por su preocupación por la autenticidad." (Rogers, 1977: p.236). En su idea, esa autenticidad lleva a que las personas no puedan ser tomadas como grandes colectivos en los que se pierde su nombre propio sino que

"Las instituciones existen para servir a las personas" (Rogers, 1977: p.237) y por tanto abogaba por la creación de pequeños grupos en los que las personas convivían cara a cara y permitía la humanización de las instituciones. Esa escala humana lleva a reinventar la intimidad, la proximidad y la comunicación: "Esta persona anda a la busca de nuevas formas de convivencia, de acercamiento, de intimidad, de objetivos comunes y de nuevas formas de comunicación" (Rogers, 1977: p.241). Y también se basa en personas con una gran fortaleza interior –"El universo interior. Un sincero deseo de explorar el espacio interior es otra de las características de esta persona."– que no es solipsismo ni individualismo sino unión con la naturaleza y solidaridad social. Veía Rogers que el advenimiento de una mayor personalización sería posible si crecía la indiferencia por los bienes materiales y se reducía la intolerancia siendo sustituida por "Un interés no moralista. (.) un interés cuidadoso, sutil y no moralista" (Rogers, 1977: p.241).

La antropología de la singularidad exige que revisemos la abstracción y la escala de nuestras instituciones. En orden a la superación de la abstracción, Rafael Aliena en *Descenso a Periferia*, afirma que "El lenguaje administrativo acrecienta la sensación de uniformidad." (Aliena, 2005: p.19). Un par de años más tarde, el mismo autor escribió: "Ni el niño, ni el feligrés o simplemente el creyente, ni el estudiante universitario viven en sus instituciones como clientes. Ninguno de los tres es un cliente, ni tan siquiera un usuario. La excelencia de una institución tiene una lógica que es interna a esa institución, en general, y a cada una de sus manifestaciones en particular. Tiene que ver con la calidad de la experiencia que brinda y con las condiciones que la hacen posible; respeta la naturaleza y la lógica de esa experiencia; sabe que esas condiciones son en buena parte incontrolables, irreproducibles; es una excelencia difícilmente formalizable; tiene un contenido moral que se transmite en el interior de cada institución gracias al ejemplo y la habituación. (.) Para empezar es altísimamente personal: 'una madre es una madre', es decir, la madre de *ese* niño. Las reglas quedan en segundo lugar: importan las personas concretas y las relaciones personales concretas." (Aliena, 2007: p.112).

Nos parece muy iluminadora esta idea del profesor Aliena –lo cual es característico de su modo de pensar– y no podemos menos que sumarnos y hacer nuestras sus palabras. En efecto, el comentario de Aliena se hace desde el debate sobre cómo denominar a las personas a las que van destinadas los procesos de las instituciones. Especialmente polémico en el ámbito de la intervención social, esas personas son denominadas usuarios, clientes, directamente excluidos, con perífrasis "las personas a las que queremos servir", participantes, etc. Estos problemas con los nombres ponen de manifiesto un malestar en la propia relación de las instituciones con dichas personas porque necesitan meterlas en un papel y esto es necesario porque no están en el centro. Si lo estuvieran, el problema sería cómo llamar a las instituciones, ya que ellos serían simplemente "ciudadanos".

Respecto a la escala, nos preguntamos ¿cómo conciliar la singularidad irreductible de cada persona y la participación de cada uno en los procesos generales? Somos

conscientes de que "Articular (.) propuestas globales no es posible mediante la homogeneización que caracterizó a los populismos o nacionalismos." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.31). La sociedad centrada en la unicidad de las personas requiere otro modelo político que, en primer lugar, se plantee una escala respetuosa con la singularidad. La cuestión de la escala como factor de desigualdad ha sido recientemente estudiada desde una perspectiva histórica por el antropólogo John Bodley, a quien referenciamos en este mismo texto también por su libro *Victims of Progress* (1982). Según el autor, en su libro de 2002, *The Power of Scale: A Global History Approach*, el aumento de la escala societal multiplica la desigualdad social, frente a lo cual existen otras experiencias históricas –y el autor describe varios casos a lo largo del libro– que combinan desarrollo, escala y una mayor equidad. El autor alienta a crear comunidades con una escala sensible a los procesos personales y comunitarios, ya que se muestran capaces de optimizar el aprovechamiento de los recursos humanos. Según el grupo chileno de Desarrollo a Escala Humana, "se construye a partir del protagonismo real de las personas, como consecuencia de privilegiar tanto la diversidad como la autonomía de espacios en que el protagonismo sea realmente posible. Lograr la transformación de la persona-objeto en persona-sujeto del desarrollo es, entre otras cosas, un problema de escala" (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.30). El reconocimiento de una nueva democracia poliédrica capaz de una solidaridad global por el respeto a lo personal y local, no sólo parece una moda sino una clave que nos puede ayudar a la reforma general necesaria. Jean Ziegler, en *Los nuevos amos del mundo* (2004), escribió al respecto de los excluidos que "En los cinco continentes, en todas partes, estos hombres y estas mujeres se enfrentan a los amos del universo e intentan quebrar su imperio. Pero, si hasta el momento presente, luchan de forma dispersa, ¿qué les da la fuerza que tienen? Sin lugar a dudas, esa miríada de frentes locales. De este modo la nueva sociedad civil planetaria responde a través de una nebulosa fragmentada contra la concentración mundial de poderes que detentan los amos del mundo. (.) Toda identidad colectiva es necesariamente de origen local, ya que se nutre de una experiencia singular. Y cuanto más local es, más fuerte se vuelve." (Ziegler, 2003: p.300).

3.4.2. Al que para ti es un *cronicazo*, yo le he visto volar

Reconocer la singularidad del otro, que es una persona a la que se reconoce por sí misma, no por sus características ni contextos, sino por su nombre propio y todos tenemos, más allá del gentilicio, un nombre propio único cuya mejor pronunciación es nuestro rostro. Creer en el otro, llamarle por su nombre propio, se convierte en una de las principales medidas para la dignidad del ser humano y, en el tema que nos convoca –el empoderamiento de las personas en exclusión– creer en alguien es crucial. En la película que el cineasta Fernando León de Aranoa rodó en Vigo, *Los lunes al Sol* (Fer-

nando León, 2002), uno de las personas desempleadas protagonistas, Amador, dice: "La cuestión no es si creemos o no en Dios. La cuestión es si Dios cree en nosotros. Porque si no cree en nosotros, estamos jodidos. Y yo creo que no cree. Al menos en mí, no cree." Edgard Macías y Ruth Lacayo, en *Hacia un Trabajo Social liberador*, enfatizan "la confianza en la realidad y capacidad de creación de las personas" (Macías y Lacayo, 1984: p.85) como el motor principal de ese Trabajo Social de liberación. La exclusión nos tienta a reducir al otro al estigma que además le sobremarca exageradamente. Tenemos que ser capaces no sólo de ver al otro sino de poner en valor lo que ha sido debilitado o no se ha dejado que brote y dé fruto, a la potencialidad. Recogiendo una idea del jesuita indio Anthony de Mello, podríamos decir que sabio es quien es capaz de reconocer al albatros en el huevo, al baobab en la semilla, lo eterno en un gesto y en un recién nacido es capaz de ver una nueva civilización.

No hace mucho, en una reunión con profesionales de la intervención social que desarrollan su labor con personas sin hogar, un alto responsable hablaba de la imposibilidad de hacer algo con lo que llamó los "cronicazos". Otro de los participantes, de otro modelo de centro social, decía que a quienes aquel llamaba cronicazos, él les había visto volar... "Al que para ti es un cronicazo, yo lo he visto volar". ¿A qué se refería con volar? ¿Era estrictamente una metáfora? ¡No, era literalmente verdad! Se refería a que alguna de las personas de las que hablaban, cuando pasaron al otro programa con un enfoque de activación y participación, llegaron a formar parte de un equipo de fútbol que participaba en una liga mundial y viajó en avión a un encuentro internacional de fútbol bastante repuesto.

Pensar desde el rostro excluido es recuperar el rostro, que es el nombre propio de la persona, y nos responsabiliza de buscar lo propio de la persona, lo que está machacado y no puede surgir. Pensar en la persona si fuera lo que puede ser. No es una huída ni una utopía sino conocer a la persona en sus potencialidades. En el libro de Salvador Minuchin, *La recuperación de la familia (Relatos de esperanza y renovación)*, encontramos el siguiente testimonio tras años de experiencia pionera en este campo: "La búsqueda básica de la terapia familiar consiste en liberar posibilidades no utilizadas. (.) [La variedad de técnicas terapéuticas que usa tienen un único axioma común.] El único axioma es: 'Ustedes son más valiosos de lo que suponen.'" (Minuchin y Nichols, 1993: pp.57 y 59). Eso exige "dejar la idea de fatalidad (.); sustituir los pronósticos pesimistas y los juicios negativos, despectivos y, a veces, cínicos, por una esperanza realista" (Manciaux, 2001: p.305). Y, en el ámbito colectivo, nos demanda "un modelo alternativo al modelo médico, que hace prevalecer la condición enferma, anormal, de las comunidades con las cuales se trabaja." (Montero, 2004: p.44). Ya lo decía alto y claro Paulo Freire al inicio de su movimiento de educación popular para reconstruir el sujeto colectivo y en tono crítico con los populismos: "creer en el pueblo es la condición previa, indispensable a todo cambio revolucionario. Un revolucionario se reconoce más por su creencia en el pueblo que lo compromete que por mil acciones llevadas a cabo sin él." (Freire, 1969: p.61).

3.4.3. Pensar en positivo

Sin caer en la ingenuidad ni en un modelo naïf de intervención social, distintas voces apoyan un enfoque más basado en las potencialidades positivas de los sujetos y las comunidades que en el determinismo de los depresores y problemas. Especialmente explícito se ha hecho este enfoque en la llamada psicología positiva, cuya existencia me la hizo notar especialmente el profesor de psicología Gonzalo Hervás, en una investigación sobre métodos de activación en intervención social realizada para la Fundación RAIS, dedicada a la exclusión extrema. La psicología positiva recoge la tradición humanista de Victor Frankl, Carl Rogers y Erich Fromm. Martín Seligman, expresidente de la American Psychological Association, es el principal promotor de la psicología positiva. Critica que hasta tiempos recientes, la psicología se había centrado casi exclusivamente en los traumas, trastornos y patologías de la mente. Frente a esta psicología "negativa", Seligman ha fundado un movimiento de la psicología positiva, que estudia las emociones placenteras, el desarrollo de las virtudes y la búsqueda de la felicidad. Seligman comenzó su carrera sistematizando el concepto de "desvalimiento aprendido", con el que quiso presentar en qué modo las personas son formadas para pasivizarse ante los problemas. Según Seligman, la mayor parte de la pasividad y el desvalimiento había sido aprendida con los años y era posible invertir ese comportamiento con otro proceso de aprendizaje. Seligman se muestra crítico con el modelo de ciencias sociales cuando dice que "las ciencias sociales nos han enseñado que somos víctimas de nuestro entorno, que lo importante no es el individuo quien está en control sino los factores externos que nos limitan y nos manipulan. Esto es una formula perfecta para la depresión." (Seligman, 2003). En 1990, Seligman difundió la expresión "optimismo aprendido" como una estrategia opuesta al desvalimiento con el fin de que la gente se forme para responder a los problemas de la vida con confianza en su superación.

Coinciden Haydée Cuadra y Ramón Florenzano, profesores de la Universidad del Desarrollo, en este juicio sobre la baja atención de la psicología a los aspectos positivos de carácter temperamental, moral o existencial: el "gran énfasis de la psicología clásica en la enfermedad le ha hecho descuidar los aspectos positivos, tales como el bienestar, el contento, la satisfacción, la esperanza, el optimismo, el flujo y la felicidad, ignorándose los beneficios que estos presentan para las personas. En este contexto surge la Psicología Positiva, con el objetivo de investigar acerca de las fortalezas y virtudes humanas y los efectos que éstas tienen en las vidas de las personas y en las sociedades en que viven. En el nivel individual, indaga en rasgo tales como la capacidad para el amor y la vocación, el valor, las habilidades interpersonales, la sensibilidad estética, la perseverancia, el perdón, la originalidad, la espiritualidad, el talento y la sabiduría. En el nivel social explora las virtudes ciudadanas y las instituciones que instan a los individuos a ser mejores ciudadanos: la responsabilidad, el altruismo, la civilidad, la tolerancia y el trabajo ético." (Cuadra y Florenzano, 2003: p.84). Beatriz Vera añade: "Desde la psico-

logía positiva se recuerda que el ser humano tiene una remarcable capacidad de adaptarse, de encontrar sentido y de crecimiento personal ante las experiencias traumáticas más terribles, capacidad que ha sido ignorada e inexplicada por la psicología durante muchos años" (Vera, 2004: p.2). Un enfoque basado en aspectos negativos tiene consecuencias: "Al focalizar la atención de forma exclusiva en los potenciales efectos patológicos de la vivencia traumática, se ha contribuido a desarrollar una "cultura de la victimología" que ha sesgado ampliamente la investigación y la teoría psicológica" (Vera, 2004: p.2). Volviendo a Seligman, vemos que "La Psicología Positiva se basa en tres pilares: [1] en primer lugar es el estudio de la emoción positiva; [2] el estudio de los rasgos positivos, sobre todo las fortalezas y virtudes, pero también las 'habilidades' como la inteligencia y la capacidad atlética; [3] y el estudio de las instituciones positivas, como la democracia, las familias unidas y la libertad de información, que sustentan las virtudes y a su vez sostienen las emociones positivas." (Seligman, 2002: p.14).

La psicóloga Beatriz Vera Poseck entiende que es necesario el enfoque de psicología positiva y nos hace conscientes de que ya "investigaciones llevadas a cabo en los últimos años han comenzado a desarrollar estrategias de intervención basadas en la estimulación en el sujeto deprimido de emociones positivas como alegría, ilusión, esperanza, etc." (Vera, 2006: p.3). Victoria Muñoz y Francisco de Pedro animan a la construcción de un modelo que asuma la singularidad, la alteridad y la potencialidad de las personas, basado en la aceptación incondicional del otro, que significa que el otro tiene fuerzas y potencialidades para poder generar procesos de empoderamiento de los que sea protagonista. "Proponemos un enfoque preventivo, alternativo al tradicional de riesgo, basado en el respeto y la aceptación incondicional del otro (no su comportamiento) y considerar el derecho al afecto de todo ser humano." (Victoria Muñoz y Francisco de Pedro, 2005: p.114).

Pensar en positivo los métodos de intervención social implica, en realidad, reconocer a cada persona y confiar en ella, en la fuerza de la responsabilidad personal y la alteridad para la transformación personal y social. Pero no significa negar el sufrimiento y el dolor ni considerarlos aspectos exclusivamente negativos ya que incluso el dolor es humano. El propio Victor Frankl era consciente de que la logoterapia era criticada por su excesivo énfasis en los aspectos negativos de la vida. Contra esta idea, Frankl se defendía argumentado que "Más bien debemos procurar adoptar una posición optimista: tener la convicción que incluso la muerte y el sufrimiento son potencialmente significativos." (Frankl, 1965: p.95). Una brutal reflexión sobre el sufrimiento nos la encontramos, por ejemplo, en Primo Levi, quien nos revela una observación tremenda pero indicativa: "La carencia de sufrimiento, la aceptación del eclipse de la palabra, era un síntoma fatal: señalaba que la indiferencia definitiva se estaba aproximando." (Levi, 1986: p.461). La conciencia del dolor y del mal es parte de la condición humana, que se conoce en presencia de ellos. Asumir los aspectos más negativos de la persona y las instituciones, no significa, en cambio, que adoptemos respuestas negativas o modelos

escépticos con la gente –que suelen pecar de ser métodos relativistas o fundamentalistas–, sino adoptar modelos de confianza y potenciación de la perdona, en la creencia de que, como escribía Etty Hillesum desde su campo de concentración, "Tenemos derecho a sufrir, pero no a sucumbir al sufrimiento." (Hillesum, 1941-1943: p.99).

3.5. Hospitalidad del infinito

3.5.1. El pobre como maestro

La exclusión social nunca es inútil, siempre tiene una utilidad para quien la produce, un interés que incide materialmente en su beneficio –intencionado o no–, al que no renuncia. Los intereses materiales –aunque sean intereses no intencionados– presiden el ensimismamiento que viola la alteridad buscando la posesión del otro o la indiferencia, la neutralización del otro, la materialización (el neutralismo es el peor materialismo) del otro. La apertura a la alteridad, el reconocimiento del otro como ser único pasa por la no-indiferencia por él, por saberle no sólo diferente sino único –la no-indiferencia radical por el otro no como género sino como único–. Así, uno se relaciona con el otro por un desinteresamiento de lo material, por un desinteresamiento que reconoce la singularidad y que no es neutro –materialista– frente a ella sino que le mira cara a cara, la acoge. En síntesis, recojamos lo que Lévinas escribió en *Ideología e idealismo* cuando caracterizó el "des-inter-esamiento: relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia." (Lévinas, 1973: p.13). La no-indiferenciación frente al rostro del pobre supondría el principio del fin de la exclusión social.

Reconocer al otro y mirarle, escucharle, darle atención, es recibir al otro. Otro que por ser único no puedo encasillar y del que no puedo dar cuenta envolventemente; no puedo tener un tratamiento completo sobre él. La acogida del excluido comienza por liberarle de las cadenas de las etiquetas, de las clasificaciones, de los prejuicios que le juzgan si lo que le ocurre lo merece o no. El rostro del otro es infinito porque es único e irreductible. Así pues, mi acogida del otro es apertura al misterio, a aquello sobre lo que no puedo decir sino escuchar. La hospitalidad del otro nos lleva más allá de lo que somos ya que no es predecible; nos lleva más acá de lo que somos descubriéndonos lo que yo soy también –que también soy una suerte de otro y misterio para mí mismo aunque lo trate de capturar en la identidad–. El huésped siempre enseña a quien le acoge: le cuenta historias de donde no sabe, le trae noticias inesperadas, es maestro de algo único, que es él mismo. Lévinas lo dice con palabras sabias sobre la hospitalidad: "Es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con Otro, o el Discurso, es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica. Viene del

exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro." (Lévinas, 1961: p.75).

La apertura al otro no es atención a un hecho limitado que en cuanto me cuenten voy a dominar y anexionar intelectualmente sino que la hospitalidad del otro es acceso a lo infinito. ¿Cómo acoger lo infinito, lo que desborda, lo que no podemos capturar? La hospitalidad de lo infinito comienza por la humildad. Por eso nada más llegar el otro, ya ha habido un recorrido por el que acoge ha avanzado en actitudes que le han permitido reconocer, atender, desinteresarse. De esto bien sabe quien ha sido voluntario al encuentro y servicio de personas de exclusión: la preparación para dicho encuentro y las sucesivas reformas internas para poder realizar dicho encuentro son toda una enseñanza que lleva hacia la hospitalidad. Y a la vez tú eres huésped del otro y eso es la mayor enseñanza: cómo el otro abre su casa, cómo te atiende dentro de lo poco que tenga, qué valor le da a que tú estés allí. Cómo el otro acoge tu rostro es la mayor enseñanza del pobre, que se hace maestro quiera o no quiera, sepa o no sepa.

Esa hospitalidad te hace receptor del rostro del otro, que hace estallar todos los topes que tenías vallados sobre él, rompe los rediles, hace saltar las clasificaciones de modo irruptivo pero sin violencia. Lévinas recoge esta idea en *Totalidad e infinito* como nudo esencial de la obra: "la relación con el Otro hace estallar el tope de la totalidad. Es fundamentalmente pacífica. El Otro no se me opone como otra libertad, es decir, parecida a la mía y, por lo tanto, hostil a la mía. (.) Su alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña. La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad." (Lévinas, 1961: p.189). Uno se ve desbordado por el otro y ve que es lo que le permite pensar algo que no sea lo mismo, que le permite realmente salir de la homogeneidad de lo igual, de lo neutro que no expresa, de lo indiferente que no se mueve. El excluido no aparece como lucha sino como enseñanza, es una irrupción no violenta sino desbordante, que lleva más allá de sí, que enseña: "El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza." (Lévinas, 1961: p.217).

Esa asimetría puede colapsar, especialmente cuando reconoces la deuda con el otro excluido. En *El respeto*, Richard Sennet recogía la idea de que "Para que profesionales con educación superior y trabajadores no cualificados puedan hablarse libremente se necesita mucho tiempo y una gran dosis de confianza; no es fácil que el bello y el feo hablen entre sí de sus cuerpos; la gente de vida afortunada tiene dificultades en 'relacionarse' con la experiencia de gente forzada a permanecer en la estrechez de las rutinas." (Sennet, 2003: p.35). Efectivamente, hoy en día la frialdad y la indiferencia se generalizan como método de defensa contra lo inasumible que es la injusta desigualdad para la delicada conciencia democrática. En verdad, "en la sociedad moderna la gente no habla con comodidad de su situación de superioridad en la vida como lo hacía en el *Ancien*

Régime, sin ninguna vergüenza." (Sennet, 2003: p.36). Esa desigualdad lleva a que sea tal la parálisis que sentimos ante la deuda con el excluido que no seamos capaces de recibirlo, de acoger al otro sino a una especie de un género que ni siquiera es de otros sino de lo que tú no has hecho, es eco de ti mismo. Tal respeto por el dolor del otro que finalmente no es capaz de reconocer con singularidad y relacionarse con libertad: "el hecho de sentir respeto puede no conducir al demostrarlo." (Sennet, 2003: p.36).

3.5.2. Pensamos porque somos testigos

El encuentro con el otro nos rompe los hechizos que habíamos conjurado sobre el rostro del otro, nos descubre la pobreza, vulnerabilidad e irreductibilidad del rostro del otro. Nos enseña cómo cualquier encuentro realmente hospitalario con el otro supone una refundación del pensamiento, que se encuentra ante lo infinito que hace enmudecer como para que todo pueda ser de nuevo creado. En la *Presentación de la edición castellana de Totalidad e infinito,* Lévinas habla de la epifanía del rostro. La epifanía significa la manifestación, la aparición del infinitamente otro. Esa aparición rompe los esquemas que tuvieras sobre él. Pero esa epifanía nos hace vulnerable, pone al otro con su rostro desnudo en la posición del pobre –tal como penetrantemente indica Lévinas–, en una posición tal de vulnerabilidad que te enseña la esencia del respeto, la hospitalidad, la paciencia infinita con el otro, la aceptación incondicional de su libertad. El rostro del otro nos muestra su absoluta singularidad y las potencialidades infinitas que le hacen único e insustituible. Echa atrás los paternalismos que quieren sustituirle para que llegue a ser él mismo sino que aprende que la única vía puede ser radicalizar la hospitalidad de modo que, si se ha enajenado, llegue a recibirse a sí mismo otra vez. La única vía de empoderamiento del otro es que el otro se haga responsable de sí: la única vía real de empoderamiento es la radical hospitalidad. Ese cara a cara no es el resultado de una decisión, no es un proyecto controlado sino que es un acontecimiento irruptivo que funda la existencia. Atendamos a cómo lo argumenta el filósofo de la alteridad: "*Totalidad e infinito* describe la *epifanía del rostro* como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez –y el desnudamiento– 'del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero', y su expresión indica el 'no matarás'. Cara a cara: relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa." (Lévinas, 1976: p.9).

"La noción de rostro (.) abre otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* [dar sentido] y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder." (Lévinas, 1961: p.75). Estas palabras de *Totalidad e infinito* marcan un antes y un después en la filosofía del conocimiento, que nos remiten a lo estudiado sobre la obra de Hermann Cohen. Pensar no es un acto de dominación y control, un acto de posesión, sino que es la hospitalidad de lo infinito, es desbordamiento, es no-indiferencia con lo otro y con lo absolutamente otro. Sólo quien se abre a lo infinitamente único

puede pensar, puede salir del ensimismamiento. Es la responsabilidad por el otro, es su acogimiento y su enseñanza en el encuentro lo que nos permite pensar. Pensar no es un acto de otorgar sentido sino de acoger el sentido de lo otro.

Decir esto en medio de un libro que quiere descubrir los fundamentos de la exclusión y que se sabe locuaz, es un jarro de agua fría para quien en estos momentos lo escribe. Sabe que no está en unión plena con el excluido, sabe que no es todo compromiso. Pero sabe también que quiere ser apertura, salir del laberinto del poder de Occidente, del poder del Estado y el mercado, de la medicalización de los métodos de intervención social para buscar al otro. Quisiera que todo fuera acogimiento del otro, una narración de un encuentro. Finalmente también es sistema y esa locuacidad puede que sea el correr de un hámster en su rueda, pero también puede que sea ir tan deprisa que el discurso escape a mi control y haya oportunidades para ser médium del otro, mediación para que lo otro hable. Soy consciente de que "El hecho propio de la expresión es dar testimonio de sí (.). Este testimoniar de sí sólo es posible como rostro, es decir, como palabra. Produce el comienzo de la inteligibilidad, el inicio mismo, el principado, la soberanía real, que manda incondicionalmente." (Lévinas, 1961: p.215). De ahí nuestro interés por los métodos narrativos, por la función refundadora que tiene del sentido de las cosas. Comienza por el testimonio, por la expresión del nombre propio escrito con la letra china cambiante y única que es nuestro rostro –un nombre de un solo carácter, de un solo tipo, una sola letra, como una letra china mandarina, compleja y única, cuyo molde se rompió cuando nació esa faz–. Desde la experiencia de la organización Art Therapy Initiative, aportan lo siguiente: "Living through and surviving political violence can be an isolating experience. For many, the act of giving testimony and being witnessed is essential to making meaning." (Kalmanowitz y Lloyd, 2005: p.24). Ser testigo de la propia historia, hacerse cargo de lo que uno es y de cómo uno podría ser acogido por los otros como un rostro infinito y único, da sentido y responsabilidad de tenerlo para los otros y para uno mismo como una suerte de otro.

El rostro –el otro único e infinito– no necesita justificaciones sin explicaciones previas sino que se justifica en su acontecer, su epifanía es el mismo sentido de las cosas. Lévinas, en *Ética e infinito*, lo dice en una frase corta y radical: "el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú." (Lévinas, 1982c: p.72).

Callar, no dar testimonio ni querer ser testigo de los otros va en la dirección contraria del ensimismamiento. La hospitalidad comienza por una mirada que no quiere ser olvido sino que asume la responsabilidad de ser testigo de lo que ha contemplado, no quiere echar a su huésped. Me recuerda lo que decía un operador de la compañía Enron –la mayor estafa corporativa de la historia– en un documental (Gibney, 2005), reflexionando sobre la mayor quiebra empresarial de Estados Unidos: "Si tenía preguntas nunca las hacía porque no quería saber la respuesta". Es lo opuesto a lo que afirmaba Victor Frakl a la vuelta de su prisión en un campo de concentración: "En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a los

problemas que ello plantea" (Frankl, 1946: p.114). Pero es cierto que la ignorancia del otro, tratar por todos los medios de no cruzarte la mirada con nadie de cuya desaparición o existencia pudieras ser testigo, se convirtió en norma de urbanidad, en un modo de ser civilizados en la sociedad de muerte que crearon los nazis en Europa. Se trataba por todos los medios de no ser testigo de nadie ni de nada. Así lo describe Primo Levi en *Si esto es un hombre*: "En la Alemania de Hitler se había difundido una singular forma de urbanidad: quien sabía no hablaba, quien no sabía no preguntaba, quien preguntaba no obtenía respuesta. De esta forma el ciudadano alemán típico conquistaba y defendía su ignorancia, que le parecía suficiente justificación de su adhesión al nazismo: cerrando el pico, los ojos y las orejas, se construía la ilusión de no estar al corriente de nada, y por consiguiente de no ser cómplice de todo lo que ocurría ante su puerta." (Levi, 1946: p.183). Saberse exclusor no es suficiente, uno comienza a romper la exclusión cuando se convierte no en consciente de su propia posición sino en testigo de la situación del otro. Paulo Freire escribió una vez que "El opresor sólo se solidariza con los oprimidos cuando su gesto deja de ser un gesto ingenuo y sentimental de carácter individual, y pasa a ser un acto de amor para aquéllos." (Freire, 1969: pp.46-47). Y ciertamente uno sólo comienza a pensar tanto cuanto es testigo del infinitamente otro.

3.5.3. El totalitarismo de la autorreferencialidad

Generalmente tenemos una aprehensión intelectual o sentimental de la cuestión de la exclusión en la que el sentimiento se convierte meramente en un movimiento ideológico que enseguida protegemos de la contradicción en el puerto de nuestro ensimismamiento: "hay cosas que no puedo ver", "no puedo resistir tanta pobreza", "no puedo ver, que me da mucha pena". Sistemáticamente nos negamos a ser testigos. La primacía del encuentro como epistemología, como modo para poder pensar nos lleva a otra vía para alcanzar el sentido; a una vía que no está fundada en la soberanía del sí-mismo, en la soberanía y potencia pensadora del yo-mismo sino en la acogida de la revelación del otro, de la epifanía de lo infinito del otro. Lévinas presenta la socialidad, la relación con el acontecimiento puro que es el otro, que impacta en la atmósfera cerrada y viciada del ensimismamiento permitiendo salir de uno mismo y pensar: "La socialidad será una forma de salir del ser de otra manera que por el conocimiento." (Lévinas, 1982c: p.55).

La ruptura del totalitarismo de la sociedad que sólo se piensa desde sí misma, autorreferencialmente, haciendo dogma de que no hay ningún otro que pueda decir algo sobre ella, que todo se resuelve dentro del círculo de los miembros de la sociedad. La ideología de la autorreferencialidad, que se produce en sociedades y en cada persona que sostiene que nadie tiene derecho a decir nada de sí mismo, no entiende realmente que la exclusión es un fenómeno de alteridad radical por cuanto has exiliado a otro que vuelve como una doble alteridad de sí mismo y de la sociedad desensimismada, que

vuelve de la feroz originalidad de lo salvaje, de lo descivilizado, de quien ha sido echado de la ciudadanía y ha vivido la frivolidad de los dioses a los que rinde culto la ciudad. Los excluidos –como aquel Platón– saben que la metafísica de la alteridad –fundada por una nueva socialidad– desnuda las mentiras de una ciudadanía que no reconoce más otro que sí. La autorreferencialidad es totalitarismo del sí-mismo. Y por eso la inclusión sólo puede entenderla como asimilación del diferente. Y por eso creemos que lo contrario a la exclusión no es la inclusión asimilacionista sino la creación de una alternativa en la que se pueden encontrar reconciliadamente; la reconciliación requiere otro lugar. Dicha referencialidad no se rompe por la oposición de otro sistema sino por la hospitalidad del encuentro, por el otro –excluido– que no se deja reducir. Por eso, "la ruptura de la totalidad no es una operación del pensamiento (.). El vacío que la rompe sólo puede mantenerse (.) si el pensamiento se encuentra *frente* a Otro, refractario a la categoría. En lugar de constituir con él, como con un objeto, un total, *el pensamiento consiste en hablar*." (Lévinas, 1961: p.64). En realidad, como veremos más adelante, se trata de acoger la epifanía del rostro infinito y único del otro, se trata de una nueva presencia, de buscar la realidad en un nuevo modo de estar. Dice Lévinas rememorando a Husserl: "*Se trata de volver a encontrar la vida en la presencia*." (Lévinas, 1974: p.49).

3.5.4. Exceso

Comprendemos ahora con mayor calado que mirar al otro no es visión sino don –"el cara a cara (.) no es enteramente visión, sino que va más lejos que la visión" (Lévinas, 1961: p.294)–. Si podemos hacer el acto de pensar es porque por el encuentro con el otro nos viene la idea de lo único, lo no-indiferente e infinito. Y nos viene no a modo de ilustración sino porque nos hacemos sus testigos. Esa es la razón de que pensar es implicarse, pensar es comprometerse. Ya en su escrito de 1951, *¿Es fundamental la ontología?*, lo había expresado Lévinas con claridad: "Pensar ya no es contemplar sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado" (Lévinas, 1951: p.15), y por eso es infinito, porque me implica sin límite.

Conocer es acoger la epifanía del otro. No es una mirada inspectora e impasible sino una mirada implicada y testiga del otro, que pregunta por él y le ampara –"el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible" (Lévinas, 1951: p.17)–. Y eso lleva a que la alteridad sea un acontecimiento de desbordamiento del sí-mismo, un ir más allá del ensimismamiento, un movimiento de trascendencia. Pero una trascendencia que no es visión sino salir de sí para acoger al único e infinito como ninguna vez antes ni después, tan único que es infinito –"La trascendencia no es una visión del Otro, sino una donación original." (Lévinas, 1961: p.191)–. Por eso, dice en la misma obra,

Totalidad e infinito, "La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético." (Lévinas, 1961: p.192).

El rostro es irreductible. Admiro la fotografía de Sebastiao Salgado por su capacidad para retratar personas que sufren la exclusión pero para fotografiarles más allá de su miseria, para hacernos mirar la historia original de ese hombre. Por el contrario, la exclusión no solamente explota, domina y aliena sino que roba la presencia original, la epifanía de la singularidad del otro, que reivindica más allá de su clase, que hace una reivindicación única de respeto a su singularidad. La víctima no se suma a las otras víctimas para hacer una nueva clase llamada víctimas de la que cada uno es un ejemplo, sino que los dolores de las víctimas –como apunta Miguel García-Baró– no se suman sino que cada una es inasumible en un cociente, cada una multiplica el testimonio de todas las demás. Lévinas entiende que "Manifestarse como rostro es *imponerse* más allá de la forma (.), presentarse de una manera irreductible a la manifestación" (Lévinas, 1961: p.213). En efecto, el rostro de cada uno rompió todos los moldes que le hicieron y rompe todos los moldes que le ponemos encima para clasificarlo, para reducir su misterio o aminorar sus reivindicaciones; rompe todas las máscaras de hierro.

Nuestras ideas sobre el otro van permitiéndonos hacer composiciones de lugar que ayudan a pensar, pero fácilmente caemos en ideologizaciones del otro. La experiencia nos dice que en la relación con los excluidos hay algo misterioso que nos impide la ideologización a riesgo de estar totalizando y olvidándonos del realmente otro –tentación en la que caen muchos populismos–.

Por mucho que nos esforcemos en manejar al otro, el otro no se deja reducir. Aumentar el control sobre él –aunque sea por despotismo ilustrado o humanitario: todo por el pueblo pero sin el pueblo, todo por el pobre pero sin el pobre– rompe la relación. La alteridad se porta en *una frágil vasija de barro* que uno puede tomar sabiendo que si aprieta demasiado se rompe. Respecto al otro, "Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda *idea* que puedo tener de él." (Lévinas, 1961: p.109). Todas las máscaras de cera que tomamos de los encuentros con el otro, se derriten al calor de los nuevos encuentros; las imágenes que nos hacemos sólo son muñecos. Dice Lévinas que el ente, el acontecimiento del otro, rasga todos los velos, todas las envolturas que ponemos sobre el otro para presentarlo servido al manejo. El otro resiste hacerse un útil, incluso aunque sea para la máquina ideológica de la justicia –que fácilmente cae en justicialismo–. Para Lévinas, "El rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el desvelamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*: el ente perfora todas las envolturas y generalidades del ser, para exponer su 'forma', la totalidad de su 'contenido', para suprimir a fin de cuentas la distinción de forma y contenido" (Lévinas, 1961: p.75). Todas las formas de la exclusión social son aniquilaciones de la singularidad, vaciamiento de su presencia en las esta-ncias de la ciudad, irresponsabilidad por las consecuencias y evitamiento de la mirada para no ser testigos de ello. El otro está

continuamente rompiendo las formas con que les cercamos o con las que evitamos que sea libre para re-presentarse en los lugares de los que fue e-vacuado y manifestarse en su originalidad.

La exclusión nos demuestra que sabemos mucho más de lo que queremos testificar incluso ante nuestra propia conciencia. Lévinas dice en *El diálogo* que pensamos mucho más de lo que sabemos que percibimos y captamos –"pienso más de lo que puedo captar" (Lévinas, 1980: p.199)–; vivimos, pues, "un pensamiento que piensa más de lo que piensa." (Lévinas, 1973: p.16), que contiene más de lo que podría de por sí, que para sacar lo mejor de sí requiere de la socialidad con el otro. Ese ir más allá no es un proceso de englobamiento progresivo, un imperialismo del pensamiento que toma las regiones de los otros conforme se le abren, sino que es un continuo desbordamiento que hace más consciente de la propia unicidad, de ser insustituiblemente testigo de todos los otros de uno en uno. La identidad es resultado del desinteresamiento por dotarse de ella, es resultado del vaciamiento del ensimismamiento. De este modo entendemos que "Contener más de lo que se es capaz no significa abarcar o englobar con el pensamiento la totalidad del ser o, al menos, poder, con posterioridad, dar cuenta de ello por la función interior del pensamiento constituyente. Contener más de lo que se es capaz es, en todo momento, hacer estallar los cuadros de un contenido pensado, superar las barreras de la inmanencia." (Lévinas, 1961: p.53).

Lévinas cree que esto no es sólo un sorprendente fenómeno de la vida sino que precisamente vivir es ese desbordamiento, esa excesión de los marcos de nuestra representación por la pintura de la realidad: "El vivir la vida, ¿no es excesión: ruptura del continente por lo no-contenible que precisamente, así, anima o inspira?" (Lévinas, 1974: p.52).

La imposibilidad de cercar al otro –de resolver la exclusión por la mera re-inclusión del otro asimilándolo en la sociedad que lo exilió– no procede de que los humanos seamos limitados y no seamos capaces de hacer el bien o ver la verdad. No es que seamos limitados sino que el otro es infinito. Lo infinito no se deja domar ni asimilar sino que sólo podemos relacionarnos con él y hacernos idea de lo que permanentemente adviene. La idea, de este modo, es constante adviento que nos aproxima a la epifanía del otro, espera que es excedida por lo inesperado del otro, por su carácter único e infinito, irrepetible. "Si la totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro." (Lévinas, 1961: p.103). Todavía estamos buscando las políticas sociales contra la exclusión que no supongan totalización y asimilación, pero no las acabamos de hallar: "¿Cuál sería ese otro pensamiento que –sin ser asimilación, ni integración– no recondujera lo absoluto en su novedad a lo 'ya conocido' (.)?" (Lévinas, 1973: p.12). Esta pregunta de *Ideología e idealismo* nos debería guiar a comprender que la inclusión no es algo del otro sino un nuevo pensamiento por el advenimiento del otro, llamado a llevarnos más allá de donde nos sabemos o creemos.

3.6. De la empatía a la responsabilidad

3.6.1. Empatía

Generalmente la apertura a la alteridad es presentada como empatía: la capacidad para ponerse en el lugar del otro, para reproducir en uno el sentimiento del otro y así poder comprender cómo es su proceso. Es lugar común comprender la apertura a la alteridad como empatía, como comprensión del otro, como salida de uno mismo para acoger al otro. Rogers, bajo el influjo intelectual de Kierkegaard, Buber y Polanyi (Rogers, 1974: p.50), dio forma a esta empatía como un modo de descentrarse del ensimismamiento y sentir al otro. Dicha empatía tiene varias características. Hay un texto de Rogers que las presenta de modo sistemático. Es un texto que vamos a transcribir separando cada idea con guiones, de modo distinto al original. La empatía tiene varias facetas:

- "Significa penetrar en el mundo de las percepciones de otra persona y sentirse totalmente a gusto en él.
- Requiere una sensibilidad constante hacia los cambios que se producen en esa persona en relación a los significados que percibe, al miedo, a la rabia, a la ternura, a la perplejidad o a los que en ese momento constituya una vivencia para él o para ella, sea lo que sea.
- Significa vivir temporalmente su vida, moverse delicadamente dentro de ella sin emitir juicios,
- percibir los significados que él o ella casi no percibe, todo ello sin tratar de revelar sentimientos de los que la persona no tiene conciencia, pues esto podría representar una gran amenaza. (.)
- Pasamos a ser un compañero de confianza de esa persona en su mundo interior." (Rogers, 1975: p.87).

La empatía busca la investigación de las emociones del otro; intenta penetrar en el sentir del otro para compartir el mismo sentimiento. Rogers ha dado un paso importante al insistir en que se trata de introducirse en las percepciones del otro, tratar de reconstruir en el propio cuerpo el tipo de sentimientos que padece el otro y hacerlo desde un principio de aceptación, sintiéndose a gusto con dichos sentimientos, lo cual no quiere decir contento por los propios sentimientos sino paz por la comunidad establecida con el otro. Dicho cuadro emocional no es estático sino que cambia y el observador implicado tiene que ser sensible para seguir el curso de dichos procesos. No se trata de hacer un seguimiento moral del otro sino de "vivir temporalmente su vida", de embarcarse en el otro para comprender cómo siente y procesa internamente. Y hacerlo no ciegamente sino intentando desentrañar los significados de dichos procesos sabiendo que tienen un significado que puede ser oculto para quien es su pro-

tagonista. No obstante, no se trata de operar como un espejo para la persona a la que estamos conociendo empáticamente, no se trata de hacer emerger sentimientos a los que él mismo no haya querido dar expresión. Rogers realmente se imagina dentro del otro, navegando en él, como el ángel de *Cielo sobre Berlín,* tomando conciencia de todo el curso interior de la otra persona. La idea del *ángel de la guarda* parece encajar en este modo de presencia compasiva en el otro ya que el empático se convierte en "un compañero de confianza de esa persona en su mundo interior".

Por nuestra parte, queremos profundizar y radicalizar ese ponerse en el lugar del otro. Creemos que la alteridad no es ponerse en el lugar del otro al modo "como si". Rogers insiste en un modo representacionista del otro: en intentar reproducir en uno mismo lo que nosotros percibimos que ocurre en el otro, "como si" fuésemos pero sin que llegue a producirse una identificación. Así lo expone Rogers: "El estado de empatía o de ser empático consiste en darse cuenta con precisión del cuadro de referencias interno de la otra persona, juntamente con los componentes emocionales y los significados a ella pertenecientes, como si fuésemos la otra persona, sin perder nunca la condición de 'como si'. Significa por tanto sentir las amarguras y las alegrías de la otra persona de la misma manera que ella las siente y percibir sus causas de la misma manera que ella las percibe, pero sin perder la noción de que es 'como si' estuviésemos tristes o alegres, etc. Si perdemos esta condición de 'como si', tendremos un estado de 'identificación'." (Rogers, 1975: p.86).

Las consecuencias del clima empático son principalmente cinco: rompe las alienaciones ("deshechiza", diría Lévinas), acepta, valora, no enjuicia y singulariza.

- Desaliena. "Termina con la alienación" (Rogers, 1975: p.95).
- Acepta y valora. El receptor ve "que alguien lo valora, está atento hacia su persona y lo acepta." (Rogers, 1975: p.96), porque "Es imposible sentir de forma adecuada el mundo perceptivo de otra persona, sin valorar adecuadamente a esa persona y su propio mundo, es decir, sin que de algún modo nos interesemos por ella. De este modo, el mensaje que llega al receptor es el siguiente: 'Esta persona confía en mí, cree que valgo la pena. Tal vez *yo sea* digno de algo. Quizá *yo* pudiese valorar*me*. Es posible que yo pudiese interesarme por mí mismo.'" (Rogers, 1975: p.96).
- No enjuicia. "La más alta expresión de la empatía consiste en aceptar sin enjuiciar. (.) De esta forma, la posibilidad de autoaceptación aumenta gradualmente." (Rogers, 1975: p.97).
- Singulariza. "La empatía proporciona esta confirmación necesaria, que existimos como persona individual, valorizada y poseedora de una identidad." (Rogers, 1975: p.98).

Rogers aplica este método empático especialmente a aquellos apesadumbrados por un fuero interno desordenado o a personas que no se valoran lo suficiente. Entonces,

la comprensión empática rescata –casi literalmente del fondo de la persona– potencialidades y el propio ejercicio empático supone una experiencia de reconocimiento, aceptación y valoración del otro que anima a la persona a la confianza y la virtud. Leamos cómo Rogers llega a la conclusión de que la comprensión alcanzada por la empatía "es el don más precioso que podemos ofrecer a los demás": "La comprensión resulta necesaria cuando la otra persona se encuentra apesadumbrada, confusa, perturbada, ansiosa, alienada, aterrorizada; o cuando él o ella tienen dudas sobre su propia valía, o incertidumbre respecto de su identidad. La solidaridad afable y sensible que se produce como resultado de una postura empática, acompañada por las otras dos actitudes proporciona luz y curación. En estas situaciones, creo que la comprensión profunda es el don más precioso que podemos ofrecer a los demás." (Rogers, 1975: p.102).

En su escrito *Mi filosofía de las relaciones interpersonales y su desarrollo*, Rogers hace evaluación de los frutos del método empático: "Basado en la experiencia, llegué a la conclusión de que cuando se puede ayudar a crear un clima caracterizado por la autenticidad, el aprecio y la comprensión, ocurren cosas increíbles. En tal clima, las personas y los grupos consiguen salir de la rigidez y caminar en dirección a la flexibilidad, de la vivencia estática a la vivencia del proceso, de la dependencia a la autonomía, de lo previsible a una creatividad imprevisible, de una posición defensiva a la autoaceptación. Todo ello ofrece una prueba vivida de una tendencia a la realización." (Rogers, 1973: p.226). La empatía tiene una comunidad de intereses con nuestra búsqueda que hallamos presentes en este último texto. En primer lugar, el encuentro y la reconciliación entre personas como origen. En segundo lugar, la quiebra de los prejuicios y la aparición de lo inesperado y reprimido, lo que parecía ya excluido por las instituciones. Los frutos de la comunicación permiten conjugar los tiempos verbales de la esperanza y generar procesos. Valoramos la búsqueda de autonomía entendida como libertad y poder de estar y hacer. Estimamos la búsqueda de la creatividad y la realización de las potencialidades de los sujetos. Asumimos la aceptación del otro y la apertura a lo imprevisible, a la ruptura de las formas de exclusión que roban a todos los días su futuro.

Apreciamos la empatía como un movimiento de atención al otro, aunque creemos también que tiene cinco problemas. En primer lugar, la propia imagen que usa de la penetración del otro, de la incursión en el otro nos remite a un primer problema causado por un movimiento empático que se basa en la entrada en el otro, en la inspección del otro, en el examen del otro más que en la acogida del otro y una acogida que es enseñanza. En segundo lugar, el sujeto empático busca un conocimiento determinado y retrata el interior del sujeto, mientras que hemos visto cómo la hospitalidad del otro no espera "tematizar" al otro, comprende el misterio y la infinitud del otro que rompe los esquemas que nos hagamos. El tercer problema consiste en el percepcionismo y el representacionismo que plantea como método. El empático busca sacar fotografías de las percepciones del otro, de los sentimientos y mociones que se plasman. A nuestro entender, esto se relaciona con un cuarto problema, que es la pasividad del examinado.

En realidad el otro no es un cuadro que el sujeto puede recorrer sino que lo contemplado es una relación, no el otro como la pintura de una colección sino que lo que el empático tiene entre manos es la relación entre él y el otro. Por tanto, la transferencia freudiana tiene un papel central. Lo que ves no es al otro sino tu relación con él, tu recepción de el otro. Eso denunciaría la impostura de los sentimientos del otro como imitador, en su intento de ser espejo del otro. Más bien es un analizador a cuya presencia el otro responde de un modo determinado. La única salida a la transferencia es la responsabilidad, es asumir la globalidad de la relación, el impacto de la enseñanza del otro como huésped. En realidad, no somos buceadores empáticos en el otro que buscan perlas y restos de naufragios, sino que no podemos más que recibir el impacto del otro en nosotros como huésped y lo que analizamos es nuestra respuesta en el otro. Conocemos al otro por la huella que deja en nosotros, por el sufrimiento y los gozos, que vaciamos por nuestra conciencia de que no son materia nuestra sino parte de la responsabilidad por el otro. Todo es paso del otro y toda esa pasión es exceso de nuestro pensamiento. No capturamos al otro sino que nos excedemos para él –en goce o dolor–.

3.6.2. Responsabilidad

Nuestra opción es acompañar a Lévinas más allá de la comunicación empática, hacia un modelo de alteridad basado en la responsabilidad. La alteridad vivida en el encuentro con el prójimo del que nos hablara Cohen, nos hace responsables de él y esa responsabilización es constituyente del propio sujeto. Cualquier proceso de reforma como el que requiere la lucha contra la exclusión pasa por un nuevo orden de responsabilidades en el cual los ciudadanos se hacen responsables de su entorno de modo autogestionario, desarrollando sus potencialidades, creando nuevas redes y bienes para intercambiar, asumiendo participación en la comunidad, etc. Precisamente ha sido el secuestro de las responsabilidades sobre la propia vida lo que ha conducido a quitar a los excluidos el centro de sus procesos de empoderamiento. Victor Emil Frank, en su discurso de agradecimiento al ser investido doctor honoris causa por la Loyola University of Chicago, pronunció las siguientes palabras: "Cuanto más vivo es el sentimiento de responsabilidad de un hombre, tanto más fuertemente está inmunizado contra la neurosis colectiva, la neurosis masiva, el vacío existencial." (Frankl, 1970: p.33). La escuela de la Gestalt ha enfatizado ese mismo papel de la responsabilidad. El enfoque gestáltico es un marco de integración de la realidad (nada existe separado, todo forma un único mundo en sistema) que busca una mayor profundidad que la intelectualización de los procesos cognitivos gracias a un trabajo desde el darse cuenta aquí y ahora en el presente, desde las experiencias (superando el análisis) y enfatizando la autorresponsabilidad (para superar la culpabilización de las fuerzas externas a las personas) reconstruyendo por la experiencia a la persona desde el centro del sentido vivido. Ginger

y Ginger escribieron en *La Gestalt. Una terapia de contacto*, que independientemente de lo que a uno le hayan hecho, uno tiene el deber de hacerse responsable al máximo de salir adelante: "Lo importante no es lo que han hecho de mí sino lo que hago yo mismo de lo que han hecho de mí." (Ginger y Ginger, 1987: p.20).

¿Qué tipo de comunicación se establece en el encuentro con el otro? Al cruzar las miradas, el otro es acogido hospitalariamente y enseña su rostro singular y único, pronuncia su nombre propio. La respuesta no es el conocimiento cognitivo del otro sino la implicación en dicho acogimiento. Prima un movimiento vocacional de respuesta al otro, de responsabilidad por él. Y dicha responsabilidad te lleva más allá de lo que piensas y te deja pensar al otro. La resp-uesta o resp-onsabilidad por el otro es el movimiento que sigue a la mirada. Uno se hace testigo de él en cuanto lo encuentra. Es un acto instantáneo de respuesta. Comunicar es parte de esa responsabilidad por el otro. Lévinas en *Cuatro lecturas talmúdicas* establece esa relación inmediata entre aparición y responsabilidad: "La epifanía del otro es *ipso facto* mi responsabilidad para con él." (Lévinas, 1968: p.84).

El que no se da en esa respuesta se pierde el misterio del otro, no sale de sí y, por tanto, no piensa más. Catherine Enjolet dijo en *Princesse d'ailleurs*: "Quienes no saben dar, no saben lo que se pierden". Se pierden a sí mismos por mucho que se guarden de los otros.

Y es tal la responsabilidad que el encuentro no es solamente entendido como mutua aparición sino como comparecencia ante el otro, como un encuentro de servicio al otro –ante el prójimo, más que aparecer, comparezco." (Lévinas, 1975: p.105)–. He aquí lo primordial de la alteridad, que antes que diálogo es una disposición al otro, hospitalidad, un "heme aquí" como el que es pronunciado en la Biblia en respuesta al encuentro con Dios. De hecho, en el pensamiento levinasiano, tan incardinado en la tradición judía, se precisa que el discurso religioso comienza por esa disposición o deposición al prójimo, tal como él mismo lo cuenta en *Dios y la Filosofía*: "El discurso religioso anterior a todo discurso religioso no es el diálogo. Es el 'heme aquí', dirigido al prójimo al que estoy entregado, y en el que anuncio la paz, es decir, mi responsabilidad por el otro." (Lévinas, 1975: p.110).

El encuentro con el otro es una mirada entrecruzada en la que uno descubre su rostro para acoger al otro y, por tanto, se hace vulnerable. Una vulnerabilidad que procede de la necesidad de dicho encuentro. Innerarity sostiene "la vulnerabilidad humana" como el hecho de que el hombre necesita y por tanto está expuesto. (Innerarity, 2001: p.38) y Lévinas cree que la vulnerabilidad, el rostro pobre y desnudo ante el otro, es la condición de posibilidad para poder amar al otro: "Sólo un yo vulnerable puede amar a su prójimo." (Lévinas, 1977c: p.128).

La responsabilidad por el otro no surge de una relación trabada especialmente sino que el mero hecho de estar junto con el otro te convierte en su testigo y te implica. No depende de si conoces a una familia judía sino que el mismo hecho de haber presencia-

do sus detenciones te involucra. La involucración en el destino de los otros no requiere de una especial historia que les incluya entre "los tuyos" (*nosismo*), sino simplemente haber estado ahí. Eso es lo que lleva a Etty Hillesum a decir sobre la tragedia nazi en Europa: "¿Saben?, este capítulo de la historia es tan terriblemente triste y vergonzante que no sé cómo podemos hablar de él. Una se avergüenza de haber estado allá y de no haber hecho nada por evitar lo acontecido." (Hillesum, 1941-1943: p.57). Coincidimos con Daniel Innerarity cuando en *Ética de la hospitalidad* dice: "en última instancia, la responsabilidad no es otra cosa que saberse reclamado, amonestado, frágil, deudor de respuesta" (Innerarity, 2001: p.62). Lévinas lo expresa de modo directo: "desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que *tomar* responsabilidades en relación con él; su responsabilidad *me incumbe*." (Lévinas, 1982c: p.80). Desde el mismo cruce de miradas, estás involucrado en una historia en la que tienes una responsabilidad. El otro apela a ti y apela a ti como un huésped a alguien de su familia, a alguien que ya forma parte de los tuyos. Y no llama a cualquiera sino que el otro te llama a ti: su llamada te individua, da constitución precisamente a tu singularidad y unicidad. Eres único porque eres insustituible en esa respuesta y no puedes evitar estar incumbido: "al apelar a mí como a un acusado que no va a poder recusar la acusación, me obliga como irremplazable y único." (Lévinas, 1975: p.106), sin posibilidad de evasión, de excedencia, de exención –"consagrado al otro sin dimisión posible." (Lévinas, 1975: p.106)–. Lévinas llega a decir que eres rehén del otro: "La proximidad del próximo es mi responsabilidad para con él: aproximarse es ser guardián de su hermano, y ser guardián de su hermano es ser su rehén. La inmediatez es esto. La responsabilidad no proviene de la fraternidad; es la fraternidad la que da nombre a la responsabilidad por el otro, desde más acá de mi libertad." (Lévinas, 1975: p.106). Como es evidente, está haciendo alusión al paraje bíblico de Caín y Abel, cuando tras asesinar a su hermano, Caín pregunta desafiante a Dios: *¿Acaso soy el guardián de mi hermano?* El intento de huir de su responsabilidad y así esconder la obligación de responder dónde está su hermano y qué le ha hecho, es inútil por parte de Caín.

Podría ser ésta la conclusión a que llegara Caín: "No me puedo escapar del rostro del otro en su desnudez sin recursos: en su desnudez de abandonado que resplandece por entre las hendiduras que desgarran la máscara del personaje o su piel con arrugas; en su 'sin recursos' que hemos de entender como gritos ya gritados a Dios, sin voz ni tematización." (Lévinas, 1975: p.106). Es importante insistir en la idea anterior de que no tienes responsabilidad del otro porque seas su hermano o seas su conciudadano, sino que, inversamente, la responsabilidad inmediata por el otro que descubre su rostro vulnerable, te obliga a responder de él y luego toma formas como la fraternidad, la conciudadana o el humanitarismo cosmopolita. En una sociedad que huye de sus responsabilidades, que vuelve su mirada evitando ver cara a cara a sus víctimas, esta idea o es rechazada por injusta o causa una revolución moral. No me puedo escapar de los otros. Puedo irresponsabilizarme de ellos pero no dejar de ser responsable. Es una responsabilidad que

no se puede trasladar a otros ni a un servicio especializado sino que se ha convertido en un asunto personal que te incumbe a ti con nombre propio. Dice Lévinas en *Ética e infinito*, que "Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme. (.) La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto." (Lévinas, 1982c: p.85).

En la propuesta de Lévinas, esa responsabilidad no tiene límites, hasta llegar a escandalizar. Lévinas suele remitir con frecuencia a Dostoievski cuando uno de sus personajes dice "todos somos culpables de todo y de todos, y yo más que los demás". Impulsa al sujeto a "no sentirme inocente ni siquiera del mal que hace el otro." (Lévinas, 1977c: p.129) y por eso llega a decir: "En realidad, soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes." (Lévinas, 1982d: p.133). Efectivamente, para el filósofo, "soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros." (Lévinas, 1982c: p.83). Soy hasta responsable de su responsabilidad: "soy responsable de su misma responsabilidad." (Lévinas, 1982c: p.80). Ante el otro estoy depuesto sin exención posible, como indica en *Judaísmo y revolución*: "la extensión del derecho del prójimo: es un derecho prácticamente infinito." (Lévinas, 1969: p.22).

3.6.3. Estar sujeto para los demás

Richard Sennet, en su obra de los setenta, *Vida urbana e identidad personal*, venía a decir que nuestro modelo social no favorece la maduración a la vida adulta y por ello muchas personas ponen residencia permanente en la adolescencia. Decía con fino humor: "La condición de adulto en la vida es una posibilidad ahora advertida por pocas personas." (Sennet, 1970: p.147). El entorno no ayudaba a madurar porque su uniformidad disimulada con una profusa diversidad estética, no ponía a los sujetos ante desafíos de la talla que requiere el desarrollo de responsabilidades complejas: "Dentro de las vidas adultas, solamente un medio ambiente complejo puede ofrecer las posibles complejidades del pleno juego de la vida de los hombres. (.) solamente una sociedad que sea voluntariamente inestable, puede ofrecer, fruto de su propia riqueza, un medio para el crecimiento más allá de la adolescencia." (Sennet, 1970: p.148). Su tesis era que los riesgos de la ciudad y los desórdenes ferales constituían un medio en el que los hombres eran obligados a respuestas adultas. Sin responsabilidades, no hay constitución de la subjetividad.

Leyendo *El murmullo de los fantasmas*, de Boris Cyrulnik, me encontré un epígrafe que afirma: *un rescoldo de resiliencia puede reavivarse si se sopla*. Bajo él, relata lo siguien-

te. "He tenido ocasión de ver cómo volvían a la vida algunos niños gravemente alterados. Pienso en una madre genial y desdentada, muy pobre, pero rica en afecto, que había tenido a bien recoger a tres malos chicos de un orfanato de Timisoara [Rumania] porque pensaba que vivir sola era realmente muy difícil. Un año después, los tres chicos habían sufrido una metamorfosis. Al saberse responsables de la anciana, habían reparado incluso la casa, plantado en el jardín y construido una porqueriza. Lavaban la ropa, fregaban los platos y rodeaban a la anciana señora, que decía con una sonrisa sin dientes que echaba de menos los tiempos en que podía trabajar. Al saberse responsables de esa señora vulnerable, los chicos habían restaurado la casa, el establo y su propia estima." (Cyrulnik, 2003: p.50).

Puede que haya quien sienta rechazo a una concepción de la responsabilidad que tiene al sujeto como rehén. Tras tantas décadas de conquista de la autonomía del yo soberano, esperamos una teoría de la responsabilidad que sume poderes a las personas y hallamos una que no se construye como poder sino como humildad, que se constituye por la vulnerabilización de la persona al servicio del otro, "una responsabilidad que no se *asume* como un poder, sino una responsabilidad a la que, de entrada, estoy expuesto como un rehén" (Lévinas, 1973: p.28), como se afirma en *Ideología e idealismo.* Sin embargo creo que es ahí donde hallamos precisamente la salida a las lógicas imperiales de luchas que finalmente acaban cayendo en lo mismo contra lo que luchaban o de inclusiones que acaban reforzando al cabo de una generación lo que se quería evitar. ¿Qué tipo de responsabilidad necesitamos? Hacemos nuestra esta contestación de Frankl en *El hombre en busca de sentido*: "Lo que de verdad necesitamos es un cambio radical en nuestra actitud hacia la vida. Tenemos que aprender por nosotros mismos y, después, enseñar a los desesperados que *en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros*. Tenemos que dejar de hacernos preguntas sobre el significado de la vida y, en vez de ello, pensar en nosotros como en seres a quienes la vida les inquiriera continua e incesantemente." (Frankl, 1946: pp.113-114).

Contra lo que pueda pensarse, la logoterapia de Frankl no consiste en el establecimiento de una identidad a partir de la cual todo cobra sentido y todo es encajable, sino que parte de un acontecimiento brutal de alteridad en la más extrema exclusión –la de los campos de concentración– en virtud del cual uno se hace responsable de los otros y de uno mismo para no rendirse a la brutalidad del mal. A partir de ahí, la donación va tejiendo un sujeto para el mundo que en su extraversión va tejiendo una extensa red de relaciones que le van contando quién es él y cuál es el sentido de las cosas. Esos lazos con los otros no son de comunicación principalmente ni de ideología sino primariamente de responsividad por el otro, de encuentro de donación. Por eso afirma Lévinas que "El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad." (Lévinas, 1982c: p.81). La responsabilidad, como en Cohen, aparece como la donación que constituye al sujeto, que le individua, es la estructura constituyente de la subjetividad: "hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la sub-

jetividad." (Lévinas, 1982c: p.79). Tanto cuanto seamos rehenes de los otros por la responsabilidad por ellos, nos constituiremos como sujetos: "yo soy sujeción al otro; y soy 'sujeto' esencialmente en ese sentido." (Lévinas, 1982c: p.82). Lévinas usa la idea de sujeto: cuanto más estoy *sujeto* para y con los demás, más *sujeto* me constituyo.

Por eso la responsabilidad por el otro no se presenta como una característica ni como una propiedad moral del individuo sino como un servicio al otro, una donación de la propia vida. El pensamiento levinasiano conduce a "no presentar mi relación con el otro como un atributo de mi sustancialidad, como un atributo de mi consistencia de persona, sino, por el contrario, como el hecho de mi destitución, de mi deposición (en el mismo sentido en que se habla de la deposición de un soberano)." (Lévinas, 1977c: p.119).

En efecto, como Lévinas proclama en medio del año 1968, en *Cuatro lecturas talmúdicas*, "Los hombres no son sólo y en su esencia última 'para sí', sino 'para los otros'" (Lévinas, 1968: p.144). Pero a la vez, no es sólo donación sino es humildad y vaciamiento del ensimismamiento como para aceptar ser servido, especialmente por aquel a quien no creemos digno de hacerlo. Como escuché una vez a Joaquín García Roca decir, *quien da sin recibir, humilla*. La alteridad no sólo se demuestra en la hospitalidad sino en aceptar ser huésped de los excluidos, que es otro modo de hospitalidad: dejarse cuidar. Querer siempre dar y nunca recibir es otra modalidad de ejercer el poder. Cuando eres cuidado, supone vulnerabilidad, contraer deudas con el otro, sentir tuya su casa, hacer tuyo lo suyo. Cristo obligó a todos sus amigos a dejarse lavar los pies por él.

3.6.4. Cuando la responsabilidad es usada como trampa

Este planteamiento de la responsabilidad como movimiento primario para el empoderamiento nada tiene que ver con aquellas voces que usan la responsabilidad para cargar las causas de la exclusión en el excluido. Es más, la exigencia de responsabilidad requiere la donación radical de quien exige a quien se le exige, porque si no, como dice Robert Castel, "esta exigencia de ser responsable puede funcionar como una trampa si se carece de los soportes necesarios para jugar tal juego." (Castel y Haroche, 2003: pp.58-59). Por el contrario, nosotros exponemos la ruptura de la responsabilidad como explicación de la exclusión. La exclusión es la violación de la alteridad y se viola por la desrresponsabilización por el otro, por dejarlo *colgado de un hilo,* por dejar que se hunda, por explotarlo hasta que no puede sujetarse ni asumir las responsabilidades con los suyos. Señalamos a la responsabilidad como una dimensión que entraña el cuidado y también destacamos que un cuidado que no desarrolle una responsabilidad *hasta el extremo* por aquel al que atiende, es una responsabilidad perversa, porque, como establece Robert Bellah, en su texto *Understanding Caring*, "genuine caring involves a profound sense of moral responsability" (Bellah, 1994: p.21). Sin embargo, sabemos que existen modos de cuidar de los excluidos que lejos de responsabilizarse de ellos

progresivamente –hasta lo político y la alternativa al sistema social– son prestaciones sin sentido –que no entrañan significados empoderadores– o recursos que neutralizan las potencialidades personales y colectivas.

3.6.5. La responsabilidad en las víctimas

Es duro hablar de responsabilidad cuando el otro es una víctima. La responsabilidad de las víctimas nos interesa principalmente en relación con las soluciones. Nos encontramos en una ocasión una historia que nos resultó especialmente extrema. El sociólogo Pierre Pradervand estableció una intensa relación con Roger W. McGowen, preso en el Corredor de la Muerte de una prisión de Texas. Desde la primera vez que le visitó en prisión, Pradervand fue desarrollando en diálogo con McGowen la idea de que el victimismo no puede ahogar la propia responsabilidad y que el odio no hace sino destruir más a la víctima. Cuando Pradervand le envió a McGowen el manuscrito de un libro suyo titulado *El arte de bendecir*, éste le contestó en una carta: "Comencé a bendecir a todos los funcionarios, particularmente a los que habían esparcido o destruido mis objetos personales. (.) Me niego a rendirme ante el odio. Ellos no pueden forzarme a odiarlos." (Pradervand, 2001: pp.23-24). La tesis de Pradervand en el libro *¿Víctima o responsable?* –que escribió en diálogo con McGowen–, consiste en que la persona que es objeto de la violencia social o política ve intensificada dicha violencia por su conformación como víctima que odie y evite cualquier responsabilidad sobre su propia vida. Tomar conciencia y responsabilidad sobre las propias elecciones y no descargarse de ellas, crea bases de resiliencia. Asimismo, no odiar al otro ni a uno mismo a través de la culpabilidad destructora, invierte la espiral de violencia a la que uno está sometido y permite generar procesos de superación. Para Carlos Martín Beristain, "señalar políticamente la victimización no tiene por qué conllevar la consideración de la personas y poblaciones afectadas como víctimas pasivas." (Martín Beristain, 1997: p.148). Como dice un indígena guatemalteco, "Si no hacemos nada, si dejamos todo entonces el ejército se mete dentro de nosotros." (Martín Beristain, 1997: p.156).

Lo cierto es que "La victimización rara vez humaniza a sus víctimas." (Bauman, 2003: p.115). Por el contrario, la victimología nos muestra cuadros morales muy complejos que no evitan poder hablar de la responsabilidad. Primo Levi lo ve de modo penetrante: "Es ingenuo, absurdo e históricamente falso creer que un sistema infernal como era el nacionalsocialismo, convierta en santos a sus víctimas; por el contrario, las degrada, las asimila a él, y tanto más cuanto más vulnerables sean ellas, vacías, privadas de un esqueleto político o moral." (Levi, 1986: p.414). Desde la praxis, Valverde cree que la responsabilidad por los otros es constituyente y lo es especialmente cuando todos se han desrresponsabilizado de ti: "Es importante no echar toda la culpa al sistema

social, a la exclusión, porque únicamente desde la responsabilización de su vida, de su pasado, de su presente y de su futuro podrá salir adelante." (Valverde, 2002: p.131).

3.7. Políticas de la alteridad

Queremos dedicar el último apartado de este ya largo capítulo presentando algunos de los extremos macrosociales sobre los que es posible proyectar el paradigma de la alteridad.

Ser rehén de los otros no oprime sino que suscita lo mejor de cada uno y potencia la libertad de la justicia en cada cual –"en la expresión, el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad." (Lévinas, 1961: p.214)–, lo cual humaniza nuestro mundo. Concluye Lévinas en *Cuatro lecturas talmúdicas:* "Para que el mundo humano sea posible (.) es preciso que siempre se encuentre a alguien que pueda ser responsable por los otros." (Lévinas, 1968: p.144). Hemos expuesto detalladamente cómo la exclusión es la violencia contra la alteridad y en la reconstrucción de cómo la alteridad insta *ipso facto* vocacionalmente –como llamada y respuesta– a la responsabilidad –el rostro del otro es la pronunciación de su nombre propio en forma de llamada a la responsividad–, hemos podido entender en qué modo la desrresponsabilización genera una exclusión que no es accidental sino estructural; que no sólo priva de recursos sino que incide en la desestructuración de la subjetividad del exclusor y multiplica la dominación del excluido a través de las más sutiles cadenas. Frente a ello, "Es la hora de la justicia. El amor al prójimo y su derecho original de único e incomparable, del que he de responder" (Lévinas, 1986: p.227).

La reconstrucción política no parte del reconocimiento genérico del hombre sino de la obligación de reconocimiento de cada uno como único e incomparable al que estás sujeto por la responsabilidad. "No es el concepto 'hombre' lo que está en la base de este humanismo, es el prójimo." (Lévinas, 1969: p.22), dice el filósofo en *Judaísmo y revolución.* Para Lévinas, tal como escribe en *Filosofía, justicia y amor,* "la justicia nace en cuanto tal de la caridad. Pueden parecer extrañas entre sí cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad son inseparables y simultáneas (.) la caridad es imposible sin la justicia y la justicia se deforma sin la caridad." (Lévinas, 1982d: p.133 y 147).

Esto apunta a una estructura política que va más acá de lo contractual (Lévinas, 1975: p.105 y Lévinas, 1969: p.25) y pone como piedra clave que cada uno es único y la responsabilidad de cada uno y de todos con él es total. Hay un texto de *Judaísmo y revolución* que me gusta especialmente por lo que supone de primera piedra de un nuevo edificio de lo político: "Afirmar que lo personal no se negocia, no dejar lugar al regateo, es afirmar lo previo de la revolución." (Lévinas, 1969: p.28). Lévinas en *De la unicidad* nos descubre que el último principio es la paz pero no la paz de la neutralidad ni de la fusión sino la resultante de la alteridad infinita: "Una paz distinta de la simple unidad

de lo diverso en la síntesis que lo integra; la paz como relación con otro en su alteridad absoluta." (Lévinas, 1986: p.226).

3.7.1. La comunión con los pobres

Aunque puede haber alguien suficientemente alienado como para no reconocer el valor de la comunión con los pobres –y que incluso vocifere, como me ocurrió en una ocasión, que quien diga eso es *un catequista*– tenemos que tener el valor intelectual de afrontar el salto de la comunidad política a la comunión civil. La lección de la alteridad nos presenta una vía unitiva que no fusiona ni generaliza ni abstrae ni unitariza sino que establece el reconocimiento, convivencia y servicio a las personas, de quienes se es huésped y a las que se sirve hospitalariamente. Freire es crítico con lo contrario: "Decirse comprometido con la liberación y no ser capaz de comulgar con el pueblo, a quien continúa considerando absolutamente ignorante, es un doloroso equívoco." (Freire, 1969: p.62). Todos cargamos con una extrema responsabilidad ante el mal de la exclusión y todos tenemos responsabilidad en ella. Me ilumina mucho una famosa cita de Paulo Freire en la que dice que "Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión." (Freire, 1969: p.35). No es la comunión de los iguales sino de los que tienden "La comunión de esfuerzos" (Fals, 1985: p.121), la comunión de los que se comprometen unos con otros, la comunión de los únicos que no los fusiona sino que los responsabiliza en una red de derechos infinitos unos sobre otros. Sobre "todo exige una lealtad hacia nuestros compromisos. Y exige volver a aprender el sentido de la comunión. Comunión, realmente ésa es la palabra, comunión con las masas con las cuales me había comprometido." (Freire y Betto, 1985: p.115).

Sin una nueva labor que el profesor Rafael Aliena denominaría "instituidora de lo social", en clave de comunión –que implica la centralidad de la persona, la dinámica de la alteridad y la unidad de los únicos, del prójimo y de la solidaridad– constituiremos sistemas que no garantizan que no vaya a existir niveles indignos de exclusión.

3.7.2. Políticas sociales de reconciliación

Pero hemos visto que lograr una responsabilidad para con el otro no es algo meramente de estructuras macropolíticas –que también– sino que exige sustentarse sobre mediaciones que hagan posible el encuentro, la responsabilización y la reconciliación. Dicha reconciliación no excluye la lucha, la denuncia y el legítimo uso de la fuerza pública, pero claramente lleva las raíces de la democracia hasta las estructuras más básicas y constituyentes de la persona y la socialidad. Freire tenía clara conciencia de que al final la lucha por un cambio cualitativo nos la jugaremos en el terreno del amor: "Lucha que, por la finalidad que le darán los oprimidos, será un acto de amor, con el cual se opondrán

al desamor contenido en la violencia de los opresores, incluso cuando ésta se revista de la falsa generosidad" (Freire, 1969: p.40). El movimiento de cambio de sistema será posible sólo por la liberación no sólo de los excluidos sino por liberar a los exclusores del ensimismamiento que les tiene presos: "Ahí radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores. Estos, que oprimen, explotan y violentan en razón de su poder, no pueden tener en dicho poder la fuerza de la liberación de los oprimidos ni de sí mismos. Sólo el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos." (Freire, 1969: p.39).

Las políticas de mediación y reconciliación tienen que ser exponencialmente desarrolladas e incorporadas en lo troncal de la metodología de intervención social. Nos encontramos ya praxis que han avanzado en ello, especialmente desde el área de la penitenciaría. Desde la pastoral penitenciaria católica se reconoce que "La forma más amplia de conciliación delincuente-víctima, consiste en una amplia reconciliación conseguida en el marco de un encuentro personal" (Secretariado de Pastoral Penitenciaria, 1994: p.102).

Las políticas de reconciliación parten de una concepción del exclusor como alguien que viola la alteridad y no se constituye como un sujeto maduro responsable de los otros. Potencia la visión de que el fin del ensimismamiento y el reconocimiento de la alteridad de las víctimas y la comprensión de la deuda que uno tiene contraída con ellas, son claves para la reconstrucción de la democracia. Las políticas de víctimas han supuesto al respecto un enorme avance. Felipe Gómez Isa editó en 2006 un magnífico volumen sobre *El derecho a la memoria* en la Universidad de Deusto, basado en la violación de derechos en sociedades indígenas y en Occidente, con una clara repercusión en el conflicto vasco. En él incluye un largo y excelente artículo titulado *El derecho de las víctimas a la reparación por violaciones graves y sistemáticas de los Derechos Humanos*. En él presenta la verdad, la justicia y la reparación como una tríada indisociable –"Verdad, justicia, reparación: una tríada indisociable" (Gómez Isa, 2006: p.37)–. El autor sostiene que "El derecho de las víctimas y de la sociedad a conocer toda la verdad sobre los sucesos ocurridos es un elemento esencial (.) Sólo cuando las víctimas conocen toda la verdad y cuando se haya hecho justicia y se hayan reparado los daños causados en la medida en que se pueda, podrá comenzar un verdadero proceso de perdón." (Gómez Isa, 2006: pp.37-38).

En Felipe Gómez Isa, "Esta reparación es entendida en sentido amplio, incluyendo, además de la tradicional compensación económica, aspectos simbólicos que pretenden una satisfacción plena y equitativa y aspectos médicos y psico-sociales que tienen como objetivo la rehabilitación de las personas que han sufrido las consecuencias de las violaciones de los Derechos Humanos. Es en el marco de esta concepción integral de la reparación donde cobran sentido las políticas de memoria, ya que la memoria y el recuerdo se convierten en un ingrediente esencial de la reparación que se debe a las víctimas." (Gómez Isa, 2006: pp.23-24). Los principios y directrices básicos del derecho de las víctimas reconocidos por las cortes internacionales son, a juicio de Fe-

lipe Gómez Isa los siguientes: restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción, garantías de no repetición y participación de las propias víctimas en el diseño de los programas de reparaciones. El autor refiere a consultar los *Principios y Directrices Básicas sobre el Derecho de las Víctimas*, (que es el nombre de la Resolución 2005/35 de la Comisión de Derechos Humanos reunida en Ginebra en el 61º periodo de sesiones iniciado el 19 de abril de 2005). En general, toda esa normativa se rige por un enfoque orientado a las víctimas. En próximos tiempos, nos adentraremos en este terreno, aplicándolo a la reflexión a las víctimas de la exclusión extrema.

Queremos terminar con una idea que Lévinas redactó en *Cuatro lecturas talmúdicas*, que resuene en la reflexión del lector. En ella nos expresa que la humildad para unirse a los vencidos, a los pobres y perseguidos por causa de la injusticia, significa apuntar a una alternativa cualitativa al orden social. Pero el filósofo de la alteridad es consciente del fatalismo en que estamos inmersos y que nos impide ser valientemente creativos. Pero también cree que esa actitud silenciosa de los excluidos es fuente de aprendizaje, refuerza las estrategias piramidales de reconstrucción del vínculo social. Y esa exclusión del poder nos pone en una posición en la que apreciamos mejor que tenemos que tener la humildad permanente de no fusionarnos con ningún falso idealismo; tener el sentido apátrido como para no alienarse a la idolatría de los dioses lares del Estado; conservarnos suficientemente descentrados para no ser asimilados y suficientemente sobrios para guardar la libertad de la justicia. Estas palabras, escritas en medio de las revoluciones postmodernas de 1968, nos hablan de horadar el orden social sin perder la libertad: "Manifestarse de forma humilde, aliado de los vencidos, de los pobres, de los perseguidos, significa precisamente no retornar al orden. A causa de este derrotismo, de esta timidez que no se atreve a ser atrevida, de esta solicitud que no tiene el aspecto de solicitar y que es la no-audacia en cuanto tal, gracias a esta solicitud mendicante y propia del apátrida que no encuentra dónde acomodarse –siempre a merced del *sí* o del *no* de quien le acoge–, la humildad supone una perturbación absoluta; no pertenece al mundo. (.) Presentarse en esta pobreza de exiliado es interrumpir la coherencia del universo. Horadar la inmanencia sin subordinarse a ella." (Lévinas, 1968: p.73).

4. Playas, bañistas, pateras y cayucos

En el tiempo de julio de 2008 en que he estado escribiendo este capítulo sobre exclusión y alteridad, han naufragado varios cayucos y pateras. Se ha producido el incidente más dramático vivido hasta ahora en número de muertos. El 7 de julio de 2008, una patera se hundió frente a la costa de Motril, en Granada, a consecuencia de la fuerte marejada, haciendo perecer a catorce personas de origen nigeriano, entre ellas cuatro mujeres y un menor de edad. El diez de julio de 2008 (EFE, 2008), una patrullera de la Guardia Civil localizó una patera de seis metros de eslora con treinta y cuatro perso-

nas a treinta millas del sur de Punta Sabinal, en Almería. Durante la travesía, de cinco días, habían muerto catorce pasajeros –entre ellos nueve niños– cuyos cuerpos fueron arrojados al mar. La Cruz Roja informó que dichos niños tenían edades comprendidas entre los doce meses y los cuatro años de edad y viajaban junto con sus madres. Otra persona pereció poco después de ser interceptados. Entre los supervivientes había un bebé y trece mujeres en avanzado estado de gestación. Una de las mujeres perdió durante la travesía al niño del que estaba embarazada, según diagnosticaron los facultativos al llegar a puerto.

Estos trágicos sucesos me han traído a la memoria dos hechos sucedidos estos últimos años que ilustran muy bien las modulaciones de la alteridad y cuyos relatos voy a reconstruir. El primero remite a unas fotografías en una playa en la que un náufrago yacía ante unos playistas bajo su sombrilla. El segundo a otro hecho sucedido en una playa a la que ante cientos de bañistas llegó un cayuco, que fue chispa que apuntó a una posible revolución de la solidaridad. Vamos a adentrarnos narrativamente –vivencialmente– en estos acontecimientos, de los que el lector sacará conclusiones que le permitirán interiorizar lo expuesto en este capítulo.

El fotógrafo Javier Bauluz, Premio Pulitzer 1995 por sus fotografía de la Guerra de Ruanda, realizó un reportaje fotográfico para el suplemento dominical de La Vanguardia –el *Magazine*– publicado el 1 de octubre del año 2000 y que posteriormente fue portada de The New York Times el 10 de julio de 2001. En dichas fotografías, Javier Bauluz fotografió en septiembre de 2000 el cadáver de una persona que intentaba inmigrar a España, el cual yacía en la playa, en Zahara de los Atunes (Cádiz), ante la mirada de unos bañistas sentados bajo su sombrilla. Esa fotografía es la que fue internacionalmente difundida. Posteriormente, llegaron la Guardia Civil y todo el personal forense y judicial. Javier Bauluz realizó un reportaje de todo el proceso de recogida del cadáver y finalmente una fotografía mostraba a cuatro personas llevando el ataúd por la playa mientras al fondo una pareja de bañistas jugaban indiferentes a las palas. Solamente del periodo de enero a aquel septiembre de 2000, Protección Civil tenía constancia del hallazgo de 263 cadáveres en aquella costa de Cádiz.

Hay casos que muestran las actitudes contrarias como los hechos acaecidos en Tenerife en el verano de 2006. El periodista Carlos Manuel Sánchez escribió un reportaje para Wordpress sobre los acontecimientos de aquellos días. "En Zahara de los Atunes, Javier Bauluz retrató en 2002 a los bañistas que tomaban el sol o jugaban a las palas tan ricamente mientras a su lado retiraban los cadáveres que el mar había devuelto tras el naufragio de una patera. Esa herida abierta se suturó de algún modo en La Tejita gracias a la potencia simbólica de las fotos de Arturo Rodríguez." (Sánchez, 2007).

Reconstruyamos los hechos a partir de los artículos publicados en los medios.

En Granadilla de Abona, una localidad al sur de la isla de Tenerife, arribó a las tres de la tarde del domingo 30 de julio de 2006, un cayuco con ochenta y ocho personas subsaharianas exhaustas, a la Playa de La Tejita, repleta de turistas. Hacía un sol radiante y

soplaba el viento Aliseo levantando arena. Era el tercer cayuco que llegaba a Canarias y uno de los más de doscientos que ese año 2006 arribaron al archipiélago y que trajeron a aproximadamente treinta y dos mil personas. Unas tres mil personas embarcaron en los cayucos pero, según la Unión Europea. Llegaron muertos por hipotermia, deshidratación o se ahogaron durante la travesía. El primer cayuco había llegado a las dos de la madrugada de aquel domingo 31 de julio de 2006, a los Cristianos. Según Salvamento Marítimo, en el cayuco iban treinta personas y dos personas muertas. Otros dos cadáveres, pertenecientes a dicha embarcación, fueron rescatados por una patrullera de la guardia Civil. El remolcador Punta Salinas condujo a las seis de la mañana al puerto de Los Cristianos un segundo cayuco con treinta y cinco personas subsaharianas.

El tercer cayuco llegó a la Playa de La Tejita, "una playa en el vértice sur de Tenerife, abarrotada de bañistas y aficionados al surf y a las cometas. (.) La Tejita es una playa alejada de los circuitos turísticos masificados, de casi dos kilómetros de longitud, alfombrada de lava, cenizas volcánicas y piedra pómez, con el Teide a la espalda y el aeropuerto a la vista. Una playa de convivencia: hippies y vecinos; extranjeros, peninsulares y canarios, ubicada en Los Médanos, en el municipio de Granadilla de Abona. Una playa bífida: mitad textil, mitad nudista; medio salvaje y medio familiar, el escenario ideal para el contraste del primer y el tercer mundo, crema bronceadora de los privilegiados y quemaduras de tercer grado de los parias después de diez de días de travesía desde Senegal o Cabo Verde." (Sánchez, 2007).

El cayuco había llegado a tierra sin haber sido detectado por los radares de los servicios de vigilancia ni avistado por los pesqueros. "Cuando la barca estuvo a pocos metros de la orilla, algunos se lanzaron al agua y llegaron a tierra firme arrastrándose. Se arrodillaron y eran incapaces de levantar la cabeza de la arena, tan derrengados que corrían el riesgo de asfixiarse." (Sánchez, 2007).

Un centenar de bañistas venidos de todas partes de la playa "les ayudaron a bajar del cayuco, les sentaron en la arena, cambiaron de ropa a los que estaban mojados, les arroparon con sus toallas de turista y les dieron la comida que había en sus mochilas." (Silva, 2006). El artículo que la periodista María Silva publicó en El País recogía las impresiones del suboficial jefe de la policía municipal de Granadilla de Abona, de nombre Javier Melián, quien declaró que pese a ha haber participado en muchos rescates, "cuando vi a cien personas dando su comida y toallas a los inmigrantes, me emocioné de verdad". Y siguió diciendo, "Fue totalmente espontáneo. Hasta los bañistas que estaban más alejados de la orilla se acercaron a la zona. Primero por curiosidad, pero luego para ayudar. Y no reparaban en nada. Fuimos nosotros los que les fuimos dando los guantes estériles por si los inmigrantes estaban enfermos. Pero a ellos les daba igual." (Silva, 2006). Al respecto, apunta Carlos Manuel Sánchez: "Hubo que explicar que esos guantes también protegen a los inmigrantes, pues llegan con las defensas tan debilitadas que una gripe les pone al borde de la muerte." (Sánchez, 2007). El subinspector Melián: "Había más de cien personas echando una mano. Hombres, mujeres y

niños. También colaboraban los turistas extranjeros, sobre todo los alemanes. Durante las dos horas y media que duró el rescate, alrededor de cada inmigrante había cuatro o cinco personas." (Silva, 2006). "Cuando llegaron las asistencias todos y cada uno de los ochenta y ocho inmigrantes tenían ya a alguien cuidándole." (Sánchez, 2007). El periodista Miguel Ángel Autero, de La Opinión de Tenerife, señaló que "los bañistas incluso metieron en la playa sus vehículos todoterreno para auxiliar a los sin papeles e intentar trasladarlos a algún centro hospitalario." (Autero, 2006). En la Opinión de Tenerife se contó que "Los todoterreno se convirtieron en improvisadas 'tiendas de campañas' que sirvieron tanto para proteger a los náufragos del sol como para calentarlos en el final de su larga travesía."

Carlos Manuel Sánchez entrevistó a Conchi García, vecina de una urbanización cercana a la playa, que estaba entre los cien que ayudaron, y ésta relataba: "Aquella gente venía tan mal, parecían tan cansados, tan deprimidos, que algunos que siempre habían criticado la llegada de cayucos y hablaban de que ya estaba bien, les daban sus propias ropas o les protegían del sol con sus toallas" (Sánchez, 2007). Dice el periodista que Conchi "se emociona al recordar aquel día".

Las fotografías de la jornada son de los fótógrafos Manuel Lérida –para EFE, publicadas en Stern, Paris Match, El País y El Mundo (Lérida 2006a y 2006b)–, Arturo Rodríguez –para AP Photo, publicadas en El Mundo (Rodríguez, 2006), ganador del premio Word Press, activo periodista en Kosovo y el Sahara– y de su pareja, Desirée Martín –para AFP PHOTO, publicadas en El Mundo (Martín, 2006), premio Ortega y Gasset 2006– y nos muestran a los bañistas movilizados para ayudar a los subsaharianos, protegiéndoles con sus sombrillas, dándoles agua, llevándoles entre varios o consolándoles. Carlos Manuel Sánchez escribe sobre esas fotografías: "algo que todavía hoy estremece cuando lo contemplas: turistas en bañador auxiliando a los desesperados de manera espontánea, desviviéndose con ellos, envolviéndolos en mantas y toallas de playa, mimándolos." (Sánchez, 2007). Las fotografías fueron reproducidas en cientos de periódicos de todo el mundo. El fotógrafo Manuel Lérida, en declaraciones al medio ADN, dijo que ante el dilema que se presenta a muchos fotoperiodistas en zonas de conflicto, duda poco: "lo primero es ayudar en lo que se pueda, después hacer las fotos". El también fotógrafo Arturo Rodríguez, declaró al periodista Carlos Manuel Sánchez (2007): "El ambiente estaba muy enrarecido. Políticos que hablaban de invasión. Peticiones de que patrullase las costas un portaaviones. Personalmente, fue la época más dura porque notabas que tu trabajo caía en saco roto, que el desgaste de la llegada de tantos cayucos minaba la compasión de los ciudadanos. Y los canarios hemos sido emigrantes y somos generosos. Es raro el que no tiene algún familiar en Venezuela".

La fotógrafa Desirée Martín, también entrevistada por Carlos Manuel Sánchez (2007), narró: "Llegan en un estado que hay que ver en directo para hacerse una idea. Con la piel rosada e hinchadísima por las quemaduras, llagas terribles por la presión y

la humedad, cagados y meados los que viajan en el centro del cayuco, congelados de frío los que lo hacen en los bordes de la embarcación, con los genitales tan irritados que no es raro el que pierde un testículo. Otros deliran por haber bebido agua de mar. Cuando viajan mujeres, a veces llegan todas con la regla, pues tienen su ciclo menstrual sincronizado, lo que prueba que el viaje no se limita al cayuco, que han convivido durante meses y cruzado a pie varios países".

El subinspector Melián contó que "Cuando los servicios de emergencia ya tenían la situación bajo control, los bañistas más fuertes o los que disponían de un todo terreno fueron sacando a los más débiles de la arena." (Silva, 2006).

"Cuando el último de los inmigrantes se marchó en el autobús que los llevaba a la comisaría para ser identificados, luego a los centros de internamiento saturados y a la mayoría, finalmente, a la repatriación, los bañistas se miraron unos a otros. Alguien empezó a hacer palmas. Y, poco a poco, todos empezaron a aplaudir. Fue un gesto liberador. Porque con el aplauso llegaron las lágrimas, la descarga de la tensión acumulada." (Sánchez, 2007). Los fotógrafos Desirée Martín y Arturo Rodríguez lloraron: "Mira que yo soy duro –declaró a Carlos Manuel Sánchez–, que por mi trabajo he visto cosas muy fuertes y no suelo exteriorizar mis emociones, pero aquellos nos tocó a todos". (Sánchez, 2007). El subinspector Javier Melián, terminó así sus declaraciones a la periodista María Silva: "Me llamó especialmente la atención la actitud de la gente joven, que les daba sus cosas y les trataba con mucho cariño aunque no se podían entender con palabras" (Silva, 2006). De las ochenta y ocho personas llegadas, ocho fueron hospitalizados –ninguno de gravedad– y el resto fueron puestos a disposición judicial.

Uno de los que socorrieron a los inmigrantes fue un belga, Guy Piessens, empresario, de 48 años, que lleva siete años residiendo en Canarias. Declaró al periodista Carlos Manuel Sánchez: "Una vecina llegó gritando que había llegado un cayuco, que venían unos noventa africanos y que estaban muy mal. Ella les llevó leche y bollos. Mi mujer y yo corrimos a la playa. Vimos que no llegaban las asistencias. Carleen [su mujer, Carleen Erano, arquitecta, a quien conoció en un proyecto de UNICEF en que Guy colaboró dos años en Honduras] regresó a casa para traerles sandías, porque tenían hambre y los labios muy ulcerados, así que cargó una maleta con fruta y la fue arrastrando hasta la orilla. Masticaban las rodajas de sandía sin fuerzas. Se les pegaban las pepitas en la cara. Les calentábamos las manos con las nuestras. Hasta nuestro perrillo, Petarque, se dejaba tocar. Yo sentía impotencia y frustración. Sigo sintiéndola. El contraste entre aquellos chicos en estado de shock después de la travesía y nosotros, europeos disfrutando de un día de playa, todavía está en mi cabeza. Cuando recuperaban las fuerzas, me hablaban en francés. Uno buscaba a su hermano, otro a su mujer. Yo sentía la necesidad de calmar su dolor. Llegaron las asistencias, ayudamos al traslado. Al final, los bañistas hicimos un corro y aplaudimos. Todos llorábamos, nos abrazábamos. Algunos policías tenían lágrimas en los ojos. Una cosa es verlo por la tele, pero en directo es un mazazo al corazón." (Sánchez, 2007).

El jueves siguiente, el 3 de agosto de 2006, a las seis de la tarde, otro cayuco con cuarenta y seis emigrantes subsaharianos llegó de nuevo a la playa de La Tejita. El periodista Octavio Toledo (2006) entrevistó a varios testigos sobre los hechos. Uno de ellos, José, de quien no consta su apellido, un joven de treinta años, cuenta que cuando ya estaba a punto de irse a casa, vislumbró lo que podía ser una patera y junto con otras personas acudió "a socorrer a los inmigrantes que casi se caían del cayuco cuando éste tocó la orilla." (Toledo, 2006). Unas sesenta personas, la mayoría de los bañistas presentes en la playa, se puso a ayudar a los recién llegados, aunque también "había gente que se lo tomaba como un espectáculo, y se ponían a sacarles fotos con el móvil a los inmigrantes", según declara Alberto, otro entrevistado. Otras personas tomaron otras actitudes: "una de las chicas que trabaja en el único kiosco que hay en La Tejita, nada más verlo, llamó al servicio de emergencias. Ella también fue de las que luego se quedó mirando, 'porque nunca sabes si te pueden transmitir alguna enfermedad'. Cuenta que los vio muy mal, 'en los huesos', y lo que más le sorprendió fue que alguno pidiera cigarros, '¡Con el hambre que debían tener!'" (Toledo, 2006). Otra persona, de las que se echó a ayudar, declaró al periodista que "lo que más le sorprendió fue ver a algunos de los inmigrantes babeando con la boca abierta, sin fuerzas para echarse a la boca el agua o la fruta que los bañistas le daban." Antes de que llegaran los servicios de emergencia, "ellos mismos los abrigaron con sus toallas para que entraran en calor. Y recuerdan que la gente los abrazaba, también para aplacar la hipotermia que padecían y que, entonces, algunos se echaban a llorar." (Toledo, 2006). Cuando llegó la Cruz Roja, uno de los voluntarios era María Jesús, una joven de treinta y cuatro años que estando viendo en la televisión de su casa en Ávila a los cayucos llegando a las costas canarias, se preguntó "¿Qué hago yo aquí con lo que está ocurriendo en Tenerife?" (Toledo, 2006). Ella misma dijo: "Nunca te acostumbras a verles las caras que traen. (.) 'algunos llegan tan desorientados que ni siquiera saben cuál es la tierra que están pisando.' 'Estamos en Tenerife', les responde." (Toledo, 2006).

Otra entrevistada, esta vez por Carlos Manuel Sánchez, fue Romina Gabarret, una joven argentina de 26 años: "Soy argentina. Era dependienta en Buenos Aires. Hace cinco años emigré a España con mis tres hijos. Trabajo de camarera. Vivo en una pequeña urbanización frente a la playa de La Tejita. Aquel día –3 de agosto de 2006– salí a correr un poco porque me gusta hacer deporte. Entonces vi la aglomeración y sospeché enseguida que era el desembarco de un cayuco, porque había visto en las noticias el que ocurrió días antes. Fui corriendo para intentar ayudar. Los veía sin fuerzas y tiritando así que abracé a uno de ellos para darle calor. ¡Pero estaba tan congelado que me impresionó! Cuando llegaron los voluntarios de la Cruz Roja me dieron unos guantes y pensé que era para ponérselos a ellos. Pero me explicaron que no, que eran para mí, por razones higiénicas. Yo no los quería pero insistieron. Me venían grandes. Les estuve tocando para darles un poco de afecto, compañía, pero sobre todo calor. La sensación de frío no me abandonó en días. Hoy me sigue quedando una sensación fea

en el cuerpo. Me siento culpable, y eso que yo soy emigrante y que la vida no ha sido fácil para mí. Pero cuando ahora oigo sirenas de ambulancia no quiero ni mirar. No me asomo a la terraza de mi casa. Me escondo. No quiero volver a sentir ese frío. Sé que suena egoísta, pero no quiero volver a vivir algo así. ¡Nunca paran de temblar!"

A la mañana siguiente, antes de que llegaran los bañistas, una pala mecánica destruyó el cayuco y en la playa solamente quedaba al lado del contenedor de basura el timón y la zapatilla suelta de un inmigrante. Alguien encontró entre la arena un papel enrollado olvidado por una de las personas del cayuco. Lo desenvolvió y dentro encontró escrito un versículo del Corán que no entendió.

El mismo verano de 2006, se vivió otro gesto que fue vivido por todo el país como un signo de solidaridad: la epopeya del pesquero *Francisco y Catalina*, con base en el puerto valenciano de Santa Pola, el cual auxilió en alta mar a 51 personas inmigrantes, por lo cual fue retenido por las autoridades en Malta y tras muchos días llegó finalmente el 31 de agosto a España siendo recibido por las autoridades de la comunidad autonónoma como héroes, las cuales subvencionaron los gastos de la embarcación y asumieron a los inmigrantes salvados.

En los momentos peores sacamos fuerzas de donde no hay que nos muestran la grandeza de lo humano y que sería posible la justicia porque estamos sobrados de bondad, pero en general reina el escepticismo y apelan a lo peor de nosotros. Para salir de la exclusión se requiere un cambio antropológico, otra sabiduría de lo humano. Lo necesitamos para la propia comprensión de la exclusión. A eso vamos a dedicar la siguiente parte del libro. Nos adentramos en la siguiente parte del libro embarcados en ese cayuco al que salen al encuentro gente para ayudarle a llegar. Sin duda necesitaré su colaboración y buena voluntad para que su comprensión ponga lo que mis palabras no saben explicar todavía bien.

Segunda Parte:

El triángulo de la exclusión

3 El triángulo de la exclusión

No queremos dejar de insistir en que si la exclusión social es mal mayor de nuestra época, entonces tiene que estar incidiendo en lo más hondamente humano. No queremos atajar yéndonos a teorías explotacionistas de la exclusión o quedarnos en la pereza de decir que es multifactorial, sino que buscamos una teoría que dé cuenta de la estructura profunda del fenómeno, con el fin de reconstruir desde lo más profundo y sólido soluciones. Eso exige enraizarnos en los procesos fundamentales. Tengo un sentir semejante al de Elizalde y sus compañeros cuando dijeron: "Nuestras razones se hacen difusas, y los que aún mantenemos una voluntad de lucha, acabamos, sin darnos cuenta, emprendiendo luchas que nos son ajenas. De allí que nuestro primer y desesperado esfuerzo ha de ser el de encontrarnos con nosotros mismos" (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.25). Ellos identificaron tres estructuras básicas –las necesidades, la actividad (autodependencia) y la organización– como fundamentos de un nuevo modelo de desarrollo. Éstas son sus palabras: "Necesidades humanas, autodependencia y articulaciones orgánicas, son los pilares fundamentales que sustentan el Desarrollo a Escala Humana." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.30). En nuestro caso, aunque habiendo llegado por un proceso muy distinto como el lector podrá ir siguiendo, coincidimos en una triple estructura y variamos los contenidos. Pero no queremos desinteresarnos de la familiaridad entre ambos modelos.

El origen de este modelo es un desafío de nuestro maestro Joaquín García Roca, quien, al buscar dichas estructuras fundamentales, escribió en su libro *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*, que "cada escenario que compone la política social, está sostenido por una lógica diferente y sustentado por códigos, que configuran su fisonomía propia. Cada uno de ellos invoca una racionalidad distinta, imprime reglas y valores diferenciados". García Roca, a la busca de esas estructuras básicas del eje histórico, articula una geometría formada por el don, el intercambio y el derecho. La *lógica del don* regula la esfera social, que es donde "se activan las relaciones interpersonales y se fomenta la gratuidad"; "se estructura como alianza, se sostiene sobre estrategias cooperativas, tiene su base moral sobre los sentimientos de solidaridad y ayuda mutua. Sus virtualidades básicas las recibe de la auto-organización. Hay lugares donde sigue viva la exigencia de sentido, de comunicación interpersonal, de fraternidad." (García Roca, 1998: p.201 y siguientes). La *lógica del intercambio* regula el escenario del mercado, articulado por la negociación contractual abstracta. *La lógica del derecho* se sustancia en

el Estado y crea las administraciones públicas que asignan valores y logran obediencia a los mismos, lo cual cristaliza en el Estado y la ciudadanía.

Donación, intercambio y derecho son las dimensiones de una estructura que constituye la matriz de toda comunidad política, genera sus escenarios, posee sus reglas y dichas esferas son susceptibles de ser colonizadas, dominadas o parcialmente sustituidas por cada una de las otras. En general, los trabajos de García Roca se caracterizan por partir de estructuras fundamentales, piezas finas de relojería (generalmente triangulares, de lógica trinitaria), que revelan la fisonomía profunda de la realidad. Don, derecho y bien, me parecían parte de la política social, aunque echaba de menos el papel de los relatos y de las propias fuerzas personales. A esas cinco piezas las denominé activos. Pero entonces, ¿cuál era la estructura de la exclusión a la que respondía esa política social de don-bien-fuerza-relato-derecho? Coincidimos con Joaquín García Roca en que las mejoras de la conceptualización del fenómeno de la exclusión es una de las medidas más urgentes para mejorar las políticas públicas. A ello vamos a dedicar este estudio.

1. Una visión auténticamente platónica de la exclusión

Puestos a pensar que la exclusión tenía que estar radicada en las estructuras fundamentales de lo humano ya que es una violación de la alteridad, pensé, estudiando primero Platón –con la especial comprensión que de él tiene el filósofo Miguel García-Baró–, y más tarde Descartes, que lo humano es un acontecimiento. Pero no es sólo un acontecimiento sino que es un acontecimiento sapiencial, un acontecimiento que se sabe. Y se sabe con otros que le saben. Y por ser un acontecimiento, genera tiempo: el hombre va creando tiempo porque espera otro momento siguiente para su acontecer. Esa espera es un acto de libertad y es necesidad. Y ese acto de espera de cada acontecimiento se ejecuta, sucede, actua-liza al hombre como acontecimiento. Veía tres estructuras mínimas en la visión platónica del hombre: un hombre que es un acontecimiento que se sabe (sapiencial), que espera y se actualiza. Me parecía la dinámica básica del hombre: sabe, espera, hace; sabe, necesita, actúa. Faltaba un componente que era que se sabe con otros y para otros, la alteridad. Y me parecía de tal calado que en un primer momento lo separé de ese triple movimiento, aplazando el pensar sobre él. En el momento de rehacer esta teoría para este texto, he dudado si incorporarlo como una cuarta teoría. Y en un borrador se contempló que fuera una cuarta teoría y así presentar el cuadrilátero de la exclusión. Pero no me satisfacía ya que me parecía anterior a dichas tres estructuras. Por la filiación se genera este acontecimiento y la filiación es la matriz de toda alteridad. Que la exclusión sea una violación de la alteridad me parecía más una nota fundamental de la exclusión como acontecimiento que una estructura que modula la exclusión. De todos modos, en el plan original, la alteridad la pensé

incorporada a la dimensión sapiencial, al hecho de que la persona se conozca ya que la persona piensa porque distingue lo mayor. La matriz mayor en que sabe que sucede es una matriz de alteridad, como vamos a ver a continuación. Bien, ésta fue la lógica que seguí hasta dar con el triángulo de la exclusión que vamos a desarrollar. Como se ve, es un tríptico muy sencillo: el hombre se sabe, espera algo y actúa. El hombre existe sabiéndose, necesita y actúa.

Vamos a perfilar brevemente cada una de las tres notas:

Primera, el hombre es un acontecimiento que se sabe. Es un acontecimiento sapiencial. Una primera nota es que el hombre es acontecimiento que se distingue a sí mismo de algo que no es él mismo y es mayor. Es singular pero a la vez necesariamente plural, implicado en una matriz en contraste y en comunión con la cual se distingue a sí mismo. Emplearemos la noción "sentido" en su acepción de discernimiento de la situación del acontecimiento en relación a todo. Porque hay una matriz –tanto envolvente como implicante como en el caso de la condición de especie– en la que el sujeto puede orientar el sentido de sí; el sentido es la ubicación histórica del sujeto en relación a todos los demás acontecimientos. Esa ubicación no es geográfica (sólo) sino que implica integralmente todos los componentes de lo que ocurre (su valor, su veracidad, su expresión, etc.). La consecuencia es que existe una primera certeza estructural en el fenómeno humano que asume la certeza radical cartesiana: existo en lo mayor. Es en ese sentido matricial como entendemos la condición de extensión o espacio, no meramente en el sentido geográfico.

Descartes nos muestra que el hombre sabe que existe precisamente porque sabe. *Pienso luego existo* nos dice que el hombre es un acontecimiento sapiencial, una criatura de saber que por ello sabe que es un acontecimiento, que está sucediendo. Yo estoy sucediendo y lo que tengo absoluta seguridad que sucede es que soy un flujo de conciencia, que está sabiendo en este momento y en este que ha seguido y ahora y después. Soy un flujo de saber que sucede, un acontecimiento de saber, de conciencia, un acontecimiento sapiencial. Y ese saber puede suceder porque existe lo mayor que yo, lo infinito, una matriz de la que fui engendrado a esa conciencia de historia. Sé que hay otro acontecimiento mayor que yo y, por tanto, infinito porque sé de su infinitud y, dirá Descartes, no podría saber de su infinitud sin que existiera lo mayor infinitamente. Me ayuda mucho a formarme esta idea la obra de Samuel Beckett (1953), *El Innombrable*, donde una criatura está sola, sin referencia alguna, y no puede no saber que existe. De todo puede dudar, todo puede ser fant-asía, pero de lo que no puede dudar es de que habla y de que aunque fuera sólo habla (fant-asma), sucede y, por tanto, es un acontecimiento que pasa y si pasa es porque existe una matriz que lo generó in-fant-ilmente y que lo llama, a lo que él habla, sabe, responde.

Una segunda nota parte de que el acontecer de cada hecho humano es un hecho de sentido: sucediendo conoce. El hombre es un acontecimiento que sabe, que siente, que es sabio. Su propio suceder implica que sabe. Y además conoce con una regla que no es exterior a él ni con aparatos que son exteriores a la propia condición crucial de acon-

tecimiento: la propia condición crucial de acontecer es la regla principal por la que conoce. Es decir, que manifiesta una esencia cognoscitiva de su acontecer. La sapiencialidad de lo humano es temporal, siempre existe transcurrida; lo cual no la convierte necesariamente en relativa sino en sapiencialidad histórica. Al ser una sapiencialidad histórica, el saber implica un régimen de esperas; esperas que implican todo el acontecimiento en su curso histórico. Dicha espera es la clave de su condición de libertad. La naturaleza sapiencial del acontecimiento humano implica una conciencia libre que se actualiza, lo cual obliga a concebir el acontecimiento no sólo como un flujo sino como un paso, una pasión de actualización del sentido que impulsa al libre acontecimiento a trascenderse como tal. Eso marca un acontecimiento que no sólo sabe sino que necesita actualizarse libremente en el paso, un acontecimiento cuyo saber desencadena esperas. Esas esperas originan una posición de necesidades. Una necesidad que no es determinación biológica sino que por la sapiencialidad humana es espera y es libertad. Tras la reflexión que hemos hecho sobre alteridad, diríamos que la necesidad también es una respuesta, el acontecimiento adviniendo al futuro, es responsabilidad, una respuesta al siguiente momento. Esta dimensión de la necesidad es un movimiento de espera, libertad y responsabilidad. Robert Castel sostiene que "la bella idea de un individuo libre y autónomo puede degradarse en aquella de un individuo que está manejado por la necesidad, simplemente porque no dispone de recursos para poder esperar." (Castel y Haroche, 2001: p.32). Por ello no entendemos la necesidad como un sistema de dependencias sino que lo concebimos por elevación como un sistema de esperas; no comprendemos la necesidad como pieza de la determinación sino como espera de la libertad; no lo entendemos como necesidad solipsista, ciega o neutra sino como responsabilidad.

La tercera nota del acontecimiento humano es, fruto de dicha libre actualización y de que sucede en el tiempo, la actualización. Lo humano es un paso de tiempo; hacerse tiempo quiere decir pasar, actuar. Sólo hay tiempo conforme haya existencia que se actualiza: el tiempo es el hecho de que un acontecimiento actúa, se presenta para seguir.

En resumen, existen tres notas *naturales* del acontecimiento humano (naturales en el sentido de que si no se dan no es un acontecimiento humano): su naturaleza *espacial* o de sentido (discernimiento de ubicación u orientación), su naturaleza libre (libertad de esperas que se responsabilizan de la actualización que genera un régimen de necesidades) y su naturaleza temporal o actuación. Primero, sentido, conciencia o fe. Segundo, necesidad, libertad, interés, responsabilidad o esperanza. Tercero, acción, apropiación, actualización, organización o caridad. En la tradición cristiana es una triple estructura que dialogaría a gusto con el conocido triduo *Fides, Spes et Caritas*. Con el marxismo conversaría fácilmente con su triple teoría de conciencia, intereses y organización de clase. Si buscáramos más estructuras necesarias de lo humano, que con seguridad existen, también estarían profundamente afectadas por los sucesos de la

exclusión; pero entendemos que estas tres estructuras son necesarias y suficientes para explicar en qué consiste la exclusión social.

2. Una triple alianza entre necesidad, acción y sentido

Parece instalado en el sentido común que una explicación de la exclusión social requiere una teoría de las necesidades básicas de la gente. Ha sido tradicionalmente claro que una teoría de la exclusión y su contrario opera a través de estructuras de poder; posee una teoría del poder o de los activos. ¿Por qué la comprensión de la exclusión requiere una teoría del sentido entre sus pilares? Por tres razones. Primero, en toda teoría de la exclusión subyace una moral de la justicia, que es una cuestión cuya matriz es el sentido. Segundo, toda teoría sobre el hecho humano, con mayor énfasis si nuestro objeto de atención es un hecho sociológico, refiere a la naturaleza sapiencial de lo humano, lo cual significa que todo acto social, incluso todo acto humano, implica categorías de sentido aun siquiera en sus sensibilidades más profundas, oscuramente inteligibles. Tercero, la exclusión se produce como un acto de sentido, fragua en una cultura que permite la exclusión social. Sin cultura de exclusión, ésta no se hace posible. Esto es lo mismo que decir que la exclusión supone una estética de la exclusión (modos de sentir), praxis de exclusión (modos de obrar), creencias exclusoras (modos de pensar), valores exclusores, etc. Esto refuerza parcialmente la idea de cultura de Durkheim cuando la dimensionaba como formas de pensar, sentir y obrar.

Debemos tener en cuenta antes de continuar el desarrollo teórico que estamos intentando, que cuando hablamos de los principios sapienciales (trascendentales, radicales, activos) y las dimensiones de éstos no nos referimos sólo en una dirección sino a sus distintas valencias y variaciones. No hablamos de un ideal de verdad sino necesariamente de la ausencia de ésta o de la mentira; no sólo del bien sino del mal y sus distintas valencias y situaciones intermedias (situaciones de doble vínculo, situaciones de omisión, etc.). No sólo de la acción sino de el impedimento para la acción, no sólo de necesidad, libertad y espera sino de su contrario.

Ese triple pilar (sentido, necesidad, actividad) se basa en la triple dimensión que tiene el ser humano como acontecimiento. Es coherente que la exclusión tenga que ser una categoría radicada en el propio concepto de humanidad porque si no, su alcance contra lo humano no hubiera afectado tan profundamente a las personas y la Historia.

Toda teoría sobre la exclusión necesita, por tanto, tres pilares teóricos sobre los que elevarse: una teoría de la necesidad, una teoría de la apropiación y una teoría del sentido.

Siguiendo ese tríptico, el paradigma marxista de la lucha de clases cuenta con intereses materiales (necesidad), conciencia de clase (sentido) y organización de clase (activo). En otro extremo, la teoría neoliberal de la pobreza articula un derecho (las necesidades vienen definidas por aquello a lo que uno tiene derecho: es necesario

aquello a lo que uno tiene derecho; en el caso de la privación extrema, uno tiene derecho a un mínimo vital y en caso de riqueza uno tiene necesidad de aquello a lo que tiene derecho por sus méritos; así, la necesidad es relativa a la apropiación), un deber (sentido) y una meritocracia y asistencia (activo). Este último aspecto no tiene en realidad dos componentes sino que la asistencia es el mínimo mérito que uno alcanza por el hecho de existir y hay una meritocracia de la asistencia: se busca que la asistencia no corrompa el deber; es decir, establecer una asistencia meritocrática que distingue pobres que merecen y otros que no, a los que se castiga con penalidades para que cumplan su deber de pobres: penalidades como la vigilancia, la burocracia, el abandono, el castigo, etc.

3. ¿Qué significa en la práctica para la exclusión que existan estas tres dimensiones?

Estas tres dimensiones se convierten en las tres potencias en las situaciones de exclusión en las cuales faltando una se pone en riesgo la propia dignidad del proceso de liberación.

Significa en primer lugar que la exclusión social es un fenómeno arraigado en las estructuras profundas de la persona y de la sociedad, estamos ante un hecho que se procesa en las representaciones más profundas de la cultura y que implica a las personas en los procesos más íntimos en que interviene lo social. La exclusión social, por tanto, es un fenómeno que es resultado de la orientación de estructuras profundas de la sociedad y su solución requiere en todo caso una honda conversión de las mismas. No es posible la superación de la exclusión sin una revolución cultural; una revolución cultural en la que se reoriente la participación de cada actor y de las comunidades en las situaciones.

Significa, en segundo lugar, que existen tres dimensiones en juego que son suficientes para excluir y necesarias para liberar: el sentido, la sostenibilidad y la apropiación. Durante largos tiempos, con diferentes formulaciones e intensidades, hemos comprendido la exclusión reducida a alguna de esas partes. La exclusión reducida a sentir, a conciencia (ideología, subjetivismo, conciencia, moralismo, categoría, etc.) ha puesto el énfasis en la legitimación o ilegitimidad de la situación. La exclusión, cautiva de las teorías de necesidad (reducida a privación, a vacío, a desesperación, a negatividad) ha enfocado funcionalmente la exclusión como pobreza en un paradigma de satisfacción, bienestar o supervivencia. La exclusión, reducida a apropiación (reducida a poder y pura voluntad, solucionable por una presión de poder, por una proyección de voluntarismo) ha favorecido enfoques que han puesto el peso en el papel dominador del Estado o en la meritocracia (en la ficción de que la solución procediera del poder de voluntad del propio individuo: los ricos se habrían ganado sus puestos con sus méritos y los pobres también).

Cuando la exclusión es entendida sólo como sentido, la liberación procede de la reformulación legitimista de la situación (asumir la esclavitud como un bien fiel a una interpretación de la naturaleza del esclavo, por ejemplo), del sentido de funcionalidad (cumplir la propia función para el sistema aun en contra de los propios intereses y en las condiciones de exclusión que sean necesarias: es el caso del sacrificio de los soldados en las levas) o de la conciliación burguesa de la solidaridad con la propia posición estructural (que suscita la histeria social: en la histeria psicológica un conflicto interno es ignorado y el malestar se expresa en una disfunción en un órgano físico; en la histeria social el malestar por un conflicto social que el sujeto omite se manifiesta en sentimientos desordenados y expresionistas de pena y culpabilidad punitivas).

Cuando la exclusión es concebida sólo como necesidad, la liberación es entendida como suministro de satisfacciones en el que las necesidades son objetivadas y escindidas del propio sujeto que se llega a convertir en receptor pasivo de satisfacciones que están estandarizadas, con el consecuente proceso de homogeneización de los sujetos. Cuando una teoría de necesidades monopoliza la explicación de la exclusión el excluido es convertido en necesitado, es prescindible del sujeto de soluciones e incluso es concebido como problema y fuente de problema. El sujeto reducido a necesidad pierde los grados de libertad por la descalificación de su poder de sentido (en algunas pirámides de necesidades se fija la satisfacción de algunas necesidades de bienestar como condición de posibilidad para un legítimo desarrollo del sentido) y de su capacidad de apropiación. En la discusión sobre la primacía de la teoría de la necesidad, que ha dominado una concepción de la pobreza que históricamente, por ejemplo en la tradición bíblica, constituyó una idea mucho más amplia que la mera privación absoluta o relativa, se enraíza la discusión sobre el papel de la conciencia en la exclusión social. Los filántropos de las necesidades, conmovidos por la extrema privación de vastas poblaciones de nuestras sociedades, han respondido con programas de reformas sociales y abastecimientos que por su premura fueron realizados con frecuencia en condiciones de despotismo ilustrado y a finales del siglo XX fueron fijados no pocas veces en derechos fieles a cierta versión de lo mismo en forma de *despotismo humanitario*. Recuperaremos más adelante esta cuestión pero aquí toca destacar que una teoría de la necesidad que no incremente los grados de sentido (no como necesidad sino como principio, como una teoría paralela) y los grados de empoderamiento del sujeto (no como factor interno de la teoría de necesidades sino como teoría homóloga que dialoga autónomamente con las necesidades) es una comprensión que impide la humanización integral incluso en el nombre del humanitarismo. Algunas corrientes del movimiento laborista inglés sintetizaba bien esta cuestión cuando se cantaba la canción *Bread & Roses*: una comunidad empoderada como movimiento obrero (apropiación) se narra en una canción (sentido) que busca satisfacer sus necesidades y en esa misma canción se establece que hay necesidad tanto de pan como de rosas, es decir, de pan

y de sentido como una sola necesidad que sólo intereses ajenos pueden pretender concebir escindibles.

Cuando la exclusión es comprendida sólo como apropiación, la liberación se mueve por un activismo sin más orientación que los iconos que dominen la esfera pública; los fines justifican más laxamente los medios; la apropiación se degrada en posesión, la dignidad en bienestar y la autoridad en poder. Si en la teoría de la necesidad se perdía al sujeto, en una exclusión dominada por la teoría de la apropiación se pierde la naturaleza, es decir lo que se es. Si en el monopolio del sentido se buscaba la consonancia de la conciencia (es decir, el poder de la identidad) y en el monopolio de la necesidad se procuraba la satisfacción, en el monopolio de la apropiación se buscaría el poder pero un poder que es ciego a las necesidades radicales de los sujetos y que es sordomundo respecto al sentido. Este paradigma voluntarista fragua en Estados de bienestar igualitaristas, tecnocráticos, procedimentalistas y neutralistas (en relación a las tradiciones, las diversidades, las subculturas, las etnias, las religiones, las nacionalidades, las singularidades, los marcos de sentido…).

Las tres teorías en solitario producen déspotas bienintencionados porque las tres dimensiones (sentido, necesidad y apropiación) se conforman en la realidad como un hecho integral y se dan cuerpo mutuamente: la necesidad y la actuación son hechos rebosantes de sentido; el sentido y la actuación se formulan como necesidades; el sentido y la necesidad son ya actos de la gente.

En resumen, lo humano se libera de la exclusión tanto cuanto potencia integralmente la sabiduría del sentido, la necesidad de libertad y el compromiso de la apropiación.

4. Los existenciales y los principios sapienciales

Ahora vamos a explicar lo que es la parte más difícil de la propuesta, por cuanto supone una semántica nueva y complicada. Lamentamos no saber hacerlo de otra forma e invocamos la paciencia del lector. Si algo no entiende, no dude en que es responsabilidad mía por no saberlo explicar mejor.

Sentido, necesidad y actuación, son las tres dimensiones existenciales del acontecimiento. Les llamaremos "existenciales" por ser tres movimientos fundamentales del existir. Ahí tenemos los existenciales que fundamenten las teorías de sentido, necesidad y apropiación que buscábamos para desvelar la realidad de la exclusión. Un *existencial* sería aquello por lo que el acontecimiento actualiza su condición sapiencial, es decir, aquello por lo que un acontecimiento existe. Un acontecimiento existe cuando se sabe (saberse en sus diferentes grados de sentir, de sentido: no un mero saber intelectualizado). El acontecimiento humano es sustantivamente existencial, es un hecho sapiencial; su humanidad es precisamente su existencialidad. En coherencia con el apartado anterior, hay tres existenciales:

a. La naturaleza situacional (espacial y temporal) se sabe a través del **sentido**. El sentido permite discernirse singular y relacionalmente, discernir continuidades y similaridades, ubicar sincrónicamente en la realidad.
b. La naturaleza libre se sabe a través de la **necesidad**. Las necesidades son las esperas que la propia naturaleza abre al libre curso del acontecimiento humano. El hombre se convierte en acontecimiento porque necesita actualizarse, se apropia sapiencialmente (sentidamente) en la matriz. Se espera a sí mismo en el siguiente paso, se busca en el siguiente paso: y esas esperas marcan las necesidades.
c. La naturaleza temporal se sabe a través de la **actuación**. La sucesión en el tiempo es la naturaleza de la actuación y en ella el sujeto, orientado en el sentido y esperado con necesidad, *actúa actualizando* su naturaleza.

Un existencial, por tanto, es un principio que obligatoriamente tiene que darse para que el acontecimiento se sepa. Pero el existencial de sentido, el existencial de necesidad y el existencial de actuación se relacionan entre sí y con los otros acontecimientos (y el acontecimiento consigo mismo) a través de *principios sapienciales*.

Los denominamos *principios* porque son aquellos componentes de los existenciales que hacen que ese existencial comience a operar; en ese sentido son principios. Son *principios sapienciales* porque son propios de lo humano: subraya la unidad de cada principio en la sapiencialidad de lo humano. No son principios divisibles desde el punto real del acontecimiento sino que, vitalmente indivisibles, sólo son discernibles analíticamente. En la realidad, forman un todo compacto; suceden unidos en un único paso.

Los *principios sapienciales* son las categorías que forman las dimensiones necesarias para que el acontecimiento sapiencial cumpla cada uno de los existenciales. Los existenciales se introducen en el complejo fenómeno humano a través de unos principios (que podrían ser vistos como unas raíces con las que el tronco se sujeta a la tierra). Expresado de manera intuitiva: los principios sapienciales son las partes por las que cada existencial se realiza. Es decir, los principios sapienciales del sentido introducen significado y orientación en todas las dimensiones de lo humano; los principios sapienciales de la necesidad dotan todas las dimensiones para que el hombre pueda actualizarse libremente y los principios sapienciales de la actuación extienden las categorías necesarias para que ésta llegue a poder. Si afirmamos que los principios sapienciales son irreductibles queremos expresar con ello que tiene que necesariamente haber algo como ellos para que cada existencial opere.

Los principios sapienciales de cada existencial (sentido, necesidad y actuación) los vamos a distinguir con una denominación propia para perfilar mejor cada teoría (pero no hay una diferencia analítica entre dichos principios sapienciales sino sólo son marcas para lograr legibilidad) y no confundirlos entre sí, pero podríamos referirnos a ellos como los principios sapienciales del sentido, los principios sapienciales de la necesi-

dad y los principios sapienciales de la actuación. Son principios que "operacionalizan" cada existencial, que le dan cuerpo. Podemos sólo diferenciarlos analíticamente, por supuesto, porque en realidad suceden como un único acontecimiento.

a. Los principios sapienciales que son necesarios para que sea posible el existencial del sentido los denominamos **trascendentales**. Dicho otra vez de forma intuitiva: son las partes del sentido. Los denominamos *trascendentales* porque no son propios del acontecimiento sino que remiten a aquello matriz que no sea dicho acontecimiento, a la alteridad absoluta, infinita y constituyente de la realidad.
b. Los principios sapienciales que son necesarios para que sea posible el existencial de la necesidad los denominamos **radicales**. Son las partes de la necesidad. Los denominamos *radicales* porque el sujeto depende de modo definitivo de ellos, son los que arraigan al sujeto en una secuencia, relacionan profundamente todas sus dimensiones en una espera y con un tipo de relación que hace sustantivo al acontecimiento humano. Las necesidades son raíz de sus actuaciones. Los radicales arraigan al acontecimiento a un curso de necesidades que conforme se cumplen se actualiza su naturaleza humana.
c. Los principios sapienciales que son necesarios para que sea posible el existencial de la actuación los denominamos **activos**. Son las partes de la acción. Los denominamos *activos* porque son los operadores para la actualización.

Esos principios sapienciales (trascendentales de sentido, radicales de necesidad, activos de actuación) cumplen una función necesaria para todos los existenciales pero peculiar para cada uno de ellos (de ahí que los denominemos de forma distinta).

a. Un trascendental es un principio irreductible de sentido (de discernimiento). Entonces, el sentido supone trascendentales que lo *factibilizan*: dan hechura al saber del acontecimiento humano. Por *factibilizar* entendemos que algo da forma de hecho.
b. Un radical es un principio irreductible de la necesidad (actualizarse, cumplirse). Así pues, el saber *presenta* a través de sus necesidades el acontecimiento. Por *presentar* entendemos que algo se hace presente, se actualiza.
c. Un activo es un principio irreductible de la actuación (paso). De esta manera, la actualización refiere activos que *posibilitan* las actuaciones del acontecimiento humano. Por *posibilitar* entendemos que algo permite poder.

En consecuencia, los trascendentales son factibles, los radicales se presentan y los activos son posibles.

Este apartado nos aporta dos cosas. Primero, una nomenclatura que vamos a utilizar en el siguiente paso. Segundo, la idea de que la dignidad de la liberación de la exclusión se juega en la participación adecuada de los principios sapienciales de cada potencia. El objetivo de este último apartado es crear una semántica lo suficientemente diferen-

ciadora como para poder darle originalidad a cada dimensión. Soy consciente de que embrolla al lector y pone a prueba su tolerancia, pero es una vuelta que nos permitirá llegar por un camino más corto a donde nos conducimos. Toda vez que se comprenda el planteamiento global, yo mismo animo a que se olvide esta nomenclatura. Sólo sirve como recurso para poder explicar cada teoría. También prometo que esto es lo más complicado y oscuro del libro y que a partir de ahora todo será más fácil. Si ha llegado hasta aquí, ánimo y gracias por su extrema confianza como lector.

En la siguiente tabla se relacionan ordenadamente los conceptos que hemos ido desgranando hasta ahora.

EXISTENCIALES				
Categorías constructivas primarias de un paradigma de exclusión		Teoría del sentido	Teoría de necesidades	Teoría de la apropiación
Ejemplos	**Teoría marxista**	Conciencia de clase	Intereses materiales	Organización de clase
	Teoría liberal	Deber	Derecho	Meritocracia
Notas naturales del acontecimiento humano		Naturaleza espacial (discernimiento)	Naturaleza libre (libertad de actualizarse)	Naturaleza temporal, actuación
Existenciales		Sentido	Necesidad	Actuación
Principio sapiencial		Trascendentales	Radicales	Activos
Acción		Factibilizar	Presentar	Posibilitar

4 La revolución de las necesidades

1. Naturaleza de la necesidad

Es algo tan compartido que comprender la exclusión social requiere una teoría de las necesidades, que en los discursos dominantes ésta es privilegiada como fuente principal en la concepción de la exclusión. La exclusión es vista como privación que impide satisfacer las necesidades básicas. En la exclusión extrema, todo lo quitan, de modo que el hombre está desnudo, en un estado en el que no quieren que espere nada, en que se le advierte, como a la entrada del infierno, que pierda toda esperanza. Primo Levi ha descrito como pocos supervivientes la destrucción de la dignidad del hombre concentracionario, que pudo ver con claridad ya al comienzo de su vida en Auschwitz: "En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían." (Levi, 1946: p.38).

Las necesidades son comprendidas generalmente como una pirámide jerárquica ordenada por imperativo biológico. Partiendo de los avances y problemas de Maslow, iremos discutiendo con otros autores hasta llegar a formular nuestra propuesta de necesidades, cuya característica principal es que no es piramidal sino reticular.

1.1. La pirámide de Maslow

Abraham H. Maslow ha pasado a la posteridad por su pirámide las necesidades, que ha sido presentada como una jerarquía de necesidades priorizadas por imperativo biológico. La pirámide de necesidades se ha acabado convirtiendo en una jerarquía de derechos. Pero en realidad, en Maslow encontramos un proyecto que tenía que haber ido más allá. Lejos de ser un biopsicólogo determinista, su proyecto es humanista. Tenemos que comprender la obra de Maslow como una teoría en transición desde el biocentrismo hacia un nuevo antropocentrismo. Maslow tiene la intención de que "la teoría de la motivación tiene que ser antropocéntrica más que animalcéntrica." (Maslow, 1954: p.77).

Parte del problema reside en que Maslow no escribió una obra-sistema de sus ideas sino que están desperdigadas en diferentes textos. Pero Abraham H. Maslow presentó

el libro de Frank G. Gole, *La tercera fuerza*, como "lo que yo alguna vez quise realizar pero no pude. Él ha integrado en un todo sistematizado y simple, aquello que es, sin duda, un caos de escritos" (Gole, 1970: p.7).

Maslow piensa en debate contra una teoría de necesidades que las concebía como un constructo de fuerzas cerebrales que busca satisfacción y evita insatisfacciones. Las necesidades eran instintos naturales y estaban jerarquizadas. Maslow critica que es un mal estudio del fenómeno llamado necesidad porque los aspectos más positivos de la conducta humana carecen de papel, sólo se estudian aquellos que postran al sujeto a un cumplimiento determinado de un imperativo biológico. Cree que hay que superar una visión centrada en la conducta para abrirse a la esfera de los valores. Gole dice de los científicos a los que criticó Maslow: "Sus conclusiones llegan a ser moralmente neutrales, puesto que ellos evitan las importantes preguntas de la ética, de las costumbres, acerca de lo recto y lo erróneo" (Gole, 1970: p.33). Así pues, sería necesario descubrir cuál es el estatuto del mundo del valor y el sentido dentro de las necesidades humanas. Para legitimar su inclusión, Maslow ampliará la noción de necesidad. Para él algo tiene derecho a llamarse necesidad si su ausencia produce enfermedad y su presencia la previene. Es decir, la necesidad es una causa de salud y la salud es física y moral. Identifica la salud como el hombre sin enfermedad y moralmente bueno.

Las necesidades obedecen a una doble dinámica que las constitiuyen: su falta o su logro. Se necesita porque hay algo que falta o porque hay algo que se quiere lograr. De hecho, Maslow, en *El hombre autorrealizado*, distingue la "motivación de la deficiencia" y la "motivación del desarrollo" (Maslow, 1968: p.45). La primera organiza a las bionecesidades y la seguridad. También las necesidades de amor, autoestima y ser son alcanzadas por la fuerza de su carencia, pero son el reino dominante del desarrollo si existe un hombre emprendedor, activo, independiente y orientado al logro. Maslow ve un mundo optimista, de hombres capaces de lograr su autorrealización si tiene una motivación de logro o desarrollo. Y ve también una sociedad enferma de gente que no sólo carece de "pan" sino que le falta amor, autorrespeto y sentido.

Esa apertura a incluir las necesidades de valor, no logra superar una fuerte distinción entre necesidades fisiológicas y psicológicas. Para él, las necesidades fisiológicas son "Las urgencias más fundamentales, inaplazables y poderosas de todo hombre, son las que se refieren a la supervivencia física: alimento, líquido, refugio, sexo, sueño y oxígeno. El individuo a quien le falta alimento, autoestima y amor, primero pedirá pan y, hasta satisfacer su hambre, todas las demás necesidades quedarán relegadas." (Gole, 1970: p.50). Dichas necesidades fisiológicas no sólo son prioritarias sino que su ausencia anula la relevancia de cualquier otra necesidad. Maslow dice: "Para el hombre extrema y peligrosamente hambriento no existe más interés que el que representa el alimento: sueña con éste, lo recuerda, lo tiene fijo en la mente, vibra ante él; es lo único que lo mueve, lo único que quiere… se diría que vive con una sola idea: pan." (citado en Gole, 1970: p.50 y siguientes).

Tras las fisiológicas, están las urgencias de seguridad. "La persona insegura siente una irrefrenable necesidad de orden y estabilidad; trata, a toda costa, de evitar lo extraño o inesperado." (Gole, 1970: p.52). Esas necesidades fisiológicas y de seguridad, forman dos pisos y son la base de la pirámide. El tercer piso de la pirámide es el amor: "Una vez que las urgencias o necesidades de seguridad quedan satisfechas, emergen las que se refieren a amor, afecto y posesión." (Gole, 1970: p.52).

En un siguiente cuarto piso están las necesidades de aprecio como son la autoestima y el respeto por parte de los otros (que incluye prestigio y estatus). Finalmente, en el quinto piso están las necesidades de desarrollo, valores del ser, *metanecesidades* o *metamotivaciones,* todas las cuales son iguales. Entre ellas están la verdad, bondad, belleza, vitalidad, individualidad, perfección, exigencia, el logro, justicia, orden, simplicidad, esplendor, recreación, facilidad, autosuficiencia y significación.

Como vemos, es una pirámide que jerarquiza las necesidades, pero ése ya era un aspecto previo a Maslow. Lo más importante de Maslow es que abrió dicha pirámide a la presencia con-natural de necesidades de valor y sentido. De hecho, igual que hay una prioridad en la resolución de necesidades que comienza por las bionecesidades, lo más sustantivo de Maslow es que el hombre y su pirámide la culminan en la autorrealización. El horizonte del hombre no es la satisfacción de necesidades materiales sino el cumplimiento de las necesidades de sentido. De hecho, además de lo fisiológico, la seguridad y la autorrealización, Maslow al final de su vida introducía una cuarta fuerza relativa a las cuestiones espirituales y religiosas, que abrían una nueva culminación a la pirámide que no llegó a reformular por escrito.

La dureza determinista de la pirámide de Maslow modera las concepciones dominantes en su época. De hecho, aunque no altera la primacía de las bionecesidades, sí cree que no es donde se manifiesta lo más humano de las necesidades. Maslow, en *Motivación y personalidad*, sostiene que "La elección del hambre como un paradigma para todos los otros estados de motivación, es tanto teórica como prácticamente, imprudente y defectuosa. (.) Es más aislada (.) que otras motivaciones, así como menos común" (Maslow, 1954: p.68). Para él, se podía aprender mejor la naturaleza de la necesidad humana si estudiásemos la necesidad de amor: "por el conocimiento completo de la necesidad de amor, podemos aprender más sobre la motivación humana general (incluyendo la exigencia de hambre) de lo que podríamos conseguir por un estudio completo de la exigencia del hambre." (Maslow, 1954: p.69).

La teoría de necesidades de Maslow da estatuto de necesidad a varios fenómenos de valor, emoción y sentido y, por tanto, está concediéndoles un estatuto de derecho fundamental porque si no se satisfacen, el hombre enferma. Es un salto muy importante en dirección a una noción humanista de las necesidades. Maslow establece la urgencia e inalienabilidad de la necesidad de actualización del yo, de la autorrealización, "el deseo de llegar a ser todo aquello de lo que uno es capaz", dice. Maslow dijo: "Un hombre debe llegar a ser tanto como pueda". También da estatuto de necesidad

al saber y comprender. Habló de la necesidad de lo estético, de lo bello y el rechazo de lo feo. Y también introdujo como necesidades algunas condiciones ambientales y sociales del grupo: libertad de expresión, justicia, equidad, orden, desafío externo… Son condiciones para la satisfacción de otras necesidades más básicas.

Maslow constituye como necesarios para la salud humana hechos de valor como la necesidad de totalidad (de unidad e integración del ser), la necesidad de perfección, la necesidad de justicia, la necesidad de espontaneidad, la necesidad de belleza, la necesidad de bondad, la necesidad de originalidad (ser único, singular), la necesidad de recreación (diversión, humor, disfrute), la necesidad de verdad o la necesidad de independencia (autosuficiencia, autonomía).

Pero hasta aquí los avances. Maslow integra las necesidades de valor y sentido pero las somete a la jerarquía biologicista general. El resultado es reconocimiento de nuevos derechos por su carácter de necesidad pero también refuerzo del imperativo biológico. Existen excepciones a los comportamientos piramidales –que priorizan las necesidades en este orden: fisiología, seguridad, amor, autoestima y ser–, pero son patológicas, obedecen a algún tipo de desorden insano.

Para él, el ser humano "dispone las necesidades según una jerarquía de predominio." (Maslow, 1954: p.74) y "Las necesidades que corrientemente se toman como punto de partida para la teoría de la motivación, son los llamados impulsos fisiológicos." (Maslow, 1954: p.85). Estima obvio que "las necesidades humanas básicas, están organizadas en una jerarquía de predominio relativo." (Maslow, 1954: p.88), es decir, que para comenzar a satisfacer una tiene que estar satisfecha la anterior. Tiene claro que "Indudablemente, estas necesidades fisiológicas, son las más primordiales. Lo que esto significa específicamente, es que el ser humano que careciese de todo, tendería a satisfacer las necesidades fisiológicas antes que las otras. Lo más probable es que una persona a la que le faltase alimento, seguridad, amor y estima, sentiría la necesidad de alimento más que de ninguna otra cosa." (Maslow, 1954: p.87).

En su teoría, no sólo hay una satisfacción jerarquizada sino que todas las necesidades superiores pueden quedar totalmente anuladas cuando una más básica no se ha satisfecho, por eso el hambre anula cualquier otro tipo de necesidad, que se convierte, según Maslow, en una "inútil fruslería": "Otra característica peculiar del organismo humano, cuando está dominado por una cierta necesidad, es que tiende también a cambiar toda su filosofía del futuro. (.) La propia vida tiende a definirse en términos de comer. La libertad, el amor, el sentimiento de comunidad, el respeto, la filosofía, pueden dejarse a un lado como inútiles fruslerías, ya que no sirven para llenar el estómago. De tal hombre, puede decirse que sólo vive del pan." (Maslow, 1954: p.87).

Esta es la conclusión final: quien sufre privación en sus necesidades básicas no atiende a cuestiones de conciencia, "su conciencia está absorbida" en esa necesidad primaria (Maslow, 1954: p.87) y para que pueda desarrollar los hechos de amor, res-

peto, valor y sentido, es necesario que satisfaga plenamente lo perentorio del "hambre". Del excluido, del pobre, puede decirse que sin pan no hay conciencia para nada más.

1.2. La necesidad en la exclusión extrema

Victor Emil Frankl dejó una huella indeleble en mi modo de pensar desde muy joven y en él nos encontramos una falsación del principio jerárquico y biodeterminista de las necesidades de Maslow. Para él, desde su experiencia en los campos de concentración –apoyada por toda la literatura del Holocausto–, "solamente sobrevivir no puede constituir el máximo valor." (Frankl, 1970: p.37). Su explicación es la siguiente: "Las experiencias de vida en un campo demuestran que el hombre tiene capacidad de elección. (.) Los que estuvimos en campos de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba. Puede que fueran pocos en número, pero ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: *la última de las libertades humanas –la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias– para decidir su propio camino*. Y allí siempre había ocasiones para elegir. A diario, a todas horas, se ofrecía la oportunidad de tomar una decisión, decisión que determinaba si uno se sometería o no a las fuerzas que le amenazaban con arrebatarle su yo más íntimo, la libertad interna; que determinaba si uno iba o no iba a ser el juguete de las circunstancias, renunciando a la libertad y a la dignidad, para dejarse moldear hasta convertirse en un recluso típico. (.) *Es esta libertad espiritual, que no se nos puede arrebatar, lo que hace que la vida tenga sentido y propósito*." (Frankl, 1946: pp.99-100). Aunque luego hace balance de la dificultad para lograr la fidelidad a dicha dignidad: "De los prisioneros, solamente unos pocos conservaron su libertad sin menoscabo" (Frankl, 1946: p.102). Pese a la extrema e inhumana condición que lleva a preguntarse a Primo Levi si realmente a quien así le someten sigue siendo posible llamarle un hombre, la necesidad de comida, techo, limpieza, salud, ropa, etc. no "absorbe" ni aliena la necesidad de dignidad. Es más, en la literatura del Holocausto, la necesidad de sentido se muestra como un factor de supervivencia. Quienes tuvieron más probabilidades de supervivencia fueron aquellos dotados de fuertes marcos de sentido de carácter religioso, político o nacionalista. Pese a toda la privación de las bionecesidades, la libertad no se vio anulada del todo. Victor E. Frankl, en una conferencia de 1955 titulada *¿Es el hombre un producto de la herencia y del medio ambiente?,* se mostró partidario de la existencia de amplios y profundos márgenes para el ejercicio de la libertad –no de la mera efectividad– incluso en situaciones extremas como las por él vividas: "A los prisioneros de guerra y a los ocupantes de los campos de concentración se les privó de todo menos de una cosa: de la libertad de adoptar una u otra actitud ante las condiciones que vivían." (Frankl, 1951-1955: p.171)

He explorado otra de las experiencias de extrema necesidad, aquellas a las que acude la ayuda humanitaria. Entiendo que el fenómeno de los refugiados es central en nuestro tiempo y se suma a la figura del emigrante, a gente que se mueve, al hombre móvil. En otro texto sobre territorio, he desarrollado esta idea. Puestos a comprobar la verdad de la concepción piramidal de las necesidades, un lugar donde poder hacerlo es en la urgencia de las crisis humanitarias.

Me interesa mucho el trabajo teórico y práctico de Martín Beristain, quien sostiene que es necesario "Tener una comprensión integral de la acción humanitaria, considerando las exigencias físicas, psicológicas y sociales de la población." (Martín, 1997: p.151). La cuestión es una de las más debatidas en las políticas de ayuda humanitaria. Joana Abrisketa en su reflexión *Acción humanitaria y pueblos indígenas: ¿se aproximan o se excluyen?*, estima que "En el debate en torno a la concepción minimalista o maximalista del nuevo humanitarismo se discute si la misma se fundamenta en lo meramente asistencial (need-based humanitarism) o si por el contrario puede abarcar aspectos más variados (right-based humanitarian action). (.) La acción humanitaria se apoya en derechos.", opta la autora (Abrisketa, 2006: p.637). Esta concepción es la que permite superar un problema muy serio, que explica la propia Abrisketa: "Las particularidades de los pueblos indígenas marcan profundamente su sociedad y sus necesidades y esto hace que todavía sean lejanos para el entendimiento de las organizaciones occidentales y su modo de trabajar." (Abrisketa, 2006: p.644).

El filósofo vasco Xabier Etxeberría, en su libro publicado por la Universidad de Deusto, *Ética de la acción humanitaria*, ofrece una visión sistemática del asunto y explica que "Por necesidades básicas suele entenderse las referidas a las necesidades corporales más elementales –alimentación, cuidado de la salud, vestido y cobijo– y en sus niveles básicos. Es decir, la acción humanitaria según esto pretende garantizar la *supervivencia* de las poblaciones amenazadas por los desastres. Este objetivo, con todo, no debe ignorar dos cuestiones: hay necesidades no directamente requeridas para la supervivencia biológica que son básicas para la supervivencia como *humanos*: determinadas vivencias de libertad e igualdad; toda satisfacción de necesidades –incluso las más biológicas– está mediada culturalmente." (Etxeberría, 1999: p.41). Entiende que haya autores que digan que implicar cuestiones no directamente competencia de la supervivencia biológica puede comprometer su implementación por lo que supone la ruptura del pacto de neutralidad. Sin embargo, asume que hay que diseñar una *ayuda en progreso*, que incipientemente implique una intervención que posibilite el desarrollo humano sostenible.

Estas reflexiones sobre los campos de concentración y los campos de refugiados nos ponen en la pista de que la pirámide de Maslow no funciona o sólo funciona cuando el burgués piensa sobre quien no es como él.

1.3. Las necesidades cualitativas de Heller

Pese a que el modelo del Trabajo Social aparece todavía muy dominado por un modelo pseudobiologicista que hace predominar las necesidades materiales como condición de posibilidad de satisfacción de las necesidades postmateriales o identitarias, nos encontramos que en las situaciones de extrema necesidad existe otra visión alternativa. No obstante, también en el mundo de la intervención social se avanza hacia otros modelos. Un salto cualitativo lo encontramos en la obra de Norma Fóscolo, quien, en su libro *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano*, al asumir la idea de Agnes Heller de que las necesidades no son carencias sino categorías de valor –aunque en el capitalismo son degradadas a mera necesidad de tener– le lleva a pensar que "las necesidades están, pues, en el inicio y desarrollo de la antropogénesis, del hacerse a sí mismo del hombre." (Fóscolo, 2006: p.140). Di Carlo añade en esas mismas páginas que la necesidad hay que entenderla como tendencia, *dynamis* y proyecto.

Agnes Heller, en su texto de 1993, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, sostiene que "Después de todo, son los valores los que constituyen las necesidades y las diferencian y, por otra parte, las necesidades son evaluadas culturalmente, y con frecuencia también moralmente." (Heller, 1996: p.119). Todas las necesidades son culturales, ninguna puede reducirse a un estatuto natural precultural o subcultural. Todas las necesidades, por tanto, son cualitativas: "En realidad todos los tipos de necesidades, si están codeterminados por la cultura y la imaginación, pueden volverse cualitativos en este sentido." (Heller, 1996: p.120). Recordando a Abraham, dice Heller: "el patriarca no necesitaba solamente una buena esposa, deseaba a Raquel." (Heller, 1996: p.86). Para ella las necesidades radicales del hombre son las que son cualitativas, las que movilizan una respuesta integral de sentido y acción: "Las necesidades radicales son las necesidades que demandan satisfacción cualitativa" (Heller, 1996: p.120). Y entre ellas, la más importante es la autonomía, que se convierte en el imperativo categórico de Heller: "la necesidad más preciosa de los hombres y mujeres modernos: la necesidad de autonomía. (.) el tipo de necesidades cuya satisfacción restrinja o aniquile la autonomía humana no pueden ser reconocidas como verdaderas. Por tanto, todas las necesidades humanas han de ser reconocidas como reales; además todas las necesidades humanas han de ser reconocidas como verdaderas con la excepción de aquellas cuya satisfacción implique necesariamente el uso de otra persona como mero medio." (Heller, 1996: pp.109-110).

La autonomía ha crecido con las décadas como necesidad fundamental del ser humano. Lo que más apreciamos de Heller, en cambio, es su aportación de las necesidades radicales entendidas como necesidades que integran cualitativamente todas las dimensiones humanas en su fenómeno. Es decir, que cualquier necesidad incorpora dimensiones de valor y sentido. Esto nos acerca a nuestra concepción reticular de las necesidades.

1.4. La simultaneidad de las necesidades en Doyal y Gough

Los siguientes autores, también usualmente citados en las actuales reflexiones sociales sobre las necesidades, toman como fundamental la autonomía, pero nos importan más sus consideraciones metodológicas. Len Doyal y Ian Gough, en su obra de 1994, *Teoría de las necesidades humanas*, se tomaron en serio la urgencia de dotarse de una teoría de las necesidades con el fin de poder fundamentar una teoría del desarrollo. Charlando Doyal y Gough frente a un fuego de carbón en un día de 1982, pensaron "que sin una teoría coherente de las necesidades humanas que las apoye, muchas de las causas políticas con las que estábamos comprometidos tenían poco sentido." (Doyal y Gough, 1994: p.19). Así, pues, coincidieron en que "hay que elaborar una teoría coherente y rigurosa de las necesidades que haga resucitar una visión aceptable del progreso social y que aporte una alternativa creíble al neoliberalismo y al conservadurismo políticos que tan graves perjuicios han causado a tanta gente." (Doyal y Gough, 1994: p.28). Eran conscientes de que "Los abusos a los que se ha sometido al concepto de necesidades humanas objetivas y universales han conducido a la desilusión y el escepticismo." (Doyal y Gough, 1994: p.33). Los autores critican la "secuencia estrictamente temporal" de motivaciones de Maslow porque "es sencillamente falsa. (.) A algunas personas parece interesarles más su propia autorrealización que su seguridad." (Doyal y Gough, 1994: p.64). Resaltamos mucho el valor de este principio, que establecería que las necesidades no son secuenciales sino simultáneas. Es decir, no suceden unas detrás de otras ni unas requieren de la satisfacción de las anteriores sino que suceden simultáneamente y, diríamos, sinérgicamente.

También según ellos, hay que separar la categoría de necesidad de la de motivación e impulso ya que las motivaciones e impulsos son fenómenos maleables y culturalmente moldeables. En general, en su opinión, "los sentimientos subjetivos no constituyen una determinación fidedigna de la necesidad humana" (Doyal y Gough, 1994: p.77). Este principio pone peso sobre el hecho de que la estructura piramidal puede ser más un modelo cultural establecido por una mentalidad meritocrática como la de la Abraham Maslow que porque realmente suceda así en la realidad y, especialmente en las realidades de necesidad más extrema.

En su reflexión, llegan a la conclusión de que "la salud y la autonomía constituyen las necesidades humanas más básicas y que éstas son las mismas para todo el mundo." (Doyal y Gough, 1994: p.28). Doyal y Gough diferencian las necesidades básicas de los satisfactores o necesidades intermedias (Doyal y Gough, 1994: p.202). Las necesidades básicas son salud y autonomía (explicadas en Doyan y Gough, 1994: p.85 y siguientes) y las necesidades intermedias o satisfactores son nueve: (1) los alimentos y agua, (2) la vivienda, (3) el entorno laboral y físico seguro, (4) la sanidad, (5) la seguridad de la infancia, (6) las relaciones primarias significativas, (7) la seguridad económica y física, (8) la educación y (9) el control de nacimientos, embarazos y partos. Ese

dúo salud-autonomía ha sido interiorizado por parte del Trabajo Social. Por ejemplo, Alberto Ballesteros (2006) en su libro *Dilemas éticos en Trabajo Social*, defiende también el esquema bienestar-autonomía de necesidades. No vamos a entrar en esta ocasión en una crítica detallada de cada una de estas teorías, sino que queremos recoger lo mejor de estos avances para marcar el itinerario hasta nuestra propuesta.

1.5. Amartya Sen: hacer de la necesidad virtud

Desde el Trabajo Social, Claudia Krmpotic, en un interesante libro de 1999 titulado *El concepto de necesidad y políticas de bienestar,* asume el principio de Amartya Sen consistente en que "la necesidad revela el ser de las personas, haciendo palpable su doble condición existencial: como carencia y como potencialidad." (Krmpotic, 1999: p.34). El enfoque de la pobreza en Sen pone en el centro el empoderamiento entendido como liberación del sujeto, como el proceso que dota a los sujetos y sus comunidades de capacidades y libertades. Sen valora el poder no solamente como logro sino como capacidad. Dicho poder de capacidades –*poder procedimental* o *control*– forma parte de los propios bienes que proporcionan el bien-estar. Atendamos al argumento completo de Sen al respecto, que incide de modo muy profundo en nuestros argumentos.

El poder es analizado por Amartya Sen con dos nociones. La primera sería el poder efectivo o poder en sentido estricto, que es el logro de resultados queridos. La segunda noción es poder procedimental o control, que significa la capacidad para controlar personalmente el logro de dichos resultados queridos. Si en el poder efectivo el individuo logra cosas no lo es muchas veces por sus propios medios sino que puede haberle venido dado por logros colectivos de los que se ve beneficiado o incluso resultados que son logrados pese a una acción personal que podía haber puesto en peligro dicho logro. El poder procedimental o control no depende de los resultados, dicho poder procedimental no se juzga a partir de los logros sino del control que el sujeto pueda ejercer sobre los medios para lograr lo que elige. Veamos cómo lo expresa el propio Sen en *Well-being, Agency and Freedom*: el *poder efectivo* –o simplemente *poder*–, realmente no se refiere a los mecanismos y procedimientos de control. No importa al poder efectivo *cómo* se 'ejecuten' las elecciones. Ciertamente, puede que ni siquiera se emprendan directamente las elecciones (.) "Por el contrario, también es posible evaluar la libertad de una persona en términos de que sea ella misma la que ejerza el *control* sobre los procesos de elección (...) A este elemento de libertad se le puede llamar *control procedimental* –o simplemente *control*–. No importa en absoluto para la libertad como control el que la persona tenga éxito en conseguir lo que hubiera elegido" (Sen, 1985: pp. 92-93). La teoría de los activos se refiere al poder procedimental del individuo pero también a la capacidad que tiene para lograr poder efectivo de los otros y las instituciones.

Amartya Sen emplea el término "funcionar" como un equivalente del contenido de la propia vida. Entiende la propia vida como "un conjunto de 'funcionamientos' interrelacionados, consistentes en estados y acciones" (Sen, 1992: p.53). ¿Cuáles son para él los estados y acciones del funcionamiento? "Los funcionamientos pertinentes pueden abarcar desde cosas tan elementales como estar bien alimentado, tener buena salud, evitar posibles enfermedades y mortalidad prematura, y demás, hasta realizaciones más complejas como el ser feliz, el tener dignidad, el participar en la vida de la comunidad, etc. Sostengo que los funcionamientos son constitutivos del estado de una persona y que la evaluación del bien-estar tiene que consistir en una estimación de estos elementos constitutivos" (Sen, 1992: p.53). El bien-estar de la persona lo constituye el logro de estos funcionamientos. La capacidad de funcionar es el control sobre los funcionamientos y, por tanto, el control sobre los constituyentes del bienestar. Atendamos a la siguiente cita de Sen procedente de su obra *Nuevo examen de la desigualdad*: "La importancia de la capacidad de una persona para su bien-estar nace de dos consideraciones distintas pero interrelacionadas. La primera es que, si los funcionamientos alcanzados constituyen el bien-estar de una persona, entonces la capacidad para alcanzar funcionamientos constituirá la libertad de esa persona, sus oportunidades reales para obtener bien-estar". Y continúa: "La segunda conexión entre el bienestar y la capacidad consiste en hacer depender el propio bien-estar alcanzado de la capacidad para funcionar." (Sen, 1992: pp.54-55).

Para el autor, el estado de medios puede formar parte del estado de fines; los bienes del bienestar no son solamente finalistas sino procesuales; el proceso forma parte del fin. Atendamos a sus palabras: "La obtención del bien-estar no es independiente del proceso a través del cual alcanzamos diversos funcionamientos y del papel que desempeñan nuestras propias decisiones en esas elecciones. Si esta reflexión se considera válida para un extenso dominio, habrá justificación para relacionar la capacidad con el bien-estar obtenido, y no sólo con la libertad para alcanzar el bien-estar" (Sen, 1992: p.63).

El giro de las capacidades de Sen en la medición del bienestar busca completar la insuficiencia de las mediciones por renta o utilidades y superar el subjetivismo de la medición psicométrica. La perspectiva de las capacidades incardina la medición en los propios procesos constitutivos de la vida, del funcionamiento integral de las personas y sus comunidades. En *Nuevo examen de la desigualdad* señala que "Una de las ventajas del enfoque 'capacidad' es que nos aleja del ámbito de los bienes, los ingresos, las utilidades, etc., para ahondar hasta el ámbito de los elementos constitutivos de la vida". En realidad, es un enfoque que es más fiel a la naturaleza de la pobreza poniendo en énfasis en las libertades y no en los recursos de las personas. En *Desarrollo y libertad* lo desarrolla asociándolo a la propia noción de pobreza: "Lo que hace la perspectiva de las capacidades en el análisis de la pobreza es contribuir a comprender mejor la naturaleza y las causas de la pobreza y la privación, trasladando la atención principal de los medios

a los fines que los individuos tienen razones para perseguir y, por lo tanto, a las libertades necesarias para poder satisfacer estos fines". Y termina: "De ahí la importancia de la perspectiva de la pobreza basada en las capacidades" (Sen, 1999: p.117).

El *proceso de producción* del bien-estar forma parte del bien-estar y determina el control personal y comunitario sobre dicho bien-estar. Si se ignora utilitariamente cómo se han logrado los bienes, finalmente caeremos en el fetichismo del bienestar, lo cual puede satisfacer algunas demandas a corto plazo pero compromete –como sucedió en el contrato restauracionista con la clase obrera– el desarrollo. Bienes y procesos forman una sola unidad desde el punto de vista de la necesidad de bienestar: "el bien-estar de uno depende de cómo ha surgido ese estilo de vida" (Sen, 1992: p.66).

Este enfoque considera que la pobreza consiste en una incapacitación en la que influyen múltiples factores además de la renta. A su parecer, "Los debates sobre la política económica y social se han distorsionado, de hecho, a causa del excesivo énfasis en la pobreza de renta y en la desigualdad de la renta y de la consiguiente despreocupación por privaciones que están relacionadas con otras variables, como el paro, la falta de salud, la falta de educación y la exclusión social" (Sen, 1999: pp.137-138). La renta, aunque sea la misma para distintas personas o en diferentes momentos de la vida, tiene un efecto no siempre similar sobre las capacidades. El enfoque de las capacidades busca la superación de las políticas *renticéntricas* de lucha contra la pobreza. Reconociendo que la renta es imprenscindible y tiene un peso principal como causa de empobrecimiento y como capacitador, puede en muchas ocasiones no ser el principal factor causal para la superación de la pobreza sino que haya otros factores psicológicos, comunitarios, políticos o culturales que sean el resorte para generar el itinerario de salida de la exclusión social. El mismo Sen, en *Desarrollo y libertad* confirma la importancia de la renta: "La perspectiva de la pobreza basada en las capacidades no entraña el rechazo de la razonable idea de que la falta de renta es una de las principales causas de la pobreza, ya que la falta de renta puede ser una importante razón por la que una persona está privada de capacidades" (Sen, 1999: p.114). Pero a la vez, en el mismo texto, confirma la relevancia de una mirada más amplia de las capacidades: "Aunque merece la pena hacer hincapié en estas conexiones entre la pobreza de renta y la pobreza de capacidades, también es importante no perder de vista el hecho básico de que la mera reducción de la pobreza de renta no puede ser la motivación última de la política de lucha contra la pobreza. Se corre el peligro de concebir la pobreza en el sentido estricto de privación de renta y justificar entonces la inversión en educación, asistencia sanitaria, etc., alegando que son buenos medios para conseguir el fin de reducir la pobreza de renta. Eso sería confundir los fines con los medios. Las cuestiones fundamentales básicas nos obligan, por razones ya analizadas, a comprender la pobreza y la privación desde el punto de vista de la vida que pueden llevar realmente los individuos y de las libertades que tienen en realidad" (Sen, 1999: p.119).

Muchos son los aspectos de Sen que impactan en nuestra visión, pero principalmente destacaríamos para el curso que seguimos ahora, cómo libera a la necesidad de su modelo biologicista, para dotarle una estructura fenomenológica de capacidad, de posibilidad, de libertad, de sentido.

1.6. Las necesidades del Desarrollo a Escala Humana

Publiqué una propuesta intuitiva de la teoría de las necesidades en el libro *La exclusión social y Estado de bienestar en España*, de 2006 y, después, gracias a Joaquín García Roca me encontré la obra de Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, con quienes coincidía en categorías muy similares para clasificar las necesidades. Mi sorpresa fue enorme porque ciertamente el parecido es extremo. Mi vergüenza por no haber atendido su trabajo hasta ahora, testimonia lo mucho que todavía tengo por aprender. Como se puede fácilmente comprobar, los itinerarios lógicos seguidos son bien distintos aunque semánticamente convergentes. Por mi parte, entro en la discusión sobre los fundamentos de por qué son esas las necesidades radicales, varío algo las interpretaciones de cada categoría y llevo por otros lugares las consecuencias. En realidad, aunque compartimos los principios metodológicos, el parecido de la propuesta operativa es solamente semántica. Modestamente, estimo que mi propuesta lleva más allá los principios que ellos mismos proponen. Pero he apreciado bastante el planteamiento general que hacen en el libro *Desarrollo a Escala Humana* (1986-1989) y quiero incluir en este texto sus tesis al respecto. También hago expreso reconocimiento del valor de la intención moral y reformadora de la propuesta.

Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, a quienes denominaremos la Escuela de Desarrollo a Escala Humana (EDEH), parten de su intención determinada de superar el psicologismo de las teorías de la necesidad: "Tal como una piedra tiene atributos distintos para un geólogo que para un arquitecto, las necesidades humanas adquieren visos distintos en el ámbito de la psicología clínica que en el ámbito del desarrollo." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.38). Conscientes del peso de Maslow, critican implícitamente el modelo piramidal clínico de las necesidades humanas. Así, afirman que "La persona es un ser de necesidades múltiples e interdependientes. Por ello las necesidades humanas deben entenderse como un sistema en que las mismas se interrelacionan e interactúan. Simultaneidades, complementariedades y compensaciones (trade-offs) son características de la dinámica del proceso de satisfacción de necesidades." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.41). Este es un texto crucial para llegar a otro modelo no lineal de necesidades. Efectivamente, creemos que las necesidades –como decían Doyal y Gough– no son secuenciales y que en cada una de las necesidades las demás están implicadas de algún modo, como podríamos apuntar llevando al extremo la idea de las necesidades cualitativas de Heller. Sin embargo,

nos encontramos con que la propuesta que los autores hacen después es lineal. Por otra parte, la propia estructura interna no sigue esos principios de simultaneidad, complementación y compensación sino que sostienen una teoría evolucionista de la génesis de las necesidades en la existencia humana por la cual unas anteceden a otras (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: pp.53-54) y, por tanto, unas forman y causan a otras. Esto compromete el salto cualitativo que prometen sus principios.

Por otra parte, la EDEH asume implícitamente el principio de Amartya Sen por el cual se pasa de un esquema de carencias a una matriz de potencialidades: "Las necesidades revelan de la manera más apremiante el ser de las personas, ya que en aquél se hace palpable a través de éstas en su doble condición existencial: como carencia y como potencialidad. (.) Concebir las necesidades tan solo como carencia implica restringir su espectro a lo puramente fisiológico, que es precisamente el ámbito en que una necesidad asume con mayor fuerza y claridad la sensación de 'falta de algo'. Sin embargo, en la medida en que las necesidades comprometen, motivan y movilizan a las personas, son también potencialidad" (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: pp.49-50)

Por eso, creen que las necesidades no se satisfacen sino que se viven o realizan -"quizás sea más apropiado hablar de vivir y realizar las necesidades" (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.50)-, es decir, son vivenciadas como radicalmente cualitativas, siguiendo la idea de Heller.

El objetivo estratégico que tienen es el mismo de Doyal y Gough: impactar sobre las necesidades que fundamentan el modelo de desarrollo. Quizás cometen un error similar al dejarse modelar por un género teórico fuertemente recursista como es el del desarrollo y determinado por una politología entendida como gestión de las prioridades de la escasez.

A la hora de operacionalizar las necesidades concretas, exponen una serie de criterios con los que coincidimos. En primer lugar, afirman que las necesidades son universales: "Las necesidades humanas fundamentales (.) son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.42). Además, buscan un repertorio limitado y clasificable, entienden que "Las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.42). Que las necesidades sean pocas e intuitivas es fundamental para que sea comprensible, pero debe tener tal profundidad que constituyan una matriz que pueda integrar cualquiera de las necesidades que podamos pronunciar: "debe llegarse a un número reducido de necesidades claramente enunciables (una palabra por cada necesidad), pero capaces de crear en su conjunto un universo suficientemente amplio para que cualquier necesidad fundamental vivida pueda remitirse a él." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.55). Este es también nuestro objetivo teórico.

Finalmente, se exigen que sea tal el nivel de concreción de esas necesidades fundamentales que sea posible asociarle fácilmente formas operativas prácticas, que "haga posible el análisis de la relación entre necesidades y formas en que ellas se satisfacen." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.56). Pero a la vez, que afecte las estructuras más profundas de la civilización, que no se quede en elementos superfluos: "debe servir de resorte para pensar un orden alternativo" (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.56)

Los autores diferencian necesidades de satisfactores. Los satisfactores son formas operativas que realizan las necesidades. En las necesidades diferencian dos niveles: "necesidades existenciales" y "necesidades axiológicas". Las necesidades existenciales serían cuatro modos de presencia de lo humano y las necesidades axiológicas son principios normativos, criterios de valor que son fundamentalmente necesarios para sostener esos modos de presencia.

Las necesidades existenciales son cuatro y se echa de menos que no se exprese por qué lógica se llega a esos cuatro y no más y por qué esos. Pero también notamos una escasa explicación de cada una de esas necesidades existenciales. Esto nos lleva a concluir que la presentación de estas necesidades –ser, tener, hacer, estar– es una formulación estéticamente atractiva y evocadora, pero que adolece de una profundización antropológica que hubiera dado resultados distintos en su formulación y en los pasos posteriores que siguen.

La primera necesidad existencial es "ser". Los autores dicen que son "atributos, personales o colectivos, que se expresan como sustantivos" (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.59), como, por ejemplo, salud, autonomía, carácter, atributos, actitudes y virtudes. Intentando desentrañar la idea que puede sostener su propuesta, diría que esta necesidad de ser es todo el conjunto de propiedades de los sujetos. En realidad no señala a los atributos sino al sujeto como gran sustantivo. La necesidad de ser sería la necesidad de sujeto.

La segunda necesidad es "tener". Para ellos, son instituciones y objetos creados que pueden ser tenidos; "registra instituciones, normas, mecanismos, herramienta (no en sentido material), leyes, etc. que pueden ser expresados en una o más palabras." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.59). El tener es el conjunto de útiles, artefactos e instituciones, es la creación. La necesidad de tener es la necesidad de sociedad.

La tercera necesidad es "hacer" y "registra acciones, personales o colectivas que pueden ser expresadas como verbos." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.59). Es la acción social. La necesidad de hacer es la necesidad de acción social, es la necesidad de tiempo.

La cuarta necesidad es "estar" y "Registra espacios y ambientes." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.59). Es la necesidad de mundo, de tierra, del fenómeno espacio.

Las cuatro necesidades existenciales son cuatro fenómenos de la existencia: sujeto, sociedad, tiempo y espacio. Las cuatro necesidades son pensadas desde una división de modos de presencia social: atributos afirmativos de los sujetos (ser), sus útiles (tener), sus acciones (hacer) y sus espacios (estar). Podríamos decir, que un sujeto (ser), está en un lugar (estar) actuando (hacer) a través de sus útiles (tener). A esto podrían ser reducidas las necesidades fundamentales: ser en un estar haciendo teneres. En realidad, es una clasificación de instituciones o, incluso de la acción social en el sentido weberiano: clasificación de hechos sociales vivenciados por los sujetos. Esto nos sirve de puente a nuestra propuesta, que parte de la idea de acción social pensada por Hannah Arendt.

El problema es que el apresuramiento por operacionalizar las necesidades existenciales en criterios que permitan identificar las exigencias del desarrollo, impide una reflexión más elaborada. Las necesidades axiológicas son diez: (1) subsistencia, (2) protección, (3) afecto, (4) entendimiento, (5) participación, (6) ocio, (7) creación, (8) identidad y (9) libertad. Pero hemos dicho diez necesidades axiológicas. En efecto, la décima es trascendencia, pero no sabemos por qué motivo no se llega a añadir formalmente, lo cual nos habla de una compleja relación con el fenómeno de la religión.

Estas necesidades axiológicas, a nuestro entender, no satisfacen la idea de una estructura simple, de una matriz intuitiva que permitiera otros niveles de necesidades más complejas. A nuestro parecer, no se evita el riesgo de que las necesidades axiológicas se entiendan como una lista inspirada en las necesidades existenciales. En nuestra propuesta, los niveles siguientes de necesidades despliegan la geometría inicial y creemos que fácilmente se vuelven a replegar, sin perder el carácter intuitivo. Además, no se prescinde tan fácilmente de la lógica de la estructura matriz.

El objetivo de la EDEH es un nuevo modelo de desarrollo mientras que nosotros nos planteamos también otro modelo de desarrollo pero previamente buscamos que esta teoría de necesidades explique la exclusión social. Los autores de la EDEH se dirigen, en cambio, a buscar los satisfactores. Recordemos que "Los satisfactores (.) son formas de ser, tener, hacer y estar, de carácter individual y colectivo, conducentes a la actualización de necesidades." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.56). Identifican cinco tipos de satisfactores:

Primero, los satisfactores violadores o destructores son elementos de efecto paradojal. Al ser aplicados con la intención de satisfacer una determinada necesidad, no sólo aniquilan la posibilidad de su satisfacción en un plazo mediato, sino que imposibilitan, por sus efectos colaterales, la satisfacción adecuada de otras necesidades. (.) El atributo especial de los violadores es que siempre son impuestos." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.60).

Segundo, "Los pseudos-satisfactores son elementos que estimulan una falsa sensación de satisfacción de una necesidad determinada." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.61).

Tercero, "Los satisfactores inhibidores son aquellos que por el modo en que satisfacen (generalmente sobresatisfacen) una necesidad determinada, dificultan seriamente la posibilidad de satisfacer otras necesidades. Su atributo es que salvo excepciones, se hallan ritualizados, en el sentido de que suelen emanar de hábitos arraigados." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.62).

Cuarto, "Los satisfactores singulares son aquellos que apuntan a la satisfacción de una sola necesidad, siendo neutros respecto a la satisfacción de otras necesidades." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.63).

Quinto, "Los satisfactores sinérgicos son aquellos que por la forma en que satisfacen una necesidad determinada, estimulan y contribuyen a la satisfacción simultánea de otras necesidades." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.65).

Esos satisfactores se ven modulados por bienes económicos. En su idea, "Bienes económicos (.) son objetos y artefactos que permiten afectar la eficiencia de un satisfactor, alterando así el umbral de satisfacción de una necesidad, ya sea en sentido positivo o negativo." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.56). Pero este asunto ya nos aleja de nuestro objetivo que es su teoría fundamental de necesidades, que ya hemos expuesto con suficiente detalle.

Solamente queremos destacar una última idea. En su opinión, "Acceder al ser humano a través de las necesidades permite tender el puente entre una antropología filosófica y una opción política y de políticas." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.50). Comenzamos diciendo que implícitamente hay un intento –logrado– de superación de la cultura maslowiana de las necesidades piramidales. Su concepción de las necesidades como fenómenos axiológicos (cualitativos o radicales, diría Heller) y capacidades (Sen), así como su matriz de necesidades existenciales que hace clasificación de modos de presencia en el mundo (sujeto, sociedad, tiempo, espacio), tiende puentes para que las necesidades sean categorías mucho más centradas en los grandes procesos históricos, como es el caso de su papel en la explicación de la exclusión social.

Al respecto, Maritza Montero aborda la existencia e interdependencia de las necesidades personales, relacionales y sociales (Montero, 2004). ¿Cuál es nuestra posición al respecto? Nos ayuda a responder Imanol Zubero, quien en su libro *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, (Desclee de Brouwer, Bilbao, 1994) señala al carácter revolucionario de la redefinición de las necesidades radicales haciendo suya una cita de Antoni Gramsci: "*Es igualmente preciso que los nuevos movimientos sociales avancen en una definición de sus reivindicaciones como necesidades radicales: 'Necesidades radicales son todas aquellas que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma. Por lo tanto las necesidades radicales son factores de superación de la sociedad capitalista.'*" Nuestra relectura de la noción de necesidades radicales entendería que las reivindicaciones de los movimientos sociales se tornan nuevos cánones de la dignidad humana cuando se entroncan con las necesidades radicales. Requiere por tanto proyectos históricos

que se enraícen integralmente en la realidad humana y sus distintas dimensiones, que maduren de movimientos políticos a movimientos antropológicos o que enraízan en un mapa plural y activo de marcos de sentido. Así ha sido en la historia del movimiento obrero, en el caso del ecologismo, en sus primeras etapas en el caso del feminismo y también en el proceso de la solidaridad.

2. Las cuatro necesidades radicales

El 27 de enero de 1945, los soviéticos liberaron Auschwitz. Algunos exprisioneros se acercaban a los soldados y en vez de pedirles pan, simplemente les abrazaban. "Necesitábamos cariño –declara uno de los supervivientes–, que alguien nos reconociera como humanos." (Rees, 1996).

El acontecimiento humano supone una continua apropiación, incorporación o actualización cuyo existencial (aquello por lo que se dinamiza dicha actualización) es la necesidad. El hombre a través de su libre acontecer experimenta necesidades que le mueven a actualizarse permanentemente. La necesidad aparece como algo que tiene que darse para continuar el curso del acontecimiento. La necesidad es espera, es libertad, es respuesta ante lo siguiente que venga, una disposición de responsabilidad, una deposición de la afirmación presente del acontecimiento que es el sujeto para abrirse a un después en el que será vulnerable. La necesidad es apertura a lo otro, al tiempo, a la alteridad. La necesidad es hospitalidad del futuro, que inmediatamente se presenta como responsabilidad. De ahí que la necesidad se presente muchas veces como obligación, como algo que de no hacerse puede correr peligro la propia vida. Responder a lo otro que presenta, transcurrir en el tiempo abriéndose a la alteridad de lo siguiente –incluso uno mismo en todo instante posterior es una suerte de "otro"–, se presenta como necesidad. Necesidad es responsabilidad con el propio cuerpo para que se mantenga; necesidad es fortaleza para no hacer el mal; necesidad es cuidar la vida; necesidad es darle un sentido a las cosas.

La necesidad está formada analíticamente por cuatro principios sapienciales que llamamos *radicales*. Los principios sapienciales de la necesidad tienen que garantizar que se cumplen todas las dimensiones por las cuales el existencial de la necesidad (libertad de actualización) puede presentarse. Los radicales arraigan al acontecimiento a un curso de necesidades que cumpliéndose se actualiza su naturaleza humana. Los radicales son principios irreductibles de la necesidad.

2.1. Estar, hacer, tener y ser

Los radicales son cuatro, formulados intuitivamente por cuatro verbos: estar, hacer, tener y ser. Partimos de la misma estructura de análisis de los acontecimientos:

la dimensión del sentido, materializada en la necesidad de ser; la dimensión de la libertad, que sustancia la necesidad de hacer; la dimensión de la apropiación se expresa en la necesidad de tener. A estas tres necesidades se une la misma presencia del acontecimiento, encarnada por la necesidad de estar. El orden de las mismas -estar, hacer, tener y ser– lo hemos hecho siguiendo su aparición cronológica en la vida del sujeto, lo que no significa que exista entre ellos una jerarquía estanca, como luego veremos.

De modo analítico, presentaremos que primeramente el hombre está; luego hace; luego se apropia y luego establece sentido por la necesidad de ser. Pero forman una red simultánea e indisoluble. Estas necesidades constituyen los cuatro radicales existenciales. A la hora de denominar las necesidades (los radicales y los subradicales que iremos exponiendo) buscamos su formulación como verbo (estar, hacer, funcionar, relatar...) para acentuar que su condición de presencia es una espera, es "para algo", no remata en sí misma, se radica en un sujeto y predica un acontecimiento.

a. **El estar** es la presencia, la necesidad de ocupar, disponer y actualizar una corporalidad, un tiempo y un mundo. El estar es un radical que es empleado como una categoría básica de existencia cuando se dice "estar vivo", "no puede estar" o "ya no está con nosotros"; señala el "estar bien" o "estar mal", "estar preso", "no saberse dónde está alguien", "no dejar estar". Es un radical primario que refiere la necesidad mínima de acontecer, de actualizarse a través del seguir estando.
b. **El hacer** es la necesidad de efectuar volitivamente y de crear. Este radical de hacer muestra una necesidad muy básica que presenta un acontecimiento que puede suceder. En relación a las situaciones de exclusión, se emplean a menudo expresiones como "no hacer nada", "no poder trabajar", "no poder comprar", etc.
c. **El tener** significa la necesidad de incorporación de otros al propio acontecimiento y de incorporación del propio al resto. Tener es una dimensión de necesidad que implica tener vínculos, que a uno le tengan estima, que otros tengan lo propio, etc. Tener un hijo o tener madre, tener familia, tener amigos, tener pandilla, tener casa, tener dónde dormir, tener comida, tener derecho, tener la nacionalidad, tener permiso, tener trabajo o tener dinero, son expresiones muy comunes en el mundo donde se viven las necesidades más claramente. Tener algo es disponer de algo y también disponerse a hacerse responsable de algo, cuando algo se tiene te tiene también: disponer de algo es disponerse a algo. Cuando pronunciamos esta categoría no podemos ser ajenos a la propuesta de Erich Fromm, en *¿Tener o ser?*, cuando dice: "Con ser o tener no me refiero a ciertas cualidades o propiedades de un sujeto (.) Me refiero a dos modos fundamentales de existencia, a dos tipos distintos de orientación ante el yo y ante el mundo, a dos tipos distintos de estructura del carácter cuyo predominio determina la totalidad del pensamiento, de los sentimientos y de los actos

de la persona. En el modo de existencia de tener, mi relación con el mundo es de posesión y propiedad, deseo convertir en mi propiedad todo el mundo y todas las cosas, incluso a mí mismo." (Fromm, 1976: p.40). No nos referimos a la posesión sino a los vínculos que se establecen, que no tienen por qué ser posesivos, aunque ésa es una de las posibilidades de satisfacción perversa de esta necesidad, que se manifiesta persistente en nuestra cultura. De hecho, C.B. Macpherson señala cómo la teoría democrático-liberal moderna "ha de seguir utilizando los supuestos del individualismo posesivo en una época en la que la estructura de la sociedad mercantil no proporciona ya las condiciones necesarias"; "ha de seguir utilizando los supuestos del individualismo posesivo porque son tácticamente adecuados a nuestras sociedades posesivas de mercado." (Macpherson, 1962: p.262).

d. **El ser** es la necesidad de significación. Se refiere a las identificaciones y permiten atender a la necesidad de sentido que inevitablemente tiene nuestra naturaleza sapiencial. En el sentido común recorre expresiones que van desde el "soy cocinero" hasta el "soy ucraniano", "soy su pareja", "soy ortodoxo" o "soy melancólico".

La relación entre los cuatro no es jerárquica en el sentido de que se gradúen en importancia. La sapiencialidad del hecho humano impone la imprescindibilidad de las necesidades ligadas al ser tanto como aquellas propias del estar, al igual que las del hacer o tener. Las cuatro no son alturas de una pirámide de necesidades sino que son los cuatro vértices de una pirámide de base triangular, que coinciden en una única necesidad crucial, que es la vida buena o santidad: igualmente distantes entre sí, directamente unidos los cuatro entre sí; cada necesidad, ubicada en un vértice, está formada por las líneas que la unen a los otros tres vértices. Las necesidades hay que pasar de pensarlas piramidalmente a concebirlas remisionalmente (unas remiten a otras).

2.2. Los troncales y frutos de las necesidades

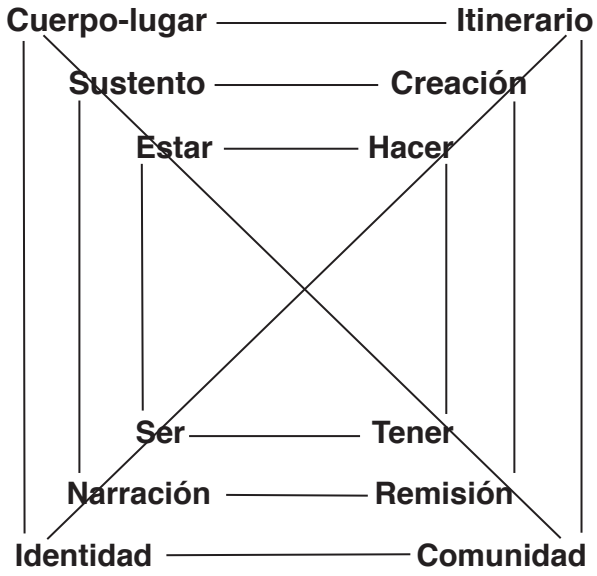
Un radical es una necesidad-raíz, un principio sapiencial que articula la acción (activo) y fructifica en un acontecimiento. Si esos radicales son principios de carácter verbal, llamaremos troncales a la sintaxis que los articulan (activan) y, cerrando la imagen, denominaremos frutos a los acontecimientos sociales que generan, haciendo uso de esa imagen de un árbol con una raíz (radicales), un tronco (troncales) y frutos en los que se reproducen.

a. El troncal del estar es el **sustento**: el sostenimiento, la sustentación, hechos relacionados con la sostenibilidad. En consecuencia, el fruto de la sustentación del

estar es doble: **el cuerpo y el lugar** entendido como el contexto espacial en el que se desarrolla la corporalidad de la persona. Cuerpos y lugares son dos piezas de primera magnitud para la comprensión de la exclusión social que han sido sobradamente estudiados en la literatura común del sector.

b. El troncal del hacer es la **creación** y el fruto de la realización es el **itinerario**. La creación refiere a la necesidad de hacerse, de hacer, de manifestarse. El itinerario es la necesidad de creaciones que van actualizando al sujeto. Los itinerarios son las rutas de haceres que están en la expectativa de los sujetos y que han sido ejecutados por los sujetos. El análisis desde los itinerarios en el mundo de la exclusión supone pensar la liberación con una alta singularidad ya que cada uno sigue un itinerario diferente y supone pensar el empoderamiento como apertura de itinerarios posibles, como posibilitación de itinerarios y acogida de la variabilidad de los itinerarios vividos.
c. El troncal del tener es la **remisión** y el fruto de la remisión es la **comunidad**. Tener remite a la unidad, marca un movimiento contrario al de separarse como individuo: tener es una necesidad de vincularse, de unirse, de actualizarse con otros, por otros y en la matriz que les genera. Por ello su troncal es la remisión y su fruto es la comunidad. El movimiento de tenencia es la donación; no la adquisición sino que la dinámica que marca esa tenencia es el abrir el propio acontecimiento a la participación en otros.
d. El troncal del ser es la **narración** y el fruto de la narración tiene que ser una categoría que suponga la asunción crítica actualizada de la cultura por parte de los sujetos, pero no existe tal categoría cultural. Tal categoría debería ser la identidad, pero la **identidad** en el sentido de "sentidad", es decir de "mundo que es", no en su acepción individual o corporativa. Hablaremos de la identidad que el sujeto atribuye a la existencia en esa comprensión de "sentidad". Insistir en la noción de sentidad como matiz de la identidad supone que, contra las tendencias de la segunda modernidad, el excluido no necesita dotarse de una narración que le dé consonancia cognitiva sino conocerse en el mundo y conocer el mundo en/con él. El fruto de la necesidad de ser no es la consonancia sino la transparencia.

NECESIDADES RADICALES				
Radicales	Estar	Hacer	Tener	Ser
Troncales	Sustento	Creación	Remisión	Narración
Frutos	Cuerpo-lugar	Itinerario	Comunidad	Identidad



Podríamos echar cables a la teoría de necesidades de la Escuela de Desarrollo a Escala Humana (EDEH) y decir que los troncales son los satisfactores. Pero, a nuestro entender, los frutos no son los "bienes económicos", sino que más bien lo que nosotros entendemos por frutos –que son concreciones presentes en el mundo– sería lo que ellos entienden por "necesidades existenciales". Los nuestros varían su esquema. La EDEH sostenía que esas necesidades existenciales eran el sujeto (ser), la sociedad (tener), el tiempo (hacer) y el espacio (estar). Quizás el tiempo (su "hacer") tiene que ver con lo que denominamos "itinerario" (el fruto del hacer), pero en nuestra concepción no tiene tanto que ver con el hecho del actuar como con lo que va siendo hecho, con la creación, y por tanto se acerca a su idea de "tener". Se podría relacionar su necesidad existencial de espacio (su "estar") con nuestro "cuerpo-lugar" (que es el fruto de nuestro "estar") y sería cierto si esos lugares se ampliaran al cuerpo y a nuestra idea de tiemo-lugar, de "cronositios" (un lugar-tiempo determinado). Su "tener" sólo se identificaría con parte de nuestros itinerarios y con parte de la comunidad. El ser podría acercarse a una parte pequeña de lo que es la "identidad" (fruto de nuestra propuesta de "ser") y en parte a lo que entendemos como "cuerpo-lugar". Mi impresión es que sus necesidades existenciales son un intento de plasmar los "frutos" –las presencias concretas, las corporizaciones– de las verdaderas "necesidades existenciales" que nosotros denominamos "necesidades radicales".

2.3. Una teoría de las edades como modos de necesidad

Las teorías de las necesidades básicas se plantean siempre el desafío de la ordenación de las necesidades según su grado de acuciosidad, que fundamenta el criterio de

priorización de las políticas. Nuestra idea es que el hombre es un acontecimiento que despliega una *misión* pero en un proceso de *remisión* a realizar su propia naturaleza, lo cual marca una carretera de doble circulación. Desde que el hombre nace está desplegándose en un movimiento que va desde el ser al estar hasta el final de sus días y cuando entra en la juventud comienza un proyecto que va desde el estar al ser de modo que los radicales se ordenan por grado de acuciosidad de forma inversa. Siendo las necesidades una red, ésta toma una forma distinta en cada edad, desplegándose y replegándose unas en otras. Las necesidades se hacen presentes con la siguiente secuencia:

a. **Infancia**. Lo que marca el final de la infancia es su idea de la propia presencia como matricialmente diferenciada de otras presencias en las que también es (es la conciencia de uno mismo como historia). Dicha diferenciación no se hace por distanciamiento sino por la conciencia de que uno es único e insustituible en sus responsabilidades.
b. **Adolescencia**. Lo que marca el final de la adolescencia es la conciencia de limitación del estar y del hacer.
c. **Juventud**. Lo que marca el final de la juventud es la autodonación como tenencia (tienes a otros a través de tu autodonación a ellos; tienes a la sociedad a través de la autodonación a ella), la donación como presencia (como estar), como hacer y, paradójicamente, como tener.
d. **Madurez**. Lo que marca el comienzo de la vida adulta es la fusión del estar, del hacer y del tener en la necesidad de ser.
e. **Ancianidad**. La ancianidad es un proceso delicado en el que envejecer no tiene por qué ser lo mismo que ser anciano o mayor (al igual que llegar a la edad adulta puede hacerse en condiciones de adolescencia vital, de sensación de ilimitación). Las edades, tal como estamos viendo, es un estado de necesidades o, por decirlo de otra forma, un estado de esperas o libertades. Desde esa perspectiva, ¿qué es lo específico de la ancianidad? ¿Cuál es la *diferencia senior*? La ancianidad se caracteriza por un proceso de desasimiento como consumación de la vida adulta de autodonación: deja de hacer, deja de tener y, finalmente, con el advenimiento muerte deja de estar, pero todo ello en condiciones por las cuales conforme deja de hacer, logra estar no haciendo, tener no haciendo y ser no haciendo; cuando deja de tener, logra estar no teniendo y ser no teniendo; cuando deja de estar, logra ser no estando. La ancianidad no es una anticipación de la ausencia pero sí del ser sin la propia presencia (y sin la de quienes son "propios", son presencias "propias" o apropiadas), lo cual apunta a la naturaleza de la realidad cuando se extinguen los autores humanos, indica la trascendencia de lo propio. La trascendentalización de la necesidad de ser funde el estar, el hacer y el tener y esa es la especificidad de la ancianidad en sus distintos iconos como los abuelos o lo senatorial.

Aunque la dominancia de cada una de las necesidades se acentúe conforme el sujeto desarrolla su naturaleza de posibilidades estructurales, éstas están presentes en todas y cada una de las etapas de la vida. Así, existe una necesidad de ser que se satisface en los mismos primeros momentos de la infancia a través de un modo de estar que implica el ser: estar siendo o nombrar. Las necesidades se van haciendo presentes conforme se responsabiliza de la alteridad y la Historia, transformando las anteriores por fusión hasta formar una única necesidad compacta que, aunque analíticamente es posible dividir, vitalmente se da como una única necesidad de vivir.

3. Las 12 necesidades

Que las necesidades formen una red significa que unas se integran y penetran en las otras, formando una matriz sinérgica que da lugar a otras necesidades que las combinan. Por ejemplo, la necesidad de estar tendría una dimensión de hacer (el inconsciente funcionamiento biológico del cuerpo), una dimensión de tener (el movimiento de incorporar que permanentemente realiza el niño) y de ser (el nombrar). Todos los radicales se ponen en juego en cada uno de los radicales, lo cual formaría un cuadro de *intranecesidades* (necesidades que derivan y amplían las necesidades primarias) que dimensionan cada una de las necesidades radicales y que denominaremos simplemente necesidades y cuando se requiera intranecesidades, sobre las cuales pasamos a exponer.

Hay una dimensión recurrente en las necesidades que es la formada cuando se cruza una necesidad radical consigo mismo (estar-estar, hacer-hacer, tener-tener y ser-ser): ése es el lugar donde ubicaríamos propiamente la necesidad radical en el cuadro. Cada dominio de necesidad (estar, hacer, tener, ser) se dimensiona internamente conjugándolo por los otros radicales, que vendría a establecer el momento, la condición, en que se realizaría dicha necesidad. Así, en el dominio del tener se produce un hacer, lo que podría expresarse bajo la fórmula "tener haciendo" y bajo el dominio del ser se genera un "ser estando" si lo cruzamos por la necesidad radical de "estar".

CUADRO DE NECESIDADES (FORMULADO SEGÚN LA NECESIDAD QUE DOMINA)				
	Estar	**Hacer**	**Tener**	**Ser**
Estar	**Estar**	Hacer estando	Tener estando	Ser estando
Hacer	Estar haciendo	**Hacer**	Tener haciendo	Ser haciendo
Tener	Estar teniendo	Hacer teniendo	**Tener**	Ser teniendo
Ser	Estar siendo	Hacer siendo	Tener siendo	**Ser**

CUADRO DE NECESIDADES (CON EL NOMBRE DE CADA TIPO DE NECESIDAD)				
	Estar	**Hacer**	**Tener**	**Ser**
Estar	**Estar**	Sustentar (labor)	Cuidar	Ubicar
Hacer	Funcionar	**Hacer**	Multiplicar	Relatar
Tener	Incorporar	Producir (trabajo)	**Tener**	Participar
Ser	Nombrar	Obrar (acción)	Fundar	**Ser**

CUADRO DE NECESIDADES (EJEMPLOS DE INTRANECESIDADES)				
	Estar	**Hacer**	**Tener**	**Ser**
Estar		Sustentar (dormir)	Cuidar (atender a los suyos)	Ubicar (tomar conciencia de la presencia)
Hacer	Funcionar (producir anticuerpos)		Multiplicar (hacer amigos)	Relatar (explicarse un comportamiento)
Tener	Incorporar (comer)	Producir (arreglar algo)		Participar (conocerse en la relación filial con la madre)
Ser	Nombrar (llaman)	Obrar (hablar)	Fundar (tener memoria de alguien)	

El radical del estar se relacionaría así con seis categorías distintas dependiendo de que el radical dominante sea él mismo u otro de los radicales. Las necesidades generadas bajo la necesidad de estar son tres: funcionar (estar haciendo), incorporar (estar teniendo) y nombrar (estar siendo). Vamos a ir perfilando brevemente cada categoría y más tarde haremos una descripción más completa.

a. **Funcionar**. Funcionar es el resultado de la fuerza y operaciones que ejerce unitariamente el propio organismo biológico desde su concepción hasta su muerte.
b. **Incorporar**. El proceso de incorporar hace referencia a la incorporación permanente de sustancias por parte del organismo (el hacer biológico) y también a los movimientos primarios de incorporación que desde edades muy tempranas realiza la persona en su concepción de continuidad corporal entre él y su entorno.

c. **Nombrar**. Estar también es nombrar desde el momento en que se disciernen las separaciones y acontecimientos, que primariamente es un proceso de singularización ya que cada discernido es un hecho único. El discernimiento primario implica siempre nombre propio cuanto es singular y posiblemente el primer nombre es la propia percepción por el nacimiento.

El estar es, a su vez, una necesidad radical implicada que dimensiona internamente las otras necesidades radicales. Así, en la necesidad radical de hacer hay una dimensión que apropia el estar (que asignamos a la noción de sustentar: hacer estando); en el tener hay una dimensión de estar que es la intranecesidad denominada cuidar (hacer teniendo) y en el dominio de la necesidad radical "ser", el estar abre la intranecesidad del ubicar (hacer siendo). Vamos a analizar las siguientes *intranecesidades* desde cada dominio de necesidad.

El dominio de necesidad que implica el radical hacer se dimensiona en tres intranecesidades que identificamos cercanas a las categorías de la actividad que establece Hannah Arendt en su *Condición humana*: *labor, trabajo* y *acción*. Arendt busca explicar las grandes categorías de la actividad humana, lo que guarda relación con las categorías de la necesidad humana. He aquí uno de los orígenes de nuestra propuesta de necesidades, que me suscitó la lectura del libro de Izuzquiza y Guerrero, *Vidas que sobran*. En nuestra búsqueda como necesidades, dichas categorías se distribuyen de modo distinto pero no necesariamente contradictorio como explicaremos a continuación.

CUADRO DE NECESIDADES
(EN RELACIÓN CON EL ESQUEMA DE ACTIVIDAD HUMANA DE ARENDT)

	Estar	Hacer	Tener	Ser
Estar	**LABOR (funcionar, incorporar, sustentar, cuidar)**			
Hacer		**TRABAJO (multiplicar, producir)**		
Tener				
Ser	**ACCIÓN (nombrar, obrar, fundar, ubicar,**			**narrar, participar)**

d. **Sustentar**. La noción de labor de Hannah Arendt implica todas aquellas actividades biológicas necesarias para el sustento de la corporalidad que el propio organismo opera para su sostenibilidad sin una deliberación por parte de la persona, pero también incluiría aquellas actividades en las que no existe una deliberación personal de modo que no existe una finalidad consciente. Estamos hablando de papeles sociales o actos rutinarios de la vida cotidiana que se ejecutan automáticamente sin mediar un seguimiento consciente por parte del sujeto, "toda esa 'infrahistoria' de la vida cotidiana" (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn,

1986-1989: p.94). Tal es el caso de las consecuencias o efectos no intencionados de nuestra presencia junto a los demás o de los efectos de nuestra acción sobre personas con las que tenemos relaciones terciarias. La noción de Arendt incluiría el hacer bajo el dominio del estar, es decir, la intranecesidad del funcionamiento y también la intranecesidad de la incorporación tanto cuanto implica una acción. En nuestra intranecesidad recogeremos toda la actividad que no supone funcionamiento e incorporación tal como los hemos fijado como intranecesidad. Es decir, la labor la entendemos como sustentar y está formada por todas aquellas actividades no intencionadas de la persona que vienen a reforzar el estar, o sea, lo que Arendt entendería como el reino de la necesidad natural (del estar). No incluiríamos aquellas consecuencias no intencionadas fruto del hacer teniendo o del hacer siendo sino que ésas serán actividades de hacer teniendo pero veladas a la conciencia.

e. **Producir**. El concepto de trabajo de Arendt se enuncia bajo el reinado de la utilidad: consiste en intervenir en la naturaleza con el fin de crear algo distinto según una intención. Entendemos que la dimensión del tener en el dominio del hacer (es decir, hacer teniendo) es aquella en la que el hacer se implica en otro. La diferencia con el tener haciendo (multiplicar) es que la multiplicación implica una incorporación de uno mismo mientras que el hacer teniendo (trabajo) puede ser una actividad en la que el sujeto no está estableciendo vínculos sino que está realizando un trabajo rutinario en el que el vínculo (el tener) no se dirige a cada objeto producido con su intervención sino con la actividad general objeto de su trabajo. Es decir, que un fontanero no "tiene" sus arreglos sino que "tiene" o "man-tiene" vínculos con las personas a las que sirve, con la empresa para la que trabaja, con la corporación de fontaneros, con su aprendiz, con sus herramientas a las que cuida, con su contrato, etc. La noción de trabajo de Arendt incluiría la multiplicación y por esa razón llamamos a esta intranecesidad *producir*.

f. **Obrar**. La acción de Arendt se refiere a aquella actividad que otorga significado a los acontecimientos, a la realidad. Bajo dicha actividad entrarían las necesidades vinculadas al dominio de necesidad del ser pero también aquellas actividades que dimensiona el ser como el nombrar o la fundación. Por obrar o "hacer siendo" entendemos específicamente aquella necesidad de actuar que implica significar, identificar, como es el caso del habla o de parte de la actividad sexual, que son actividades cuyo desarrollo se hace a través de significaciones. Cuando un hacer se presenta por significaciones, entonces se crean obras; efímeras o permanentes, pero existe una obra. Es una intranecesidad difícil de explicar, pero me la recordó una idea de Ernesto Mayz al defender *La lengua como derecho humano*, sostiene que "Limitar, coartar o prohibirle a una persona el derecho de aprender escolarmente la propia lengua dentro de cuyo ámbito ha nacido (.) es por ello cercenar y no respetar la dignidad de esa persona como tal." (Mayz,

1998: p.160). La epifanía del rostro a veces se produce por el propio hablar; el propio rostro es un nombre propio pronunciado por su mera presencia, por las miradas entrecruzadas. Antes de las semánticas, el propio lenguaje es un testimonio de otro infinito que no puede ser tematizado en las palabras sino que se intuye entre ellas. La necesidad de obrar es la que podía haber llevado a Cyrulnik a decir esta frase extraordinaria: "Así es como los hombres hacen hablar a las cosas, por medio de su historia." (Cyrulnik, 2003: p.40) y la que explica por qué "Un encuentro mudo pero preñado de sentido puede adquirir un efecto de resiliencia" (Cyrulnik, 2003: p.98).

g. **Cuidar** o *tener estando* es cuando hay una necesidad de incorporar vínculos ampliando la propia fuerza o desarrollando el propio organismo o el de aquellos que uno considera los suyos. También incluiría la expansión de la propia presencia a través de relaciones (que le hacen a uno presente en otros lugares), de objetos (la representación de uno mismo en otro lugar a través de fotografías o escritos, o de obras como es el arte) o de requerimientos (se le requiere por un tipo de derecho que tiene que ejercer o que tienen sobre la persona). También se refiere a aquel entorno en el que el sujeto se siente parte y se siente representado, incorporado o donado como es el mundo de intimidad (el hogar, los lugares propios, la familia, los amigos, las cosas propias como son los objetos de apego o los animales de compañía). Un caso que ilustra esta intranecesidad es la responsabilidad de atender a los tuyos. "El bien del trato es interno a la práctica de tratar y ser tratado." (Aliena, 2005: p.29), dice uno de los entrevistados de Rafael Aliena en *Descenso a Periferia*.
h. **Multiplicar** o *tener haciendo* es la necesidad de establecer más vínculos, de multiplicar las tenencias bien incorporando o bien donando las propias tenencias, que "te tengan". Una necesidad del orden de multiplicar es el "hacer" amigos.
i. **Fundar** o *tener siendo* es la necesidad de remitir un vínculo a un marco de sentido, de hacer vínculos de significación entre las tenencias o tener categorías que vinculen matricialmente lo que se tiene. Se funda en el sentido que se remite a un fundamento, se fundamenta lo que se tiene, se tiene que remitir a algo. Un caso que ilustra esto es la necesidad de tener madre o tener orden entre las cosas, o tener memoria de lo que uno tuvo.
j. **Ubicar**. Es la necesidad de *ser estando,* es decir, de tomar conciencia de la presencia, la necesidad de la presencia entendida como categoría existencial. Se distingue del estar siendo en que lo propio no es discernir sino conocer la presencia.
k. **Relatar** o *ser haciendo* lo comprendemos como la necesidad de dar significado a los acontecimientos. Se diferencia del hacer siendo en que no hay necesidad de hacer sino de conocer el significado, lo que implica necesidad de hacer en el caso del relatar. Un ejemplo es la necesidad de explicarse cierto comportamiento propio.

l. **Participar** o ser teniendo consiste en conocer desde los vínculos que se establecen, "comprender con", conocer desde la propia relación con las cosas, las personas, las condiciones. Se diferencia del tener siendo en que fundar es remitir algo con lo que existe un vínculo a un sentido y participar lo entendemos como remitir a uno mismo en esa condición de vinculado a un sentido. Fundar es fundamentar algo que se tiene y participar es remitirse junto con algo que se tiene a un fundamento en virtud precisamente de ese vínculo. Hay necesidad de participar cuando uno encuentra sentido a la propia persona en la relación con su madre.

Así, pues, en resumen, hay cuatro necesidades radicales:

- Estar
- Hacer
- Tener
- Ser

Y hay doce intranecesidades o simplemente necesidades que resultan de la combinación de estas cuatro necesidades radicales entre sí formando una red:

- Funcionar
- Incorporar
- Nombrar
- Sustentar
- Producir
- Obrar
- Cuidar
- Multiplicar
- Fundar
- Ubicar
- Relatar
- Participar

A continuación, iremos detallando cada una de las necesidades radicales y las intranecesidades asociadas dominantemente a ellas, aplicadas a la exclusión social.

4. Estar

Toda exclusión es encarnada en un estar. Dice la teóloga Lucía Ramón que reimaginar algo es darle cuerpo con los cinco sentidos y la exclusión rebosa los sentidos de quien la vive o se acerca a ella. La exclusión es una calidad de presencia que viola la alteridad, que se desrresponsabiliza de su prójimo, que establece vallas de tiempo y años de distancia con la alteridad del otro pese a, quizás, tenerlo esclavizado a su lado.

Puede que esté a su lado, pero ése "no es su sitio". La fuerza del estar es extraordinaria. Recordemos lo que Primo Levi decía de uno de los presos, cuando hablaba de "su simple 'estar' que ya en sí es una súplica" (Levi, 1986: p.443). Una de las historias que más me conmueven de Eduardo Galeano es una que relata en *El libro de los abrazos* y que da toda su fuerza a la necesidad de estar en algún lugar. Nos sitúa en una nochebuena en Managua y su título es "Nochebuena" (Eduardo Galeano, 1989: p.58): "Fernando Silva dirige el hospital de niños, en Managua. En vísperas de Navidad, se quedó trabajando hasta muy tarde. Ya estaban sonando los cohetes, y empezaban los fuegos artificiales a iluminar el cielo, cuando Fernando decidió marcharse. En su casa lo esperaban para festejar. Hizo una última recorrida por las salas, viendo si todo quedaba en orden, y en eso estaba cuando sintió que unos pasos lo seguían. Unos pasos de algodón: se volvió y descubrió que uno de los enfermitos le andaba atrás. En la penumbra, lo reconoció. Era un niño que estaba solo. Fernando reconoció su cara ya marcada por la muerte y esos ojos que pedían disculpas o quizá pedían permiso. Fernando se acercó y el niño lo rozó con la mano: –*Decile a…* –susurró el niño–. *Decile a alguien, que yo estoy aquí.*"

4.1. La responsabilidad de la presencia

Según Erving Goffman en su obra *Estigma,* "La visibilidad" (Goffman, 1963: p.63) es posiblemente uno de los modos "menos descaminados" para enfocar la construcción del estigma ya que uno parte de lo que es perceptible en su entorno y crea o refuerza los estigmas viendo en el otro lo que está a la vista de lo que el entorno quiere ver. La visibilidad hace referencia a un entorno no sólo social sino estrictamente espacial en el que el otro trata de "encubrirse" como protección. Así pues, la exclusión de los espacios, el *restar* o *desestar*, aparece también en parte como una estrategia de protección por parte de quien está recibiendo la presión del estigma. Que el estar sea una necesidad radical supone en el campo de la exclusión social poner en primera escena la presencia o la estancia como una nota fundamental. Concebir la exclusión social desde la lógica de la presencia reestructura las legitimaciones ya que el mismo estar se convierte en un bien a cuidar y que crea derechos. María Zambrano formuló como pocos el pensamiento del exilio y nos recuerda que la dimensión del estar es fundamental porque el exiliado "anda fuera de sí al andar sin patria ni casa. Al salir de ellas se quedó para siempre fuera, librado a la visión (.) A pique en el borde de su abismo llano, allí donde no hay camino, donde la amenaza de ser devorado por la tierra no se hace sentir tan siquiera, donde nadie le pide ni le llama, extravagante como un ciego sin norte, un ciego que se ha quedado sin vista por no tener adónde ir. (.) Es el devorado, devorado por la historia." (Zambrano, 1990: p.33).

El verbo "estar" tiene resonancias fenomenológicas específicas que nos aproxima sin entusiasmo a la idea heideggeriana de *habitar.* Cristóbal Holzapfel, en un texto titulado *Solidaridad y trascendencia*, explica que "Aquello en lo que está verdaderamente

comprometida la existencia humana, es en el modo de habitar; aquello en donde se ponen en juego no solamente las teorías que hay, sino donde se pone en juego el estado anímico, la sensibilidad, la afectividad. Todo ello guarda relación con el habitar en el mundo, el habitar el planeta. Entonces, cabe establecer una relación de fondo, primigenia, entre la cultura y el habitar. El habitar es un término usado por Heidegger, y apunta a una expresión todavía más amplia que sería habitar el mundo de acuerdo al cuidado que se tenga de él por parte del hombre. Y ese habitar significa una apertura, un abrir el mundo. El término que se usa aquí es 'estar'. Se trata, en primer lugar, de una apertura que se da a través del 'estar' que es anímico y afectivo, en lo cual hay un planteamiento muy originario, porque normalmente en la tradición se concibió la apertura como una apertura racional, mientras que aquí lo primero es la apertura afectiva y anímica señalada por este término que tenemos en castellano y que no hay en otros idiomas." (Holzapfel, 1994: p.65).

La propia exclusión es una palabra formada sobre la idea del estar. "Conceptos tales como los de 'marginalidad' o 'exclusión', para ser comprendidos, necesitan de la apelación a la metáfora que identifica a la sociedad con un espacio ocupado por distintos grupos. Esta ficción tiene importantes consecuencias a nivel representacional, cognitivo, a la hora de comprender los fenómenos y procesos sociales." (Vasilachis, 2003: p.93). Pero no es una metáfora sino que es real ausencia. No optamos por una metáfora topológica sino por una explicación topológica. No es que la exclusión sea como estar fuera de algo sino que realmente se encarna en un campo físicotemporal en el que el individuo es segregado –a veces segregado integrándolo perversamente, como nos recordaba Paulo Freire a través del servilismo o Martín-Baró mediante la fatalidad–. La exclusión es una topología.

Decía Sobrino hace un tiempo como mensaje al Norte desde los países del Sur: *Sed reales, sabed que estáis aquí aunque no lo sepáis*. Y ciertamente, hay una cultura cada vez más desmembrada de los lugares y tiempos, cada vez menos consciente de sus presencias, de su estar porque "la busca de la individualidad amenazada toma el rumbo del egoísmo, del alejamiento y de una especie de no humanidad. Ante los draconianos problemas a que se enfrenta el mundo actual, el hombre, en su lucha por no someterse, puede acabar perdiéndose en un 'no estar aquí' que, incautamente, le lleva a no ser." (Rosenberg, 1977: p.148).

Tendríamos que asumir más que todo tiene un tiempo y lugar y que la exclusión desgarra en su violencia el tiempo y lugar. A su, vez las soluciones comienzan por recobrar tiempos y lugares. Fijémonos, por ejemplo, cómo "en Terapia Gestalt nada existe sin tomar en cuenta el 'aquí y el ahora', se comienza a trabajar con sus sensaciones (audición, visión, tacto, tono de voz, etc.)." (Castanedo, 1990: p.42). Ponerse junto al otro, el con-suelo, la mera presencia, tiene una capacidad de intervención extraordinaria. ¿Qué es la exclusión sino no querer estar presente junto a otro, negarle la originalidad de su presencia, no querer ser su testigo, no querer cruzar las miradas? Los nazis con-

tinuamente gritaban a sus presos que no les miraran a la cara… No querían hacerles presentes. "Saber estar", que en general es un dicho propio de la burguesía, alcanza aquí otro valor. "Saber estar" es saber con quién y para quién estás. D'Iribarne habla de la necesidad de que todo trabajador social "sepa estar", entendiendo ese "saber estar" como una serie de pautas de comportamiento como la acogida, la credibilidad o el rigor de la preparación. Cyrulnik recuerda en sus escritos la fuerza transformadora de la presencia de los educadores sociales cuando están incluso con personas que han sido heridas por la violencia de todo un Estado contra ellos y se sorprende de lo inadvertida que pasa la importancia de la presencia y cómo nos focalizamos sobre un activismo que nunca llega a llenar el vacío de un "no saber estar": "Resulta muy sorprendente constatar hasta qué punto los educadores subestiman el efecto de su persona y sobrevaloran la transmisión de sus conocimientos. Muchos niños, realmente muchos, explican en las psicoterapias hasta qué punto un educador modificó la trayectoria de su existencia mediante una simple actitud o una frase, anodina para el adulto pero capaz de conmocionar al chico." (Cyrulnik, 2003: p.100).

Tess Ridge en un reciente libro publicado sobre *Inequality, Poverty and Wealth* (Ridge y Wright, 2008) sostiene que tenemos que reforzar un enfoque que hable de la gente en sus lugares concretos. Porque, pese a la exclusión, la gente sigue estando, sigue construyendo sus tiempos y espacios convertidos en historia y lugar. Es en el libro de Rob Rosenthal *Homeless in Paradise*, donde mejor he encontrado descrito cómo aunque sin casa, las personas sin hogar siempre tratan en todo lugar de "hacerse un sitio", de procurarse una casa, un lugar donde estarse. En una reunión en que participé sobre personas sin hogar, comentaban cómo a los usuarios les cuesta mucho cambiar de recurso, lo cual llega a crear situaciones en las cuales hay personas que llevan años en centros que están concebidos como lugares transitorios donde duermen sentados en sillones. Se ha generado tal vínculo que incluso para ir a mejor se niegan a abandonar ese lugar y si se toma una decisión cortante que les niegue el acceso al recurso, prefieren volver a la calle. Por ejemplo, si se les niega el servicio de comedor, prefieren buscarse la vida en la calle que cambiar de recurso. Por eso, a su juicio, la derivación fracasa, ya que superado el desarraigo radical que produce estar en la calle a través de lo que podríamos llamar un vínculo de salida –ubicado en un espacio o dispositivo concreto–, dicho lugar se convierte en un objeto de apego que no logra transferir la seguridad que crea a ningún otro lugar. Otro de los asistentes me contaba que en realidad dichas dependencias de determinados lugares no es algo intrínseco al proceso de la persona sin hogar sino que es un apego creado por el propio modelo de trabajo social que se aplica en dichos lugares. Hay en este fenómeno una doble alienación: se carece de lugar y te alienan a un lugar y, pese a todo ello, eres capaz de crear ahí tu sitio. Karina Mato y Karina Milano, en un libro de Sonia Severini (2000) expusieron –en un artículo titulado *'¿Yo… ? Vengo para el doctor. Charlas en la sala de espera*– cómo desarrollaron un proyecto de intervención en la sala de espera de un consultorio médico que usaron como plataforma

de desarrollo comunitario. Lejos de los lugares convencionalmente institucionalizados como sitios para el trabajo social, el Trabajo Social toma todos los espacios cotidianos y los convierte en lugares. Es lo que Carmen Sacristán, fundadora de RAIS, denomina "sacar el despacho a la calle", "hacer de la calle la oficina" del Trabajo Social.

4.2. Los tiempos excluidos

El exiliado de Zambrano es un hombre sin patria y, decía también, "devorado por la historia". Y es que el estar que estamos concibiendo como necesidad no es necesidad sólo de espacio y cuerpo sino de cuerpo de tiempo. Susan George en su obra *Otro mundo es posible si…*, habla de "el espacio capitalista, el tiempo capitalista" (George, 2003: p.46). La dimensión del estar que manejamos se refiere a una presencia que es estancia y es tiempo también, espacio y tiempo. Leonor Arfuch interpreta en su escrito *Cronotopías de la intimidad*, el concepto que el filólogo Mijaíl Mijáilovich Bajtín denominó *cronotopía*. Bajtín había formulado la indisociabilidad del tiempo y el espacio y cómo se presentan vivencialmente unidos. Para Arfuch, "el cronotopo es entonces una especie de punto nodal de la trama, tiene una dimensión configurativa, por cuanto inviste de sentido –y afecto– a acciones y personajes, que asumirán por ello mismo una cierta cualidad. En él operará también el presente de la narración –su actuailzación en un relato verbal, visual, audiovisual– como la carga valorativa que conlleva por historia y tradición." (Arfuch, 2005: p.255). Por otra parte, Doreen Massey habla del espacio no desde la visión modernista de lo delimitado por fronteras, lo partido, sino como espacio que forma parte en apertura del todo. En *Space, Place and Gender*, lo denomina "a global sense of place" (Massey, 1991: p.146). Es decir, no hablaría del espacio como continente sino como una red. El espacio sería el epicentro de una vivencia. Recogiendo ambas ideas, que encontramos unidas en el libro compilado por Leonor Arfuch, *Pensar este tiempo*, podríamos ver el estar como la encarnación en una cronotopía que es el epicentro de tiempo y espacio desde el que se vivencia la realidad. El estar no es solamente un estar en un cuerpo o un territorio sino el estar en un tiempo, un aquí y ahora.

Es una necesidad que está en plena transformación por las tendencias a la realidad virtual, a la sincronización global creando el tiempo on-line y por la licuación de los espacios, la creación de una arquitectura y urbanismo de flujos que refleja la extrema movilidad del mundo de hoy a una estandarización de todos los espacios. Eso es lo que lleva a hablar a Garreau de la proliferación por todo el planeta de los *Nowherevilles*, en el sentido de lugares que se estandarizan y por su fluidez no generan "lugar" y en el sentido de sitios que de tan excluidos que están, no existen para el mundo.

La dimensión del estar temporal es importante señalarla, porque si bien tenemos desarrollada la comprensión de la exclusión territorial y espacial, no lo está la exclusión en lo temporal. Al respecto, hay un texto de Daniel Innerarity, en *Ética de la hospita-*

lidad, que me resultó muy iluminador. Voy a transcribirlo en su versión extensa para que se entienda en toda su amplitud: "Voy a tratar de defender una concepción más temporal que espacial del otro (.) La hospitalidad resultará una cuestión estrechamente vinculada al respeto del tiempo de los demás y no tanto –o no sólo– un respeto de sus ámbitos espaciales. (.) También desde el punto de vista del tiempo habitamos el mundo en plural. Considerado desde la propia temporalidad, el otro es generalmente un ser inoportuno, que se nos escapa o detiene nuestra velocidad particular, alguien que tiende de manera molesta a adelantar o retrasar. (.) Los otros son los más lentos o los más rápidos que nosotros, los que habitan una temporalidad que, por las razones que sean, nos resulta extraña o nos parece impropia. Con la pérdida del significado del territorio, el espacio ha cedido al tiempo su función central en las disputas humanas. Los nuevos extraños no son los que viven lejos sino los que viven en otro tiempo. Los márgenes no son un ámbito territorial sino una categoría temporal. El respeto tiene algo que ver con las categorías espaciales –con limites, umbrales y fronteras, con sedes, jerarquías, centros y periferias– pero también con categorías temporales como la paciencia, el ritmo, el acompasamiento, la puntualidad, la coordinación y la demora. (.) el habitante de la periferia es (.) alguien a quien no se permite acoplar su tiempo a un tiempo público en el que se tramitan las oportunidades vitales como el poder, el empleo o el reconocimiento. El marginado no está en la periferia espacial sino que vive literalmente otro tiempo. (.) Buena parte de las decisiones que adoptamos, personal o colectivamente, implican decisiones acerca del tiempo de otros, en el pasado y en el futuro. (.) Continuamente estamos seleccionando qué queremos conservar o desechar del patrimonio que otros nos entregaron y qué vamos a dejar a quienes vengan después." (Innerarity, 2001: pp.161-162)

Por tanto, la hospitalidad también lo es en los tiempos, en la inoportunidad del huésped. La exclusión del estar lo es también del estar en el tiempo, del "pasar" (estoy pasando) que habla del acontecimiento, del ocurrir, tener curso. En cuanto exploramos un poco la realidad de la exclusión, descubrimos que el tiempo de la gente está sometido también a la violencia de la exclusión. Por ejemplo, Bauman en *Amor líquido,* dice que "En los campos de refugiados, el tiempo está atrapado entre rejas que impiden su cambio cualitativo. Sigue siendo tiempo, pero deja de ser historia." (Bauman, 2003: p.184). Otra referencia es Rob Rosenthal, quien desarrolla en *Homeless in Paradise* cómo las personas sin hogar ven alterado su uso del tiempo por lo mucho que tardan en lograr recursos para satisfacer sus necesidades básicas (R. Rosenthal, 1994: p.48).

Las consecuencias de estos descoyuntamientos del tiempo y de la exclusión por una alienación de los tiempos sociales y personales, tienen un alcance que todavía no se ha investigado suficientemente en el mundo de la pobreza. Nos vemos obligados a recurrir de nuevo a la sabia voz de Daniel Innerarity: "Los tiempos humanos no se determinan exclusivamente por las medidas del tiempo físico (.) El tiempo humano es más complejo de lo que una cronología puede establecer. El tiempo es una determi-

nación de sentido. Un acontecimiento no se limita a acontecer, sino que acontece con una relevancia concreta y, en función de esa relevancia, vuelven a organizarse el pasado y el futuro. (.) Cuanto sucede modifica el orden de las relevancias, que no es algo irrevocable." (Innerarity, 2001: pp.163-164). Esto nos llevaría a una cuestión crucial para la cultura de la modernidad: la compleja relación que el estar, como fenómeno de tiempo, tiene con la idea de progreso, cuestión a la que Reyes Mate, José Antonio Zamora y la tradición de la Escuela de Frankfurt tienen todo un cuerpo de argumentos con que discutir. Asumo el corpus crítico con el progreso, pero todavía siento que no está refutado del todo y busco respuestas al interrogante ¿es posible un progreso que no sea dominación del pasado y el futuro?.

4.3. El cuerpo del delito

La necesidad de estar significa no sólo la necesidad de sustentarse y procurar el mantenimiento de la supervivencia sino sobre todo ejercer el derecho de presencia, el derecho de apropiarse los lugares e incluso el propio cuerpo, tantas veces enajenado. Al respecto de esto último, Antonio Negri afirma en su libro sobre Job que, tras su dura experiencia de prisión, "*se trataba sencillamente de recobrar el cuerpo, de reivindicar su presencia y su resistencia*." (Negri, 1988: p.15). Didier Bassin publicó recientemente un libro de título muy sugerente: *When Bodies Remember.* En él sostiene como tesis principal: "history is not merely a narrative sum of competing narratives. It is also what is inscribed within our bodies and makes us think and act as we do." (Bassin, 2007: p.xix). Efectivamente, recobrar el cuerpo, la propia presentación corporal es una experiencia cotidiana entre las personas excluidas y quienes trabajan para ellas. Por ejemplo, podemos señalar un caso muy ilustrativo: la salud dental como factor de apropiación/estar del cuerpo. Rosa Montero, en una columna publicada en El País bajo el título *Los dientes*, hablaba de dos personas sin hogar que eran "dos mujeres jóvenes de rasgos agradables y aspecto muy normal. Sólo que, cuando abrían la boca, la tenían llena de agujeros. Les faltaban dientes, muchos dientes. A una de ellas, inteligente, encantadora y expresiva, le faltaba exactamente la mitad de las piezas. Todo un lado, tanto en la parte de arriba como en la de abajo, como si su sonrisa estuviera partida por la mitad. Qué elocuentes son las poderosas metáforas del cuerpo: esa media dentadura es el símbolo perfecto de una media vida, de una existencia a caballo entre la marginalidad y la integración, entre los infiernos más desnudos y la posibilidad de encontrar un cobijo." Y seguía un poco más adelante: "he visto a chicos de veinte años procedentes de poblados chabolistas que vestían las mismas camisetas y los mismos vaqueros que yo llevo, pero que al sonreír dejaban asomar la negrura absoluta de sus dientes perdidos, esas oquedades que nos hablan de sus muchas otras carencias, de años de precariedad, de mala alimentación, de vidas insalubres, de ausencia de atención médica, de desesperación

personal, de prioridades económicas tan extremas que la propia sonrisa nunca es una de ellas. Qué ricos somos los que somos ricos: hasta podemos tapar nuestros agujeros." La necesidad de estar comienza por poder estar en el propio cuerpo, recobrar la presencia en el propio cuerpo, el respeto por él y la responsabilidad propia y ajena por él.

Pero cuando hablamos de cuerpo no solamente nos referimos a la pura anatomía sino a todo el conjunto de objetos que forman parte de él. La necesidad de presencia no se limita sólo a uno mismo sino que uno necesita presencias de las que forma parte. La necesidad primaria de la presencia materna forma parte de esa necesidad radical de estar uno en sí ya que la criatura pertenece *con* la madre. La ley de remisión nos revela las presencias de las matrices en que somos y la necesidad de estar significa la necesidad de presencia integral de "en lo que uno es" y puede estar ausente por lejanía u olvido. La presencia es estar de varias corporeidades que no son concéntricas (cuerpo, entorno, etc.) sino remitentes. Esto, aplicado a la exclusión social, podría significar que la necesidad de estar tiene que ser mirada integralmente teniendo en cuenta los *derechos de lugar*, el cuidado de las presencias a que básicamente remite el sujeto como son sus raíces, su memoria o sus referencias personales principales. La vida comienza por el estar, un estar que en sí es una lectura de presencia repleta de sentido. Bien supo Primo Levi lo que significaba el valor de las cosas propias: "Sabemos que es difícil que alguien pueda entenderlo, y está bien que sea así. Pero pensad cuánto valor, cuánto significado se encierra aún en las más pequeñas de nuestras costumbres cotidianas, en los cien objetos nuestros que el más humilde mendigo posee: un pañuelo, una carta vieja, la foto de una persona querida. Estas cosas son parte de nosotros, casi como miembros de nuestro cuerpo; y es impensable que nos veamos privados de ellas, en nuestro mundo, sin que inmediatamente encontremos otras que las sustituyan, otros objetos que son nuestros porque custodian y suscitan nuestros recuerdos." (Levi, 1946: pp.38-39). La desnudez obligada es, de hecho, uno de los más violentos ejercicios de exclusión. Años más tarde, en *Los hundidos y los salvados* lo volvía a recordar amargamente: "el apremio de la desnudez. (.) un hombre desnudo y descalzo se siente con los nervios y los tendones cortados: es una persona inerme. Las ropas, aun aquellas inmundas que nos repartían, hasta los zapatones de suela de madera, son una defensa débil pero indispensable. Quien no la tiene (.) sabe que podrá ser aplastado en cualquier momento." (Levi, 1986: p.470).

La exclusión se muestra incluso cuando se muere. Hay toda una estratificación del tratamiento de los cadáveres, del cuidado de los restos, su entierro o incineración. Hasta a los muertos se les excluye. Existe o debería existir todo un derecho de los cadáveres. A estar, a no ser profanados, a ser cuidados. Como Nicodemo, que baja el cadáver de Jesús de la cruz, lo limpia y cubre con aceites y lo deposita en tumba nueva, violando todas las costumbres de escarnio que implicaba la crucifixión. Las bombas de la Segunda Guerra del Golfo, hacían desaparecer a sus muertos dejando solamente una sombra,

mostrando la importancia política de hacer desaparecer los cadáveres y la sangre ante las cámaras de televisión y la prensa en general. Una guerra sin muertos. Me recuerda aquella observación de Mèlich en *La lección de Auschwitz* cuando decía que el Lager no era sólo lugar de negación de la vida sino también de la muerte: se hacen desaparecer las víctimas y, sin ellas, tampoco hay verdugos. (Mèlich, 2001: p.23).

4.4. Nowherevilles

Que el territorio es una dimensión crucial de la exclusión es algo establecido. Que debamos entenderlo en mayor profundidad como presencia, como necesidad de "estar" es nuestra propuesta. El papel de la calle en la exclusión es bien conocido por todos. Irene Vasilachis es la autora de un interesante libro titulado *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, resultado de una investigación cuyo trabajo de campo es una batería de entrevistas cualitativas a personas que sufren la exclusión social. La calle aparece como lugar de pertenencia, un espacio que "no se considera excepcional, sino como una parte de la propia existencia signada por múltiples procesos de adaptación y negociación." (Vasilachis, 2003: p.71). La calle es lugar de pertenencia, aprendizaje, solidaridad y también como un mal lugar y un lugar ajeno a la propia identidad. (Vasilachis, 2003: p.70). De hecho, Irene Vasilachis llega a definir exclusión en términos meramente de des-estar: "la marginación es la acción mediante la cual uno de los sujetos de la relación social aparta, separa, expulsa a otro de un determinado ámbito o contexto impidiéndole interactuar libre y autónomamente con él y/o los otros." (Vasilachis, 2003: p.76)

Robert Castel, en *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo,* reconoce que a la persona "le es necesario disponer de una cierta superficie, ocupar un cierto espacio en la sociedad, para desarrollar la capacidad de ser un individuo" (Castel y Haroche, 2003: p.21). Manuel Castells tiene en cuenta esa necesidad de estar –cierta superficie, cierto espacio en la sociedad, que es físico y es simbólico, es presencia– cuando dibuja en *La cuestión urbana* la gran máquina de exclusión metropolitana: "La distribución de los lugares de residencia sigue las leyes generales de la distribución de los productos y, por tanto, produce reagrupaciones en función de la capacidad social de los sujetos, o sea, en el sistema capitalista, en función de sus rentas, de su estatuto profesional, del nivel de instrucción, de la pertenencia étnica, de la fase del ciclo de vida, etc. Se hablará, por tanto, de una estratificación urbana correspondiente a un sistema de estratificación social (.) y en el caso en que la distancia social tiene una fuerte expresión espacial, de segregación urbana. En un primer sentido se entenderá por segregación urbana la tendencia a la organización del espacio en zonas de fuerte homogeneidad social interna y de fuerte disparidad social entre ellas, entendiéndose esta disparidad no sólo en términos de diferencia, sino de jerarquía." (Manuel Castells,

1972: pp.203-204). La exclusión territorial puede llegar a suponer el fin de un modo de vida, si recordamos aquel caso relatado de los *Bushmen*. En un caso con similitudes, John Bodley conceptualiza en su *Victims of Progress* la noción de "ecocidio" (Bodley, 1982: p.147), por el cual los aborígenes australianos pierden su espacio de supervivencia y existencia. La importancia y proyección de la necesidad del estar no deja de crecer con todas estas consideraciones en que se va desenvolviendo.

Las personas en exclusión viven la experiencia de la invisibilidad. Nos lo encontramos vivamente expresado en el título de un libro sobre mujeres extranjeras en prisión: *Rastreando lo invisible* (Ribas, Almeda y Botalón, 2005). La exclusión es física. Son comunes expresiones como la de Teresa San Román, conocida experta en el mundo gitano, que llega a titular su propio libro *Los muros de la separación* (1996). Kenneth Clark (1965) habla de la *muralla invisible* que forma el gueto: "los muros invisibles del ghetto negro han sido construidos por la sociedad blanca" (Kenneth Clark , 1965: 37).

Si en algún fenómeno se marca con dramatismo la necesidad del estar es en los *barrios feroces,* en los llamados guetos. Clark lo sintetiza con exactitud: "El ghetto negro es la patología convertida en institución" (Clark , 1965: p.108). Los trabajos de Loïc Wacquant, especialmente sistematizados en su obra *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, nos ha mostrado la amplia fenomenología de los guetos, favelas o villas miseria: "Se los conoce internamente y desde afuera como 'las zonas de no derecho', 'los sectores en problema', los barrios 'prohibidos' o 'salvajes' de la ciudad, como territorio de privación y abandono a los que se debe temer" (Wacquant, 2006: p.13). Y nos lleva a considerar que además de un estar corporal, físico, ese estar es una presencia que tiene un significado. Wacquant lo establece diferenciando entre condición, posición y función: "resulta útil establecer una mínima distinción entre la *condición* social característica de una zona de relegación y los condicionamientos que implica (.) su *posición* en una estructura jerárquica de lugares, medida al mismo tiempo en lo material y lo simbólico, y la *función* que cumple dentro del sistema metropolitano en su conjunto." (Wacquant, 2006: p.23)

Esta idea del territorio hoy se ve ampliada por la telegeografía de redes informáticas y comunicaciones electrónicas que han dado una segunda geografía superpuesta al mundo. Jeremy Rifkin, en *La era del acceso*, ha dibujado la llamada brecha digital pero, de modo más general, ha figurado la exclusión social como espacios y circuitos a los que las personas tienen o no acceso. Dice Rifkin: "Los millones de estadounidenses que aún no han experimentado los más elementales beneficios de la propiedad, no pueden más que desconocer la cháchara sobre el acceso a las redes globales, la producción cultural, el ciberespacio, y las experiencias de vida simuladas. La imagen de un mundo interconectado, tan querida por Bill Gates, carece de sentido para esos siete millones de familias estadounidenses que no tiene teléfono. Muchos millones más –los trabajadores pobres y las familias de clase media-baja– carecen, simplemente, de dinero, formación y tiempo para poder participar en los nuevos mundos-red electrónicos.

Se arriesgan a quedarse aún más atrás, a medida que los más ricos se conecten entre sí, erijan sus propias redes sociales y comerciales de interés común, y se aíslen del resto. Quienes se queden fuera tendrán que bastarse a sí mismos en un mundo cada vez más pobre e inhóspito. Quienes ya carecían de derechos y posesiones se están convirtiendo en los desconectados de la era del acceso." (Rifkin, 2000: p.300). Rifkin incluso relaciona el acceso a las comunicaciones digitales con las posibilidades de dotarse de sentido: "Las redes electrónicas absorben un número cada vez mayor de comunicaciones tanto comerciales como personales, lo que las hace indispensables para sobrevivir en un entorno interconectado. Ya no se trata simplemente del acceso a los medios, sino del acceso a la cultura a través de los medios. Nuestra capacidad para conectar con nuestros semejantes, para comerciar, para crear comunidades de interés compartido, y para darle un sentido a nuestra propia vida: en todo ello mediarán decisivamente estas nuevas y poderosas herramientas de comunicación electrónica. Aunque el ciberespacio no sea un lugar, en su sentido tradicional, es un escenario social en el que millones de personas dialogan. En el futuro, buena parte de nuestra civilización se desarrollará en mundos electrónicos. El acceso constituye, por tanto, una de las cuestiones más importantes de la próxima era." (Rifkin, 2000: p. 303).

4.5. Las políticas de presencia

La salud y la misma supervivencia, el sustento del otro, se encuentra incardinado en un sistema de estar que sin una mirada ecológica no es perceptible. Por decirlo con una imagen intuitiva, las personas tienen raíces como las plantas y cuando uno la mueve sin una perspectiva ecológica, le arranca las raíces provocando sufrimiento y poniendo en riesgo la posibilidad de "trasplantarla" a otro lugar. La política de lugares está en la base de las políticas de presencia, las políticas de supervivencia de los pobres, que es el núcleo duro de las políticas convencionales de inclusión.

La presencia, el estar, es una de las principales cuestiones en las que se centran las políticas reales contra el fenómeno o, más bien, contra los problemas que crea la exclusión ya que principalmente se basan en una regulación del estar en dos direcciones: primera, en dirección a salvaguardar la continuidad de la vida de los otros suministrando recursos para el mantenimiento de la garantía de existencia (vivienda, alimentación, vestido, etc.); segunda, en dirección a asentar a la *población expresivamente excluida*, lo que significa restricción de presencia en determinados espacios y circuitos (calles, metro, estaciones de tren o autobuses, etc.) y confinamiento inducido en lugares especializados como residencias, barrios de realojo o suburbios. Por *población expresivamente excluida* entendemos aquellos que muestran marcas que explicitan dicha condición de exclusión visiblemente como es el caso de los mendigos, prostitutas, desempleados, toxicómanos o las personas sin hogar que se residencian en la calle. También aquellas

personas de otra etnia, nacionalidad o procedencia o color de piel que son asociadas con cierta clase de personas que la sociedad considera que son excluidos, cuestión que está en la base de la mentalidad racista y clasista. También afecta a personas que se interpreta que suponen un riesgo para los demás por parecer delincuentes o "sospechosos" de serlo porque se parecen al perfil de la imagen que se ha formado en la opinión pública al respecto. La presencia es la primera nota del realismo: hay algo que está y que en su estar constituye un primer derecho de estar.

Existen regímenes de presencia que generalmente son objeto de legislación municipal y se relaciona con el orden público y el control social de la imagen de la propia ciudad y de los iconos que galvanizan las contradicciones sentidas por la población. La *política de lugares* es uno de los instrumentos más usados en las políticas reales sobre exclusión. Los lugares se especializan igual que se especializaron las instituciones de internado y permiten la concentración de recursos, personal y servicios; el control de los factores de riesgo, etc. Pero la lectura desde las necesidades radicales es que existe un control de presencia que reduce las libertades básicas de los individuos; la necesidad de hacerse presente para que pueda acontecer, para que puedan acontecerle novedades. La espera tiene mucho que ver con la presencia. Hacerse presente, estar, suscita esperas. Por ejemplo, el ejercicio del *derecho de estar* es lo que subyace en la movilización cívica: se ha mostrado como una herramienta de primera magnitud para la incidencia política. Una manifestación no es más que una presencia capaz de afectar al estado de los iconos que regulan la opinión pública. El derecho de manifestación es sobre todo derecho de presencia y provoca esperas. El solo hecho de estar mueve acontecimientos.

Pensar desde la necesidad de estar supone un reconocimiento de los derechos de presencia, supone establecer nuevos procesos e iconos para que exista negociación de presencias (por ejemplo, convertir los rincones apropiados por mendigos en lugares de encuentro, afluentes de presencia), implica una mirada abarcante (remitente) de las matrices de presencia en que vive el individuo. No obstante, las políticas de presencia –que son políticas de ausencia– son interiorizadas por la gente hasta el punto de que ellos mismos asumen la invisibilidad como un factor de supervivencia. Por ejemplo, en el contexto de la violencia en Colombia, el libro de Flor Edima Osorio –*La violencia del silencio. Desplazados del campo a la ciudad*–, habla de "el miedo a ser visibles" (Osorio, 1993: p.21) de los desplazados.

De todos modos, las políticas territoriales de exclusión y en general los regímenes de presencia de los excluidos están sometidos a una fuerte tensión resultado de la intensa ambivalencia de nuestros tiempos. Por ejemplo, la exclusión social antes lanzaba a la calle, "echaba a la calle" a la gente. Ahora quiere pobres pero que a ningún precio se echen a la calle, los quiere en centros de día o lugares invisibles ya que toda la ciudad se ha convertido en producto para vender a turistas y electores.

Pensar las intranecesidades de estar es tener una mirada más completa del hombre y reconocer el valor de la presencia. Además del valor de utilidad, del valor de cam-

bio o incluso del valor de signo, existe el valor de presencia, el valor del mero estar. Veamos detenidamente las intranecesidades del estar, que nos permitirán perfilar esta cuestión.

4.6. Funcionar

El funcionar (o estar haciendo) nos refiere a la salud del cuerpo y a la fuerza vital que empuja la misma presencia, lo que implica un estado corporal y anímico del propio cuerpo e implica todas las operaciones que hacen que un lugar se sostenga. El funcionamiento ecológico del lugar donde está el propio cuerpo, con el que está el mismo sujeto, se interna en esta necesidad de funcionar. La mirada ecológica sobre la exclusión, muy propia de la inspiración de parte de la Escuela de Chicago de los años 30, implica una conciencia holística de la presencia. La presencia entendida sólo como garantía de supervivencia de los sujetos no considera el lugar, las raíces, la familia o los lugares dentro de sus consideraciones sino que individualiza los problemas sociales o ecológicos de insustentabilidad buscando soluciones individualistas. Las políticas de realojo donde se disgregan comunidades para mejorar sus condiciones forman parte a veces de una mirada ciega a la ecología de la presencia, lo cual genera sufrimiento y una internalización del desprecio que los administradores tienen de la propia presencia. Reducir el estar a política de salud individual es una de las primeras operaciones del despotismo humanitario por la urgencia pero también por una insuficiente comprensión de la lógica de la presencia en el ser humano. La situación de los refugiados es una de las mayores violencias de la necesidad del estar en nuestro mundo, lo más cercano al concentracionismo; cercanos a los refugiados están aquellos excluidos que desvinculados de sus presencias de remisión son residencializados o realojados en entornos diseñados para absorber su presencia neutralizando el conflicto social.

Estar haciendo implica que la presencia de la persona excluida establece un circuito de *intraacontecimientos* que sustenta las presencias. Las presencias y el estar nunca son estáticos sino que poseen una intrahistoria que pese a no ser un movimiento que irrumpe fehacientemente en el curso de los otros acontecimientos existe y es fundamental para la sostenibilidad de dicha presencia. Esos intraacontecimientos serían como las raíces de la imagen que empleamos del trasplante, sería el mapa del estar, la geografía de la propia estancia, los "por supuestos" que nutren la presencia del individuo. Una de las primeras operaciones que los excluidos reciben en la intervención es un informe muy restrictivo de dichos "por supuestos", una *jibarización* de lo que supone la propia presencia, reducida a lo que se entiende como necesidades básicas de corte materialista: aquello que mantiene vivo el cuerpo.

Estar haciendo o funcionar supone una mirada del hecho humano que garantice el circuito de supuestos que sustenta el estar de los sujetos. En su lectura más conven-

cionalmente materialista, implica el mantenimiento de las constantes vitales; en una lectura más comprensiva de la presencia significa el sustento de aquellas remisiones que son fundamentales para el sujeto como es la presencia de la propia familia o de los lugares que asocia a sí mismo. Aplicado a la exclusión, hay una serie de "necesidades" que ganan valor primario para el propio sustento del sujeto.

4.7. Incorporar

El subradical del *estar teniendo* nos abre otro prisma que arroja nueva luz sobre el escenario de la presencia. El incorporar o estar teniendo efectivamente nos pone en los primeros puestos de la parrilla de necesidades la expectativa de flujos que se incorporen, de tenencias que son incorporadas no como un movimiento de búsqueda por parte del individuo sino que se insertan por la propia lógica de la presencia. De este orden son las fuentes vitales como comer o respirar, pero también se abre a aquellas incorporaciones que la propia presencia (ecológica) del sujeto impone como son los contactos vitales del sujeto con personas (que reclaman el derecho de reagrupación familiar, por ejemplo, sin las cuales la propia presencia del sujeto se pone en riesgo), lugares (que fundamentaría un cierto derecho de retorno o de "contorno") o accesos necesarios para el propio estar del sujeto y sin cuyo flujo se pone en riesgo la propia integridad y sentido personal. A la vez, el estar teniendo nos habla de cuáles son las condiciones necesarias para que el lugar de los sujetos tenga una presencia sostenible: qué es aquello necesario para que un lugar garantice una presencia sostenible de los sujetos. Se refiere, por ejemplo, a la ausencia de violencia, la seguridad, las condiciones ambientales, la acogida (que no se exija una restricción de aquellos aspectos de presencia que son vitales para el propio estar del sujeto como sería la anulación de la libertad de expresión, de la libertad de movilidad, etc.). El concentracionismo se basa precisamente en lo contrario: en la conservación de una escuálida necesidad de estar haciendo (funcionar) restringiendo inhumanamente todas las dimensiones del estar teniendo: el individuo funciona pero se intenta que no pueda apropiarse la presencia: no puede "estar teniendo", no puede incorporar nada que no sea lo mínimo para seguir funcionando en sus niveles más ínfimos. Buscaban un funcionamiento de los cuerpos sin estancia ni presencia, lo cual implica la imposibilidad final de estar, la insostenibilidad de la naturaleza humana sin que ésta se corrompa. Los relatos de los supervivientes nos muestran cómo ganan presencias y estancias en los resquicios que el sistema no era capaz de poseer en la vida de los campos de concentración; cómo resistir a la corrupción del estar humano. Los Derechos Humanos, los derechos fundamentales, casi todos parten de las condiciones exigibles para sustentar la presencia de los sujetos, la sostenibilidad de la necesidad de estar.

La tentación de reducir las necesidades de los excluidos al estar y dentro del estar al mero sustento de las constantes y flujos vitales (comida, aire, abrigo, cobijo, medi-

cinas) ha sido permanente, pero forma parte de un paradigma más amplio de corte materialista sobre la vida humana y especialmente sobre las relaciones mediadas por la injusticia.

4.8. Nombrar

Finalmente, la intranecesidad de *estar siendo* que hemos catalizado en el verbo de nombrar, nos señala a la incidencia de sentido asociada a la misma presencia de lo propio, de lo singular en convivencia con los otros o en el tiempo como es el caso de la presencia pasada encontrada por la memoria y la presencia en la Historia, es decir "el ser Historia" entendido como presencia. La cuestión de la memoria es básica en los campos de exclusión, en donde sólo se suele tener el depósito de la "sabiduría popular" y algunas instituciones como las parroquias, escuelas o asociaciones. La memoria, entendida como mera presencia, trae al escenario el mismo hecho de los itinerarios como un acontecimiento, como una presencia que deja rastro, una senda de huellas que es incorporada a la misma presencia. El derecho de memoria, el derecho de huella, el derecho de rastro, es de los primeros componentes de los derechos culturales.

Una mujer de origen portugués vivía en la Extremadura rural malviviendo como jornalera ocasional en tareas agrarias. Sufrió una crisis familiar que provocó que ella junto con sus cuatro hijos se fueran, literalmente, a la calle, sin el más mínimo recurso. Se les echó del hogar sin nada, impidiéndoseles recoger ropa, enseres o recuerdos. Recordó que tenía unos parientes en Badajoz, así que se lanzó con los cuatro niños a la carretera andando durante varias jornadas hasta que llegó a la ciudad. Allí, sus familiares le acogieron. Pese a que era una mujer de coraje, que siempre había luchado para que sus hijos no sólo sobrevivieran sino que estudiaran para salir adelante, se sintió muy confusa en el ambiente urbano. A la inseguridad que produce una ruptura familiar traumática, se añadía su procedencia rural, su poco dominio del castellano, estar viviendo de prestado y el lamentable hecho de ser analfabeta. Vivía con sus parientes, pero su emprendimiento le condujo a un banco para solicitar un préstamo y reconstruir su vida. Así que se fue con su hija mayor a una sucursal y se puso a la cola de los créditos. Cogió un impreso y como no sabía leer ni escribir lo cumplimentó su hija. Mientras su hija rellenaba el formulario, se fijó en algunas personas que ya habían atendido y salían con cara desilusionada de la entrevista. Ella se veía menos que ellas, así que sintió algo de vergüenza. Extranjera, sin marido, con cuatro hijos a su cargo, analfabeta, de pueblo, sin hablar bien el idioma. Cuando le tocó firmar, se coloreó el dedo con la tinta del bolígrafo y selló con su huella dactilar. Se sentía vulnerable y no fue extraño que se sintiera hundir cuando dos jóvenes unos puestos más atrás en la cola comentaron cruelmente sobre ella: *Mira, no sabe ni firmar*. Se dio la vuelta, miró a los ojos a la joven pareja y arrugó el impreso en su puño. Salió de la cola, tomó otro impreso, un papel y le dijo a

su hija: *escribe mi nombre aquí*. Durante un rato estuvo copiando una y otra vez las letras de su nombre con esfuerzo y cuando le tocó su turno, se sentaron ante el director de la oficina, puso el impreso en la mesa y firmó con su nombre propio la solicitud.

Tiempo después contaba esta mujer a José María, de Cáritas-Badajoz que ése fue un punto de inflexión positiva en su vida. Ser capaz de escribir su nombre propio le dio ánimos para presentarse de otro modo, le dio un fuerte sentido de afirmación. Sintió que podía decir quién era y la dignidad de su intención. Sintió que podría encontrar un trabajo, enviar sus hijos al colegio, que lucharía por sus hijos y lo iba a lograr. Igual que pudo escribir su nombre propio, sería capaz de ser quien escribiera su propia historia. Su firma le afirmó.

¡Ay de quien pierde su nombre propio, de quien no tiene nombres propios para las cosas del mundo! García-Baró escribió al respecto que "Primo Levi se ha atrevido a evocar para nosotros lo propiamente invisible del mundo: los 'musulmanes' del campo de concentración, entregados a la fuerza de las cosas" (García-Baró, 2007: p.183). Sin fuerzas para ni siquiera nombrar las cosas, llevados por cosas sin nombre, sin presencia que iba llevándose la suya propia. El nombrar alcanza una profundidad enorme si damos por cierto aquello que decía Galeano: "Quien nombra, llama." (Eduardo Galeano, 1993: p.274). En el Holocausto, antes de matar el cuerpo, mataron los nombres. Joaquín García Roca toca la cuestión del nombre en *La revancha del sujeto*. A su juicio, "Al recuperar su nombre y su historia hace posible un proceso de incorporación activa a la sociedad, de implicación en la vida comunitaria, de activación de sus potencialidades. Es ahí donde el sujeto aparece como lector y escritor de su propia vida." (García Roca, 2007: p.42). Lo que más identifica es el nombre propio: localiza al individuo en toda la Historia y la geografía del universo. Te da *un lugar en el mundo*. Tú eres el que eres de un modo tan insustituible como los demás te llamen por tu nombre. Precisamente, "la gran enfermedad de la intervención social consiste en ignorar a las personas y convertirlas en objetos de control o de ayuda mediante mecanismos de abstracción. (.) Esta perspectiva reduce la persona a objeto y enfatiza los rasgos externos y observables." (García Roca, 2007: p.43). Paulo Freire ponía de relieve que la presencia del nombre propio es el inicio de de todo proceso de *concientización* popular: "Descubrirse, por lo tanto, a través de una modalidad de acción cultural, dialógica, problematizadora de sí mismos en su enfrentamiento con el mundo, significa, en un primer momento, que se descubran como Pedro, Antonio o Josefa, con todo el profundo significado que tiene este descubrimiento." (Freire, 1969: p.229).

El propio lenguaje, los nombres de las cosas cobra importancia porque cuando uno sale de los lugares sin nombre, empoderarse significa recrear. Es cierto, porque "donde se violenta al hombre se violenta también al lenguaje" (Levi, 1986: p.458). Y recrear en el sentido que Mark Twain daba a dar de nuevo nombre a la Creación. Nombrar significa comenzar a llamar por su nombre a cosas que se vivían pero eran invisibles o tenían nombres mentirosos que nos alienaban más. Jesús Valverde, en *El diálogo terapéutico en exclu-*

sión social, pondera muy positivamente la importancia de adquirir un nuevo lenguaje más rico que pueda expresar el conjunto de experiencias y sentimientos tan complejos que ha vive la persona; lenguaje que le servirá también para abrir nuevas posibilidades inexploradas mediante las cuales saldrá adelante. Para ese fin, "el proceso terapéutico también se ha de convertir en un proceso de enriquecimiento lingüístico." (Valverde, 2002: p.100).

A los excluidos, aunque les quiten todo, les puede quedar el nombrar. Tras quitarlo todo y quitarle de todo, todavía permanece un lugar, la existencia. Así lo expresó Victor Emil Frankl: "literalmente hablando, lo único que poseíamos era nuestra *existencia desnuda*." (Frankl, 1946: p.34). Etty Hillesum dejó al respecto, un testimonio desgarrador. Cuando estuvo haciendo Trabajo Social con los prisioneros de los campos de concentración nazis, decía de ellos: "Viven en un espacio desnudo, delimitado únicamente por el cielo y la tierra, y que tendrán que ir amueblando de lo que rescaten de su propio interior –de lo demás ya no les queda nada–." (Hillesum, 1941-1943: p.61). Y poco después, ya como prisionera ella misma, dejó escrito: "Los espacios del alma son inabarcables, infinitos. Estas leves incomodidades corporales, este sufrimiento, no tienen mucha importancia. No existe en mí la impresión de haber sido privada de mi libertad y, después de todo, nadie, absolutamente nadie, me puede hacer daño." (Hillesum, 1941-1943: p.92). La descripción de los vagones que hace Hillesum será uno de sus últimos textos ya que dos semanas después ella será embarcada en uno de ellos junto con toda su familia. Al ver el convoy, se decía: "¡Dios mío! ¿Podrán cerrar verdaderamente todas esas puertas? Sí, las cerrarán. Las puertas se cierran sobre masas humanas comprimidas, amontonadas en los vagones de mercancías. Por las rendijas de la parte superior asoman cabezas y manos, que más tarde se agitarán al unísono en cuanto el tren parta." Etty Hillesum escribe desde el propio vagón que le transporta junto a un millar de judíos desde Westerbork a los campos de la muerte y fecha esa breve nota destinada a Christine van Nooten el martes 7 de septiembre de 1943, cerca de Glimmen. Trascribimos entero ese texto:

"Christien, abro la Biblia al azar y encuentro lo que sigue: 'El Señor es mi espacio más sagrado'. Estoy sentada en un abigarrado vagón de mercancías, en mi propia mochila. Papá, mamá y Mischa [su hermano] están unos vagones más allá. El aviso de nuestra deportación ha llegado de una manera inesperada: orden súbita emitida desde La Haya. Orden de la que éramos únicos y exclusivos destinatarios. Hemos dejado el campamento cantando. Papá y mamá muy serenos, muy enteros. Otro tanto se podría decir de Mischa. Viajaremos tres días. Gracias por todos vuestros desvelos. Los amigos que se quedan aquí escribirán a Ámsterdam… ¿Podríais estar al tanto? ¿Te llegó mi última y larga misiva? Un adiós de nosotros cuatro. Etty."

El estar, por tanto, es mucho más que corporalidad o incluso bienestar; es, ante todo, el verbo de la presencia; enriquece la *sociología de la acción* desde una *sociología de la presencia* abriendo un nuevo panorama de necesidades. Como veremos más adelante, cuando estudiemos los mecanismos de exclusión, la cuestión de la presencia va a tener un papel central.

4.9. Las siluetas de los ausentes

Finalmente, nos ayuda a ilustrar y evocar esta necesidad del estar, la exposición *Miradas de Idea y Vuelta*, que organizó el Movimiento Cuarto Mundo, inaugurada el 17 octubre 2005, en Madrid. La exposición partía de la convicción de que los excluidos ven borrada toda su presencia en la sociedad y se les impide la presencia de sí mismos empobreciendo el funcionamiento y las incorporaciones básicas que hacen posible y digna la vida. De ahí que vean importante que los excluidos tengan acciones de presencia social en las que puedan afirmarse y expresarse, que puedan ganar presencia. En los años que llevan trabajando con familias excluidas del barrio de San Blas en Madrid y de Toledo, el Movimiento Cuarto Mundo ha estimado especialmente la integración de cultura, movilización y arte como medios especialmente útiles para esos fines.

Durante más de un año, se organizaron talleres grupales y sesiones individuales de trabajo en los cuales se fue creando un relato sobre la exclusión que se plasmó en una obra artística que suponía una mirada de la exclusión desde dentro, desde la vivencia de sufrirla o acompañarla. Personas excluidas y voluntarios fueron creando, reflexionando y dialogando en torno a dichas obras que eran tanto personales como parte también de una creación colectiva. En concreto, sobre una silueta de su propio cuerpo a escala natural, se pegó la fotografía de sus ojos y a través de pintura, collage, moldeado, escritura, etc. se fue dando contenido a la silueta. Al final, cuarenta siluetas de cartón –cada una de una persona real– formaron la exposición, acompañadas de reflexiones y testimonios que ampliaban los mensajes.

El propio visitante contaba con un catálogo con las siluetas y los textos y él mismo tenía que participar ya que al final de la exposición se encontraban una silueta que era espejo en el que veían su imagen y su propia mirada. En una hoja vacía del catálogo podían expresar sus reflexiones, impresiones o su sentir, o hacerse eco de algunos de los testimonios leídos durante la visita. Decía el catálogo: "La exposición *Miradas de ida y vuelta* pretende así enseñar lo que nos une como seres humanos forjados de vivencias, sentimientos y sueños. Detrás de esas 40 miradas se esconden personas con experiencias muy distintas pero con las mismas ilusiones de un futuro mejor."

5. Hacer

Las personas no sólo tenemos necesidad de mantenernos con vida sino de hacer, de actuar. Violamos las leyes de la alteridad cuando se le hacen las cosas a alguien sin permitírsele hacerse responsable de hacerlo él mismo en la medida que pueda. La dimensión del hacer suscita en el ser humano la comunidad del tiempo en el que uno es susceptible de ser actor, de ser activo, hacerse responsable y no sólo pasivo. Escribió Paulo Freire: "los hombres son seres de la praxis. Son seres del quehacer, y por ello

diferentes de los animales, seres del mero hacer. (.) Si los hombres son seres del quehacer esto de debe a que su hacer es acción y reflexión. Es praxis. Es transformación del mundo. (.) El quehacer es teoría y práctica." (Freire, 1969: p.161). El reconocimiento de que uno puede hacer –de que uno necesita hacer y ser protagonista de aquello que le atañe– ha sido muy debatido en los últimos años a través del mundo de las políticas activas. Efectivamente, el sujeto no sólo necesita reforzar su estar sino participar desde su hacer en su propio tiempo.

La necesidad de hacer señala a la creación, lo cual implica asumir la presencia de las creaciones del otro, dar libertad de creación, dar medios para la creación, disponerse a la co-creación o comunidad creativa con el otro y abrirse a que el otro cree en uno mismo; que la persona excluida cree en sí mismo es el primer paso para que crea de nuevo en sí mismo. Perlman defiende en su artículo *Are We Creating Dependency?* que "Sentirse respetado y capaz de luchar con los pequeños problemas de la vida diaria son necesidades humanas básicas. A éstas hay que añadir algo más, para que capacite a una persona a alzar sus ojos de los problemas actuales y mirar de frente al mañana –alguna motivación para continuar–." (Perlman, 1967: p.128).

Dentro de la semántica de la necesidad de hacer nos encontramos el concepto de itinerario, que trata de por dónde ha hecho el sujeto, el recuerdo de lo hecho, de por dónde ha ido conduciendo sus acciones, del recorrido, de la huella, de la singularidad de la vida de cada cual y de la libertad de itinerario. La necesidad de hacer incluye la necesidad de itinerario, que es la necesidad de tener esa memoria de la huella (personal, comunitaria, intergeneracional...) y a la vez itinerario de futuro, previsión de la libertad de hacer. Pensar en términos de itinerario en el mundo de exclusión –la lógica itineraria–, lleva a mirar no sólo los estados de la gente sino los caminos que han recortado las libertades, las huellas de liberación y las posibilidades que se auscultan en las sendas de futuro.

Relacionado con esas necesidades itinerarias está la necesidad de apropiación de sí, las dinámicas de la voluntad y el desarrollo del carácter. La necesidad de hacer no es sólo una emancipación de los accesos sino disponer la propia persona al servicio de los itinerarios. La necesidad de sentir que se puede hacer, que se es capaz, que la propia persona se pone al servicio de dicho hacer, que las disposiciones son apropiadas está en los primeros escalones de la liberación.

La exclusión en sus regímenes más inhumanos reprime o aniquila las presencias; en su grado previo, inutiliza el hacer destrozando los caracteres o minando la autoconfianza, neutralizando la actividad y la iniciativa, pasivizando a los sujetos.

De ahí que los últimos veinte años las organizaciones sociales hayan reclamado políticas sociales más activas, que han acabado fraguando en la noción de inclusión activa que la doctrina social europea ha hecho parte troncal de su vocabulario. Joaquín García Roca, en uno de los mejores artículos que ha escrito, *Políticas sociales ante la exclusión*, se hace eco de las necesidades del hacer y los transforma en "derechos del hacer". Esos

"derechos del hacer" toman forma de "derechos de inserción", que supone la participación activa de las personas excluidas en los propios procesos de empoderamiento. Atendamos a sus palabras: "El estado actual de la exclusión requiere la emergencia de una nueva concepción del derecho de inserción. Junto a los derechos civiles, políticos y sociales, que fundamentan las medidas pro-cohesión, irrumpe un nuevo concepto de derecho que considera a los individuos como miembros de una sociedad en la cual han de tener un puesto. (.) El derecho de inserción representa un nuevo tipo de derecho social que ocupa una posición intermedia entre derecho (es accesible a todos) y contrato (vinculado a una contrapartida a través de su compromiso personal). (.) Al contrario que en el mundo de la pobreza, en el ámbito de la exclusión no hay propiamente derechos ni obligaciones sino contratos sociales que derivan propiamente de la pertenencia al cuerpo social. El contrato de inserción vincula al excluido a su participación en un proyecto. En consecuencia, la existencia de excluidos exige otros derechos que no son los clásicos derechos que se interpretaban como una especie de créditos exigibles o como derechos pasivos a indemnización. La lucha contra la exclusión invita a explorar un tercer tipo de derechos que articulan *ayuda económica, participación social e implicación personal*. Este compromiso personal va desde la formación hasta la participación en actividades de interés general, desde los esfuerzos personales de rehabilitación hasta la promoción de organizaciones sociales." (García Roca, 1997: pp.146-147).

No vamos a continuar ampliando esta cuestión pues consideramos que es algo establecido en el sentido común de la mayoría de las organizaciones del sector social. Simplemente comentar tres matices importantes, que nos aportan las intranecesidades generadas desde el hacer: sustentar, producir y obrar. La necesidad del hacer enriquece su significado si la comprendemos a la luz de las otras tres necesidades radicales.

5.1. Sustentar

Necesitamos hábitos y rutinas para sobrevivir. En parte, la vida de los excluidos carece de rutinas porque toda la vida se convierte en un lugar en permanente estado de excepción, en el que no es posible ser previsor sino que se vive al día. La necesidad de "hacer estando" señala a aquello ignorado, al área de la omisión, a los mecanismos de la rutina que sustentan el hacer y la presencia del sujeto, mira lo no intencional pero que uno hace. Uno necesita hacer cosas que primariamente no tienen justificación deliberada y que sólo son hechas por las consecuencias no intencionadas que tiene respecto a las cuales el sistema le induce a seguir haciendo su acción pese a que el sujeto ignora la acción que provoca. Son los residuos. La acción residual del sujeto es de este orden del sustento. No es "producir" porque el sujeto no lo procesa intencionadamente. Los escenarios de la exclusión están repletos de estas necesidades que, huidizas a la conciencia de los sujetos, sustentan el orden personal y social.

5.2. Producir

Es el derecho y responsabilidad de mantener lo suyo y de mantenerse en las suyas, de errar y de responsabilizarse. Reclama el ejercicio de la tolerancia. La intranecesidad producir o "hacer teniendo" se limita a la necesidad cotidiana de hacer cosas que uno no apropia sino que forman parte de la acción que uno hace consciente pero no propiamente. Supone hacer no apropiando: esa producción alimenta otros teneres u otras tenencias con las que uno sí tiene establecida una relación apropiada: en el "hacer teniendo" uno man-tiene a través de la producción; el hacer se implica en otro pero no lo hace propio. Se ve la posibilidad de incidir en el mundo, de transformar, como paso previo a apropiar, "uno incide en el Mundo", "uno importa al mundo", uno "puede". Es la formulación intencionada del poder más primaria. Uno tiene intervención en lo que hace pero no considera que tenga responsabilidad en lo que está: no hace nuevas presencias, no considera propia la intervención en el estar de lo intervenido sino que la responsabilidad de que algo esté es de otro: no participa. Uno necesita hacer cosas pero no las toma como propias sino que son una serie de actividades que construyen el mundo de los otros, son ajenas. No implican hacer algo propio sino reforzar algo ya existente, mantenerlo. No crea algo distinto sino refuerza lo mismo. Entraría aquí toda la actividad que implica reproducción sin cuestionamiento ni implicación personal directa en ese hecho sino apropiación de cuestiones mayores (como la integración social, que nos lleva a hacer un trabajo en el que no nos implicamos).

Sustentar y producir son dos de las necesidades que son manipuladas para reproducir algo con el concurso pero sin intervención intencional de los sujetos. Como es el caso de la exclusión social. Berger y Luckmann mostraron con claridad en qué medida la persona necesita rutinizar su mundo de acción (incluso de presencia) para reducir la incertidumbre, limitar los hechos, simplificarlos para poder pensarlos con facilidad. Ese orden rutinizado es de la necesidad de hacer estando; el orden de cosas que hacemos conscientemente pero en los que no ponemos un proyecto narrativo sino que pertenecen al campo del mantenimiento, lo asociamos al hacer teniendo. La reproducción social busca canalizarse a través de estas dos necesidades de la gente. La necesidad de rutina y de mantenimiento esperan acechantes tras cualquier proyecto que pasa la etapa carismática o la fase fundacional. Es a la hora de convertir los proyectos emancipatorios en rutinas y mantenimientos donde éstos se ven amenazados. La cultura dominante introduce en nuestra socialización hábitos, rutinas y planes de mantenimiento que nos llevan a sustentar y producir un orden de cosas que si no es revisado profundamente socava la base sobre la que pueden cimentarse los procesos de empoderamiento. El hacer requiere la intranecesidad del sustento y de la producción y éstas suelen residir en el carácter, en la sociabilidad y en la costumbre, que son tres campos sobre los que más incide destructivamente la situación de exclusión. Un proceso de emancipación requerirá, por tanto, de una reapropiación del carácter, de una reformulación de

la sociabilidad y de una refundación de las costumbres. Sin costumbres, sociabilidades y caracteres apropiados es la propia necesidad de hacer la que se ve impedida.

La nuclearidad de esta cuestión queda bien marcada al tomar conciencia de que la propia dinámica social hace uso principalmente de estos mecanismos del hacer primario más inconsciente para reproducir e intensificar la exclusión. Así, por tanto, el primer trabajo social comienza por una refundación de las intranecesidades del hacer.

Lejos está esta visión de un empuje hacia el psicologismo o una mirada individualista; necesariamente con el concurso de una psicología liberadora, no se comprenderá lo que ocurre si no se reconocen los mecanismos sociales que inyectan respuestas perversas o que cuelan modos de sustento y producción indetectables para los sujetos pero de una eficacia extrema para proteger los intereses de quienes los difunden.

5.3. Obrar

La tercera intranecesidad es obrar o "hacer siendo", que señala a cómo el propio hacer del sujeto implica significación. Sin buscar apropiarse de relatos o desarrollar un discurso, la propia acción en sí entraña significados. Señala a la necesidad de ser a través de todo lo que hace: no sólo desde la presencia sino desde una acción que se convierte en verbalidad de la presencia. No hay derecho a restar significado a la vida del otro por el hecho de que no lo verbalice de modo adecuado o uno no esté de acuerdo con el posible discurso. La necesidad de obrar espera que la propia vida tiene significado. El "hacer siendo" no es "relatar" en el sentido de que uno asume otorgar significado o interpretar sino que la propia acción, el "hacer siendo" (personal o colectivo en que participa) implica significados, es como el hablar: cuando uno habla un relato está siendo haciendo (hace un relato) y *está haciendo siendo*: el propio hecho de hablar, el mismo lenguaje es en sí significado. Las acciones de hablar comunican porque tiene el fin primario de comunicar, de significar como es el caso del habla; lo mismo en la sexualidad humana como acción primariamente expresiva.

¿Qué consecuencias tiene aplicarlo a la exclusión social? Aplicado a la exclusión, desliza un tercer peldaño en la necesidad de hacer. La dimensión del "hacer siendo" introduce la necesidad del lenguaje de hechos, de la importancia de los gestos. La necesidad gestual de la persona, la necesidad de hablar principalmente a través de los hechos, de que sus hechos impliquen ya un mensaje, está presente especialmente en el mundo de la exclusión, donde la actividad narrativa huye de las retóricas y habita especialmente en los gestos. ¿Qué significa que uno tiene necesidad de "hacer siendo"? Quiere decir que la propia acción, sin añadirle explicaciones, muestra sentido. La sapiencialidad de la naturaleza humana lleva a que el estar se convierta en presencia a través del "estar siendo" y hace que la propia acción entrañe sentido.

En el ámbito práctico, comprender los lugares de exclusión y el lenguaje en situaciones extremas requiere atender a la sintaxis de los hechos: lo que la gente hace (prestar, visitar, ayudar, mirar, etc.) es el código de comunicación más eficaz. A la vez, en estos escenarios, en los que los aires del discurso pasan fácilmente como rápido viento helado, uno sólo puede comunicar con la autenticidad del lenguaje de hechos: dejando que sean las propias acciones las que hablen de quién se es y los itinerarios personales y comunitarios que pretende avanzar. El dicho popular de "obras son amores y no buenas razones" se relaciona directamente con esta dimensión del "obrar", del "hacer siendo": la acción que implica en sí un mensaje es el ámbito de esta necesidad. Hay necesidad de comunicar con la propia apuesta de la vida, con el itinerario vital, con la decisión y el gesto; hay necesidad de que todo se convierta en comunicación, necesidad de descubrir en todo el sentido que comparte. La necesidad del hacer vemos que no incluye la estrategia, que creemos que más bien es una dimensión del tener (de la apropiación) radicalizada a la luz del hacer. Pasemos, entonces, a desanudar la madeja de la necesidad de tener.

6. Tener

Etty Hillesum decía desde el campo de concentración: "La preocupación por los seres queridos te trastorna como nada." (Hillesum, 1941-1943: p.86). Tras presencia e itinerario, la noción eje de esta necesidad en relación a la cuestión de la exclusión social es la per-tenencia: tener pertenencias, las tenencias permutadas: pertenecer a otros y que otros pertenezcan a lo de uno. Tener es en su sentido más básico apropiarse: hacerse propio en primer lugar e implicar lo propio y en lo propio, en distintos círculos de alcance. La necesidad de tener entraña la necesidad de compartirse, algo que está en el núcleo de la sapiencialidad del hombre por la remisión. La necesidad de tener es necesidad de no encontrarse impedimentos y barreras a la remisión, poder tener libertad de remisión, sin prohibiciones que no permitan las propias remisiones; es necesidad de comunidad, de remitir junto con otros, necesidad de unidad y necesidad de comunión; es necesidad de poder entregarse, de que a uno le tengan, que le tengan en cuenta, de que "cuenten con uno", de poder servir a los otros, de que le necesiten a uno. Bajo el título *Dar a los niños el derecho de dar*, Boris Cyrulnik comenta lo siguiente en su libro *El murmullo de los fantasmas*: "Al dar, el niño se siente mayor, fuerte, bueno y generoso. Su propia estima, agrandada por el regalo, provoca un sentimiento de bienestar y confecciona un de los nudos del vínculo. Casi todos los niños de la calle han descubierto este derecho a dar. Sería más justo decir que los niños que, más tarde, habrían de transformarse en resilientes fueron aquellos que, en el instante de mayor desesperación, se concedieron el derecho a dar. Con el dinero ganado mendigando, vigilando coches o con sus pequeños trapicheos, compraron alimento o medicinas para los más débiles

de su grupo. Muchos niños de la calle llevan algo de dinero a su madre aislada, ¡y hay algunos que incluso se pagan el colegio!" (Cyrulnik, 2003: p.65).

La necesidad de tener, aplicada a la realidad de la exclusión, apenas necesita explicación porque es la principal pieza del icono de la exclusión. La necesidad de tener ha sido convencionalmente la reina de la intervención social en el campo de la exclusión ya que el canon de excluido ha sido definido por su no-tenencia, por la privación: no tiene bienes, no tiene vínculos, no tiene derechos. Y especialmente la intervención ha estado centrada en el "tener estando", en la dimensión que atiende al cuidado de la presencia, del mantenimiento "vivo" o la supervivencia de los sujetos excluidos.

El primer atentado contra la necesidad de tener procede de aquel "estar teniendo" que hemos visto: se le impide que incorpore a su estar lo más vital (alimento, calor, medicinas, etc.) o las condiciones que hacen sostenible su presencia. Los problemas de supervivencia, las crisis humanitarias, responden a la satisfacción de esta necesidad primaria. Pero hay dimensiones internas del tener –cuidar, multiplicar y fundar– que nos obligan a llevar las políticas de tenencias más allá de donde generalmente las hemos aplicado. Parte importante del tener es tener hambre de abrazos. Eduardo Galeano, en su obra *El libro de los abrazos*, relata bajo el título *El hambre/2*, el siguiente pensamiento: "Un sistema del desvínculo: *El buey solo bien se lame*. El prójimo no es tu hermano, ni tu amante. El prójimo es un competidor, un enemigo, un obstáculo a saltar o una cosa para usar. El sistema, que no da de comer, tampoco da de amar: a muchos condena al hambre de pan y a muchos más condena al hambre de abrazos." (Eduardo Galeano, 1989: p.69).

6.1. Cuidar

La necesidad de "tener estando" o cuidar marca la tendencia a reforzar los vínculos ya existentes, a intensificarlos, a profundizarlos, lo cual implica la necesidad de reconciliar cuando algo está roto o distanciado; la necesidad de remitir a lo matricial, de unirse, de incorporarse a los propios, de unificar progresivamente hasta la plena comunión; la necesidad de sociabilidad, de socializarse, de remitir junto con otros a la comunidad; la necesidad de hacerse presente en otros sitios, tiempos y personas multiplicando la propia presencia (fotos, escritos, cartas, mensajes, etc.); en resumen, la básica necesidad de comunión, de mutua pertenencia. Stefan Vanistendael y Jacques Lecomte escribieron en 2000 un libro titulado *La felicidad es posible. Despertar en niños maltratados la confianza en sí mismos: construir la resiliencia*, en el cual comentaban la terrible necesidad de tener a alguien que sienten los niños pobres que han sufrido maltrato. Es estremecedora "la pregunta que se hacen con angustia muchos niños rechazados: '¿Quién me da un lugar en la vida? ¿Para quién soy realmente importante?'. Es el grito, a veces mudo, del niño abandonado, del niño que muere de soledad y de pena, y muy a menudo el grito del joven violento, agresivo o suicida. Esta pregunta es

por lo tanto crucial para toda persona que busca favorecer la resiliencia en el otro y en particular en el niño." (Vanistandael y Lecomte, 2000: p.28).

La posesión de los otros, la dominación de los otros es la respuesta perversa a la necesidad de cuidar; busca cuidar poseyendo cuando en realidad poseer impide cuidar ya que sólo se cuida aportando lo propio. Cuidar es poner algo propio para continuar la presencia, ya no es mero mantenimiento sino que le implica a uno mismo. Es más que mantenimiento porque implica la presencia del otro. En el mantenimiento en sí (que hemos llamado producción) uno no se implica en la presencia de lo otro sino que simplemente actúa sobre algo con intención de mera utilidad.

Hay un tiempo para mantener y un tiempo para cuidar. No todo mantener se convierte necesariamente en cuidar aunque existe una tendencia hacia ello. Los mantenimientos son numerosos y continuos. Algunos cuidados implican mantenimientos, cosas que hacemos sin intención de apropiar (limpiarnos, por ejemplo, o muchas veces cocinar). Los mantenimientos suelen implicar rutinas (en el conducir, que suele ser mantenimiento, hay actos que son puro sustento de la actividad como es cambiar las marchas). Es decir, el sustento permite la producción y la producción el cuidado. Cuando en una obra se pone cuidado (crecimiento) ya nos encontramos con un autor con un grado de incorporación.

La aplicación a la exclusión es casi literal ya que la dimensión del cuidado ha sido exhaustivamente escuchada por pura humanidad y es a la que más recursos se destina aunque a veces en un modo que impedimenta la satisfacción al resto de necesidades de la persona, incluso al resto de necesidades del tener.

Por ejemplo, el "tener estando" implica la necesidad de cuidar sus propias cosas, pone en primer lugar el entorno de cosas y criaturas que uno tiene necesidad de tener cerca: "sus cosas". No sólo sus cosas sino a "los suyos": muchas veces las intervenciones individualizan de forma tiránica haciendo oídos sordos a la necesidad de "tener estando", es ciega a las presencias que el sujeto necesita como es el caso de la familia. Otro ejemplo ilustrativo: la satisfacción de la necesidad de personalizar los lugares o las cosas (que sería de este orden del "tener estando") muchas veces es impedida por la estandarización, el neutralismo y la desnudez de algunos programas sociales (incluso a algunos funcionarios que tienen que aplicar esos programas se les prohíbe personalizar sus propios espacios de trabajo). Estas insuficiencias se producen porque no se ha pensado la situación desde la sociología de la presencia sino sobre todo desde una sociología de la acción que *actúa sin contemplaciones*.

6.2. El excluido como espejo invertido de la burguesía

¿Qué subyace en este predominio del "tener material" en la mirada sobre los excluidos? El concepto de excluido, de modo similar al de pobre, trabajador o parado

son conceptos burgueses que ven en el otro el reflejo inverso de lo que la burguesía considera relevante de sí misma. Tiene poco que ver con el sujeto en toda su dimensión fenomenológica; el sujeto presa de la exclusión, la pobreza o del desempleo, es tenido en cuenta y definido en virtud de esas características que la propia burguesía considera antiburguesas reduciéndolo a un esquema impropio e invertido de sí. De un modo muy similar a la construcción del concepto de obrero o trabajador.

Igual que en el homo economicus o el *hombre maximini* (que considera que la conducta es resultado directo o indirecto de la maximización de fines minimizando medios), el ser humano o la persona es *jibarizada* a un papel mercantil o utilitarista, en el excluido, el pobre o el parado, el sujeto es esquematizado como el inverso de lo que el burgués cree propio de sí mismo. En ese sentido, los conceptos de pobre o parado no hablan del sujeto a quien se le aplican sino de quienes dominan el sistema que los aplica. ¿Y qué imagen-contra-sí invierte, cuál es la clase-contra-sí de la burguesía?

La burguesía defiende su posición social por la singularidad de sus capitales: su intransferibilidad es garantía de su permanencia en los mercados primarios (en la segunda modernidad, todo puesto para cuyo desempeño no sea necesario un sujeto con capitales intransferibles como su arte, sus relaciones, su cualificación, su patrimonio o su poder organizativo, será secundarizado) y por tanto los factores de autoría, singularidad y personalización se sobredimensionan. Los miembros de la burguesía entienden que lo diferencial de ellos es que se mueven en el dominio del ser y hacen reflejar en el otro el no-ser o el ser-menos humano a través de estar menos humanizado, menos culturalizado. Y la burguesía atribuye esa descualificación *ontológica* de los minusvalidados en razón de su necesidad de trabajar (recordemos la cultura ociosa de la burguesía en los estudios de Veblen), de su escasez económica o miseria (pobreza) o su inactividad (parado o vago), lo cual de nuevo nos da idea de la burguesía: si invertimos el factor crítico que señalan, nos dice que la burguesía es espiritual, cultural, artística o identual por causa de que tienen medios y trabajan. Pero la burguesía rechaza esta parte de sí mismos, tienen una retórica antimaterialista que niega que su condición espiritual sea debida a que tienen satisfechas sus necesidades materiales; aunque lo tengan, se debe a una inclinación natural, a un descubrimiento profundo de la verdadera naturaleza de sí mismos, a un don, a la gracia.

La burguesía cree vivir en el reino de la libertad y enfatiza su condición cultural en su ontología de individuos y en su gusto por la alta cultura y la alta religión. Se dedica a la manufactura narrativa de la identidad y a la creación y discernimiento de los estilos de vida. Cree que especialmente ve las relaciones desde su expresividad: afectos, vínculos, fidelidades y comunidades son las vigas de su sociabilidad. La burguesía eleva conceptualmente su actividad a obra de arte única, con la máxima singularidad de toda obra de arte, por la presencia intensiva de su identidad autora en toda acción. La burguesía culmina en sí la dimensión cultural hasta un punto de abstracción tal que

descubre que lo material no es importante: es la mera materia sobre la que actúa el espíritu del individuo. El imperio del individuo lleva a subjetivarlo todo, a convertir toda acción en obra artística por el hecho de estar bajo su ascendente personal; es el gobierno de la autoría.

La burguesía se *angeliza* despegándose en la práctica de lo material aunque teóricamente haya que mantenerlo como condición de posibilidad. El peso de lo material se menosprecia porque la propia lógica de exaltación del alma subjetiva en la burguesía conlleva necesariamente que la causa resida en el propio individuo, no en condiciones externas. El imperio del individuo rompe sus dependencias de otros factores y más todavía de los materiales. Por ello existe la tendencia a ocultar el origen material de las riquezas o de la propia condición, tal como retrata expresivamente Veblen en su *clase ociosa* al describir la ocultación obsesiva del origen produccional de la propia riqueza y el estigma sobre el hecho del trabajo; o la tendencia a que precisamente se sobrevalore (*trabajo mucho, tengo la agenda saturada, me reclaman de todos los sitios, está entregado a su trabajo; vive para su trabajo; se deja la piel en la empresa*) pero no por necesidad sino como gesta épica del individuo.

El pobre o el parado no sólo serían de este modo reflejos inversos del rico y el activo sino que la misma razón de dependencia se atribuye totalmente al polo inverso; no es una relación rico-pobre sino que hay una doble inversión por la cual el otro redobla su condición paupérrima: el pobre concentra lo opuesto al rico y se traga el eje material (que les divide en más y menos) ya que el burgués se desdobla a un segundo polo de postmaterialismo (que les divide en *es y no es*). Del pobre se dice que es pobre y que vive desde una clave de pobre-rico mientras que del burgués no se dice siquiera que es rico sino que es lo contrario a pobre y contrario incluso a ese criterio descriptivo. Redobla su riqueza saltando incluso de la escala descriptiva hacia otra categoría superior en la que sólo él puede habitar con carta de naturaleza. El efecto de esa trascendencia del burgués hacia el reino del espíritu no sólo es reducir al sujeto a ese esquema de pobre o parado sino que arroja al "excluido-pobre-parado" más abajo, sufre una des-cendencia a un género subhumanizado en el reino del materialismo, en el orden del "tener". Por ello la burguesía cree tan apropiadas las ideologías materialistas en las clases obreras, porque piensa que los obreros sólo quieren "tener" sin ningún tipo de cualificación para "ser".

Bourdieu aplica en sus estudios esta oposición entre la burguesía esencializada exaltada a pura forma y el proletariado materializado subyugado a mera primariedad. Esos esquemas que Bourdieu usa en su *Distinción* guardan un parecido sintáctico con la estructura primordial de Lévi-Strauss cuando diferencia entre crudo y cocido, desnudo y vestido, etc., en definitiva, entre cultura y naturaleza, entre lo humano y lo pre-humano. Al burgués le es atribuida la dimensión cultural que constituye lo humano y al obrero le es adjudicada la dimensión pre-humana, lo natural, lo primario, lo crudo, lo bruto. El burgués es ángel; el obrero es visto como mamífero.

El aburguesamiento ha sido en su versión capitalista o reforzado por el imperialismo, la versión más poderosa del gnosticismo en la modernidad. Tanto la supremacía del blanco como la del burgués-blanco (si es que no es lo mismo: curiosamente decían sociólogos de la Inglaterra industrial que los obreros irían evolucionando hasta formar otra especie diferente distinguiéndose no sólo por su subcultura sino por su especialización de sus condiciones físicas como la fuerza e incluso formando un color de piel más oscuro: en ese contexto escribió Huxley "Un mundo salvaje" traducido al español como "Un mundo feliz") son una versión del viejo dualismo gnóstico que atribuye al cuerpo, a la materia y al mundo la fuerza gravitatoria del mal mientras que el ser, el alma, el espíritu y la cultura son las fuerzas ascendentes del bien. El obrero, el excluido y el pobre, siguiendo el paradigma gnóstico (que llevó a su máxima aplicación el nazismo identificando la raza-nación como el espíritu más elevado-evolucionado frente a un mundo que había que destruir para purificar), no sólo han sido identificados como la parte material de la sociedad sino que se les ha atribuido una especial necesidad de "lo material", del "tener" y una displicencia por las necesidades del "ser". Hasta tal punto que sus subculturas populares sólo alcanzan dignidad cultural (y moral) cuando son reconocidas y apropiadas por la burguesía como ha ocurrido con el tango, el flamenco, el folk o la artesanía rural.

Por ello en este estudio de la necesidad de tener cobran tanta importancia las intranecesidades. La satisfacción del tener dimensionada por la presencia y el itinerario ensancha las exigencias y las posibilidades de la intervención acercándolas cada vez más al sentido común de la gente en su vida cotidiana; hasta parecer obvio.

6.3. Multiplicar

Cuando decimos que existe la necesidad de "tener haciendo" nos referimos a la necesidad de multiplicar, la necesidad de continuar, de crecer y multiplicarse, lo que implica la necesidad de entregarse a los otros, de disponerse a los otros y la necesidad de incorporar a otros, de expandir los propios vínculos, de apropiarse el mundo, de hacer suyos los distintos lugares, los deseos de nuevos espacios, el impulso por entablar relaciones, por conocer y "tocar" cosas, por sumar personas, criaturas y cosas a uno mismo, por conocerlas y relacionarlas con uno mismo.

Su aplicación al problema de la exclusión ha sido puesto de manifiesto por las teorías de la afiliación lideradas por Robert Castel, aunque permite una lectura más amplia que incorpora no sólo la necesidad de vínculos sino la necesidad de entregarse, de ser demandado, de ser solicitado, de que los otros "le tengan". Supera una visión desde la capitalización, de un "tener" entendido como posesión: se enriquece en una visión de la apropiación madura en la que lo propio establece una comunión en vez de una propiedad, una alianza en vez de un contrato (como ha establecido brillantemente Adela

Cortina) y una apertura en vez de una frontera. La ambición no es de posesión sino de implicación, de apropiación en vez de propiedad: el despliegue de la necesidad de tener se consuma en el sujeto propio, no en el individuo propietario. Por eso el tener acaba fructificando en la comunidad: a través de la sintaxis de la remisión se van trenzando responsabilidades en las que los sujetos y comunidades se tienen mutuamente *para lo que haga falta*.

6.4. Fundar

Finalmente, "tener siendo" o fundar es el terreno de la obra de arte: el autor se incorpora e incorpora en un nivel previo al de la significación intencionada. Es la obra de la forma, la investigación de formas. Es la necesidad de remisión ya no sólo de propia presencia sino de todo lo que está vinculado: la necesidad de saber "qué *tiene* que ver uno mismo con algo", "qué *tienen* en común" unas cosas con otras. Tener identidad es una necesidad de este orden del *tener siendo:* apropiarse del sentido a través de los vínculos y de la entrega es la necesidad a que se refiere esta necesidad.

En las situaciones de exclusión, "fundar" significa que los teneres señalan a la necesidad de comunión y *la comunión transparenta*: elimina los impedimentos que estorban a la remisión, a la solidaridad primordial. La radicalización del sentido de solidaridad entraña la solidaridad de sentido; es la comunidad de la conciencia. La solidaridad de sentido aparece como una intranecesidad del tener porque la responsabilidad implica comunidad de conciencia, la comunión es conocimiento interno mutuo, la solidaridad no implica todo el tener si no es comprendida desde la conciencia compartida. Aquí se engendra la raíz de las políticas de sentido como políticas de solidaridad. Fundar significaría en este contexto remitir las per-tenencias (que incorporan las presencias y los itinerarios) a los fundamentos. La fundación es una intranecesidad que gana grados de potencia en la necesidad de ser.

7. Ser

María Zambrano declara que lo más grave en la peregrinación oscura que es el exilio, es la pérdida de la identidad. "Peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica. Nudos múltiples, oscuridad y algo más grave: la identidad perdida que reclama rescate. Y todo rescate tiene un precio." (Zambrano, 1990: p.32). Es algo que no es accidental sino que forma parte de una dinámica sistémica. Zubero habla en su obra *El trabajo en la sociedad* de la "expropiación del oficio" como parte del proceso de pérdida de significado del proceso productivo (Imanol Zubero, 1998: p.11). El informe 2007 de FEANTSA, titulado *Multiple Barriers, Multiple Solutions*, se habla de ocupaciones con sentido, "meaningful occupation" (FEANTSA, 2007). No basta con

lograr una ocupación para los excluidos sino que dicha ocupación tiene que tener un sentido y por eso la institución invita a "Reconocer el derecho a trabajar y a participar en una ocasión plena de sentido de las personas sin hogar." (FEANTSA, 2007). Todas estas voces nos están invitando a darle un lugar central a la necesidad de ser, que quedó magníficamente expresada en aquella gran reflexión sobre personas sin hogar realizada por los profesionales de Cáritas y que titularon "Volver a ser". Joaquín García Roca avanza un paso en la interpretación de la exclusión cuando en sus obras de mitad de los noventa introduce junto con las dimensiones de empobrecimiento económico y desafiliación social, la precariedad de los significados, la corrosión del sentido al que se ve sometida la persona excluida. "Al viejo y persistente rostro del empobrecimiento como insuficiencia de ingresos hemos de añadirle la ruptura de vínculos y la precariedad de los significados. Son los tres rostros de una misma realidad. La marginación es hoy el resultado de una triple ruptura: la económica, la social y la vital." (García Roca, 1995: p.9).

El eje de la necesidad de ser en relación a la exclusión (antes lo fueron la presencia, el itinerario y la pertenencia) es el sentido: necesidad de contar y de que le cuenten, de comunicación, de reconocimiento de uno mismo y de contar su visión de los otros y las cosas, necesidad de identidad, de contar las remisiones de uno. Primo Levi busca en Si esto es un hombre, una imagen que sintetice toda la exclusión extrema y exterminadora que sufrió en el sistema nazi, y la encontró en el hombre sin ser, en el hombre cuyo rostro no era capaz de pronunciar un pensamiento: "si pudiese encerrar a todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento." (Levi, 1946: p.99).

Mirada esta necesidad desde las simas de la exclusión aparece como un clamor que se niega a resignarse a la propia mirada depresiva de la exclusión, contra la mirada burguesa que le niega competencias sobre el ser y el espíritu y que le asocia especialmente a una interpretación materialista del tener. Por el contrario, existe una necesidad de ser que surge de la misma condición sapiencial del sujeto y que pese a ser conceptualizada como una instancia superior que surge cuando el sujeto ha alcanzado cierto nivel de bienestar, aparece en realidad en la propia necesidad de estar (estar siendo) por la presencia, convierte la acción en lenguaje de hechos, transparenta por la comunión a que lleva el tener y alcanza sus máximas en la necesidad de ser. Las necesidades relativas al sentido aparecen ligadas a la misma existencia por la naturaleza sapiencial; las intervenciones más básicas dirigidas a la supervivencia humanitaria exigen desde el comienzo un reconocimiento de la dignidad integral manifestada en las diversas necesidades de presencia, itinerario, pertenencia y sentido.

En el ámbito de la exclusión social nos habla de reconocer la impostura del canon que establecía unas necesidades materiales como requisito para la aparición de las ne-

cesidades de sentido, proyección del gnosticismo social burgués que se reserva la necesidad de identidad y expulsa la necesidad de pan.

El desarrollo de culturas en las que la chatarra se convierte en juguetes, los residuos de los basureros o volcaderos son convertidos en útiles del hogar y las penas son expresadas en la más alta belleza (tan sólo fijémonos, por ejemplo, en los orígenes del jazz), nos muestran que incluso donde ésta es prohibida o despreciada los excluidos, como todo hombre, teje narración. Como un Rey Midas, es incapaz de no transformar en oro todo cuanto toca; vivir hace oro la realidad.

No podemos menos que disentir de las lógicas que jerarquizan las necesidades poniendo la de ser en lo alto de la cúspide pero irrealizable a menos que se logren las demás (Maslow). El más hambriento sabe pedir pan hasta el último momento. Luego, en consecuencia, la necesidad de ser no sólo es compatible sino más primaria incluso que el pan. Tampoco vemos acertada la idea de un origen evolutivo de las necesidades porque el hombre desde el primer momento desarrolla un sentido: ser niño no es carecer de palabras sino pensar el silencio. Es un argumento largo que hemos explicado en nuestro libro *Encuesta de Infancia en España* (Vidal y Mota, 2008).

Claramente no estamos hablando de charlatanería, de que los métodos de intervención social tengan que hacerse de papel –papel mojado– sino de los métodos narrativos que priman el lenguaje de hechos, la narración de experiencias que inductivamente nos hablan de dignidad. En *La voz del Cuarto Mundo*, Milena Toffoli apuesta por "crear espacios en los que surja la dignidad expoliada, dignidad que, antes de que la puedan hacer palabra, tiene que ser vivida." (Toffoli, 2002: p.265).

Y no sólo se trata de escuchar a los que están o vociferan sino a los que de nosotros no está y a los que entre nosotros no están: por ejemplo, a la generación joven víctima de la droga y los barrios feroces de los años setenta, que pereció por enfermedad o arma y que sólo pueden hablar a través de las madres o incluso hijos de estos desaparecidos. En la película *Los gritos del silencio* (Joffé, 1984), los protagonistas nos enseñan a aprender a oír las voces de los que callan y las palabras de los que ya no están, de los que son sin estar (los muertos) y de los que están sin ser (como los *musulmanes* del Holocausto, de los que nos hablaba Levi). Leí en el libro de Hugo Thomas sobre la historia de la esclavitud, un fragmento que me ayuda a darle más cuerpo a esta idea: "Todo historiador de la trata sabe que existe un enorme hueco en su cuadro. El esclavo es un participante silencioso. Se puede descubrir al esclavo en un grabado (.); algo se aprende acerca de algunos esclavos en los informes (.); Se encuentran algunos testimonios directo de esclavos en el XVIII y el XIX (.. Pero el material es lamentablemente exiguo. Además, el historiador no puede saber si estos portavoces hablan realmente en nombre de los cautivos (.). El esclavo (.) no habla y es, por tanto, remoto y elusivo." (Thomas, 1997: p.792).

Necesitamos descubrir el canto que entona el ánimo, que une a gente en su armonía para que sumen apoyos, el canto que sintoniza con la necesidad de ser que siente

toda persona. En su disco *Tan cerca de mí*, Pedro Guerra canta una pieza titulada *Pasa* (Guerra, 1997), en la que invita a que las personas que sufren exclusión *pasen* al lugar donde está cantando. Contra la exclusión, entona un "pasa, entra". Se lo dice a una persona que ha dado "algún traspiés" en la vida cayendo al suelo y perdiendo las fuerzas para seguir. El cantante le ve en la calle y le invita a pasar "para estar de nuevo de pie y no perder fuerza"; le invita a pasar a donde hay un modesto fuego y le ofrece compañía y una canción. Esta es la parte que traemos a propósito de la necesidad de ser. Canta Guerra:

"Aquí hace menos frío
que en la calle,
hay leña para un fuego,
no mucha pero, bueno,
un poco de calor
no viene mal.
Aquí hay una canción
que nos descansa,
un hueco para el alma,
sentirse como en casa,
un alto en el camino
nada más. (.)

Pasa, entra
después de algún traspiés algún color
dibujará lo que hace falta
para estar de nuevo en pie
y no perder fuerza.
Pasa, entra
y siente que hay quien duda como tú
pero no tiene más canción
que la que sabe y la cantó
y si no la sabe tararea."

No importa no saber la canción, lo importante es unirse al coro, tararearla; sentir que hay más gente como él, que ha caído y tiene dudas en la vida, que siente el fracaso o también conoce los límites. El artista le ofrece una canción: "una canción que nos descansa", "un hueco para el alma", con la cual y donde poder "sentirse como en casa", hacer "un alto en el camino" que ayude a persistir en el caminar. Sin canto no hay alma: la necesidad de ser es primaria.

7.1. Ubicar

Nuevamente, las intranecesidades extienden las dimensiones internas de la necesidad de ser. Freire dejó escrito en *Pedagogía del oprimido* que "los hombres, desafiados por la dramaticidad de la hora actual, se proponen a sí mismos como problema. Descubren qué poco saben de sí, de su 'puesto en el cosmos', y se preocupan por saber más." (Freire, 1969: p.37). En el ser estando, que entendemos como "ubicar" el propio cuerpo expresa por su presencia, el aspecto propio expresa al yo; los lugares vividos están repletos de mensaje. El ubicarse, el ser consciente de la propia presencia en la historia y que ésta discurre supone la continuidad de la presencia de uno mismo en el transcurso del tiempo: el hecho de seguir existiendo es una historia. Uno crece, envejece y eso forma una historia en sí que se nos impone como lectura de una presencia. La presencia relata, tiene significados, dice cosas, es un relato vivo, porta papeles con mensajes, prescripciones y expectativas. La ubicación histórica abre en la presencia una proyección holística que no tiene más fin que la propia apropiación de la verdad. Martín-Baró fue un psicólogo jesuita asesinado en El Salvador por defender la dignidad de los pobres. En su lucha contra las fuerzas materiales que explotaban a la población, sus palabras reivindicando la memoria y la identidad, cobran una enorme fuerza: "Sólo en la medida en que las personas y grupos adquieran conciencia sobre sus raíces históricas, sobre todos aquellos hechos y condiciones que han configurado su realidad, podrán situarse en una perspectiva adecuada para evaluar su propia identidad. Saber quién se es supone saber de dónde se viene y de quién o qué se depende. No hay un verdadero conocimiento de sí mismo que no sea un reconocimiento de los propios orígenes, de la propia identidad comunitaria, de la propia historia." (Martín-Baró, 1987: p.99).

7.2. Relatar

La intranecesidad "ser haciendo", que hemos denominado relatar es la necesidad de otorgar significado a las cosas, la propia acción de significar. Ya no es el propio hacer que genera significaciones sino que uno se dirige a otorgar significados. "La historia la cuentan los historiadores y queda. Pero el drama o lo cuenta el personaje del mismo o desaparece", ha dejado dicho el psiquiatra Carlos Castilla del Pino en La forma moral de la memoria (Castilla, 2006: p.20). Las labores del pensar, expresar, etc. pertenecen a esta necesidad. Vamos a desarrollar unos párrafos más adelante una experiencia –*Margins Write*– que ilustra esta cuestión y que nos introduce a la necesidad de dar mayor cuerpo a los métodos narrativos de Trabajo Social o al Trabajo Social narrativo. Antes vamos a perfilar la tercera intranecesidad generada desde la necesidad de ser: participar.

7.3. Participar

Ser teniendo (participar) implica la labor de apropiación del ser desde la pertenencia. Es un ser que es plural; es la necesidad de saberse en-con los otros, una de las características primarias de nuestra condición sapiencial, tal como expusimos al comienzo de este estudio. El pensamiento de Historia, de Humanidad, de progreso, etc. es de este orden. Las necesidades que le trascienden a uno (o unos) en otro, son de esta área. La religión (no lo divino, que es del orden de las presencias del estar) es ser teniendo (*religare*).

Leído desde el sufrimiento de la exclusión nos remite a la narración viva que emite la propia presencia; nos señala a la necesidad liberadora de narración, de encontrar el sentido de las cosas, lo cual encaja con la teoría de sentido que hemos expuesto; plantea la necesidad de ser como humanidad concreta, no abstracta, de encontrarse con la verdad, el bien, la belleza, es decir, necesidad de cumplir con nuestra naturaleza sapiencial como fenómeno humano que precisamente en cada singularidad indisoluble encuentra su sentido. Pero la necesidad de sentido (de bien, de verdad, de belleza, de praxis) no aparecería como un último estadio de necesidad sino que se residencia en los propios estar estando, hacer haciendo, tener teniendo, ser siendo: es la propia naturaleza.

Esta última categoría del participar pone de manifiesto algo que está en toda esta teoría: que el sujeto de las necesidades son las personas pero las necesidades incluyen las comunidades concretas y la humanidad en que el sujeto es. Así, la presencia no es sólo presencia de los cuerpos sino también hemos indicado que es la presencia de los lugares, es decir, de las comunidades de gente.

Ayudaría a una comprensión más compacta de la propuesta una mirada completa del abanico ligado a cada necesidad incluyendo las intranecesidades que la dimensionan y las dimensiones que abre con su radicalidad en otras necesidades. Por ejemplo, todo el abanico de la necesidad del hacer es el siguiente: (a) Estar haciendo (funcionar), (b) Hacer estando (sustentar), (c) Hacer teniendo (producir), (d) Hacer siendo (obrar), (e) Tener haciendo (multiplicar) y (f) Ser haciendo (relatar). Queda como tarea también una lectura desde esa perspectiva para ganar en comprensión.

Hemos desarrollado la teoría de necesidades con fines a fundamentar la teoría de exclusión, pero en el camino vemos que existiría un abanico mucho más amplio de aplicaciones que hacer al trabajo social y a la política social, tarea que emplazamos a otro momento. Creemos que con las ilustraciones que hemos ido perfilando está suficientemente explicado la propuesta de la teoría y su relevancia para explicar las situaciones de exclusión. Esta teoría enlaza con la segunda teoría que necesita la comprensión de la exclusión: una teoría de los poderes. Pero antes, vamos a estudiar con detalle la experiencia que antes anunciábamos en el apartado del relatar: una experiencia de Trabajo Social narrativo.

7.4. *Margins Write:* los márgenes escriben

Las metodologías de intervención abordan cada vez con mayor frecuencia el trabajo sobre el sentido como un factor de empoderamiento de las personas en situaciones de exclusión. En enclaves donde la exclusión es extrema también nos encontramos proyectos que, contra el pesimismo de muchos observadores, hacen arrancar tareas de reflexión y expresión entre las víctimas de las más duras condiciones. En 2005 una de esas iniciativas atrajo la atención de todo el mundo gracias al Premio de la Audiencia del Festival de Sundance y al Oscar ganados por el documental *Los niños del Barrio Rojo*, cuyo título original en inglés –*Born into Brothels*– era mucho más incisivo: *Nacidos en burdeles*. Este documental indo-estadounidense, estrenado en 2004, ha sido visto por millones de personas de todo el mundo. Dirigido por Ross Kaufman y Zana Briski, el documental narra la historia de un taller de fotografía organizado por la fotógrafa Zana Briski en el que participaban un grupo de niños del principal barrio rojo de Calcuta y los itinerarios que siguieron los distintos niños a lo largo del proceso (Briski y Kaufman, 2004). La experiencia dio lugar al proyecto *Kids with Cameras* (Briski, 2002), que cuenta con un abundante material que lo documenta. Quisiéramos fijar nuestra atención en este momento en una experiencia similar que, sin ser tan célebre, se encuentra en sintonía y tiene incluso una proyección potencial más amplia. Es el proyecto *Margins Write*.

En septiembre de 2007 el programa conocido como *Kalam* se constituyó en una organización independiente con sede en Calcuta bajo el nombre *Kalam: Margins Write* y con el lema *A literary Arts Organization for Youth in India* –una organización artística literaria de la juventud de la India–. Kalam surgió de la Fundación Daywalka.

La Fundación Daywalka es una organización estadounidense de Portland, vinculada a la Universidad de Portland, dedicada a la defensa de los Derechos Humanos, particularmente en las áreas de tráfico humano, migraciones y violencia de género. Como misión corporativa está dirigida a capacitar para llevar vidas seguras y sostenibles, especialmente a mujeres y niños obligados a trabajar.

Tienen programas de acción en México, Togo, Nepal, India y Bangladesh. Entre esos programas está la financiación de *Sanved*, que es el nombre de un grupo de música y danza que trabaja para incluir a mujeres víctimas del tráfico humano. También hay otros programas más convencionales como cursos de competencias informáticas de usuario, cursos de alfabetización, de cocina, financiación de becas de estudio y sostenimiento del salario del profesorado en enclaves especialmente afectados por el tráfico humano. Pero en 2004 comenzó el que es su programa más singular y que ha sido objeto de atención en los medios internacionales de comunicación, el programa *Kalam*, implementado en Calcuta (Fundación Daywalka, 2006).

El programa Kalam es un programa destinado a "construir una cultura de escritura creativa en los márgenes sociales" entre grupos de base de jóvenes (Fundacion Da-

ywalka, 2008a). Entre los proyectos del programa Kalam están un taller de escritura creativa, una revista juvenil, recitales de poemas realizados en vecindarios, cafés, librerías, cruces de calles o mercados y, destacado, el proyecto Margins Write.

Kalam tiene al menos dos significaciones. Semánticamente, significa genéricamente un instrumento para escribir, como un lápiz o una pluma y ése es el sentido que le da la Fundación. Pero kalam también es una rama de la sabiduría musulmana y es algo que no se puede pasar por alto en lugares cono Calcuta o Dakhar. El *kalam* es una práctica de pensamiento en la tradición del Islam, es la sabiduría natural de las gentes, son las reflexiones naturales de la personas, las meditaciones de carácter especulativo que buscan conocer la verdad por la razón. *Kalam* significa palabra, discurso, voz. De hecho, está asociada a uno de los conceptos fuertes de la teología musulmana, la *Kalam Allah*, la palabra de Dios. El que practica este diálogo y meditación reflexiva recibe el nombre de *mutakallim* –en plural, *mutakallimin*–.

El proyecto Kalam "empodera a la juventud para descubrirse como escritores creativos y pensadores culturales, así como promueve una conciencia crítica y una imaginación comprometida entre los márgenes. Es un movimiento de jóvenes que reclaman su derecho a reescribir por sí mismos sus propias vidas, sus comunidades y un mundo que les corresponda." (Fundación Daywalka, 2006),

La Fundación Daywalka, tras sus experiencias en los programas educativos, se dio cuenta en torno a enero de 2004 de que los talleres de escritura eran una herramienta inexplorada –"writing programs were an unexplored and uncommon process for empowering and mobilizing marginalized and at-risk youth in urban India" (Fundación Daywalka, 2006)– que podía motivar y capacitar a los jóvenes con los que ya trabajaba en sus intervenciones en India y Balgladesh.

En agosto del mismo año 2004 se formó un equipo de dos personas con apoyo de un supervisor y comenzaron experimentalmente un proyecto piloto consistente en un taller de poesía para adolescentes. Siguiendo el estilo corporativo de la Fundación Daywalka, se hizo en partenariado con dos organizaciones: Sanlaap y DIKSHA. Sanlaap es una potente organización de desarrollo activa en la Bahía de Bengal, fundada en 1987 con el fin de ayudar a las mujeres víctimas de la violencia y la explotación y a sus hijos. Entre sus programas inciden en residencias, apoyo educativo y proyectos de arte-educación.

Este proyecto piloto incluyó talleres y sesiones intensivas de formación y creación, y recitales públicos por parte de un grupo de adolescentes. La intención era iniciar a los adolescentes en la cultura crítica y el pensamiento creativo. Persuadidos por el éxito del proyecto piloto, la Fundación Daywalka comenzó en mayo de 2005 un proyecto estable sumando además nuevos socios como Save the Children (Reino Unido), Praajak y Vikramshila. Prajaak (Prajaak, 2006) es una organización social fundada en 1997 que trabaja con niños y adolescentes marginados. La Vikramshila Education Resource Society (Vikramshila, 2008) es una organización fundada en 1989 para la formación

de profesorado en Calcuta. A finales de 2005, el proyecto Kalam se había convertido en un programa con proyectos diversificados en colaboración con sus distintos socios. El programa promovió talleres de poesía que implicaron a cincuenta adolescentes, celebró siete recitales, publicó tres cuadernos de poemas, realizó una exposición fotográfica y organizó una gira llamada Railroad Poetry Tour por comunidades desfavorecidas en las que se mostraban los escritos.

El periodista Jordi Soler publicó en El País que Kalam "tiene su base en Bowbazaar, un barrio marginal de Calcuta, en la India; un barrio extremo lleno de bandidos, prostitutas y traficantes que es una zona roja dentro del mapa de la ciudad. (.) Las historias que se cuentan en Kalam son un espejo del barrio: el vendedor de pescado, el electricista, el zapatero, la trabajadora sexual, el traficante; todas vienen ilustradas con fotografías, a veces oblicuas como en el caso de la prostituta cuya historia está ilustrada con la repisa donde pone afeites, veladoras y deidades." (Soler, 2008).

El programa fue desarrollándose hasta contar con un staff estable formado por tres jóvenes coordinadores que inicialmente fueron miembros de los talleres y un cuerpo de profesionales. Los tres coordinadores se llaman Bishan Samaddar, Pooja Das Sarkar y Sahar Romani y son ejemplos del éxito y posibilidades de este programa.

Kalam encontró una ampliación extraordinaria de su acción cuando conectó su actividad creadora con la red *Rising Voices*, de cuya asociación ha surgido el proyecto *Neighborhood Diaries –Diarios de Barrio–* que vincula la actividad de escritura crativa con otra de periodismo ciudadano. El proyecto *Neighborhood Diaries* está financiado parcialmente a través de microcréditos y sostenido tecnológicamente por Global Voices, una organización derivada de *America*Speaks. America*Speaks* es una organización creada en 1995 por Carolyn J. Lukensmeyer para facilitar a través de la Red el desarrollo de la democracia deliberativa en Estados Unidos, ayudando a distintas agencias a crear espacios y procesos de comunicación electrónica. Según la organización, "la misión de America*Speaks* es devolverle vigor a la democracia americana mediante el compromiso de los ciudadanos en la toma de decisiones públicas que más impactan en sus vidas" (America*Speaks*, 2008). Dado el éxito de la iniciativa, en 2004 se creó Global Voices, una plataforma de Internet con sede en Washington, que tiene asociado la red internacional de bloggers Global Voice Online, sostenida por el centro Berkman para Internet y la Sociedad. Su objetivo es empoderar una comunidad de llamados *bridgebloggers,* que buscan intercomunicar a creadores de distintos ámbitos y culturas. Según la organización, "Global Voices compila, conserva y amplifica la conversación global en línea arrojando luz sobre sitios y gente que otros medios de comunicación a menudo ignoran" (Global Voices, 2008a). En su manifiesto declaran:

"Creemos en la libertad de expresión, en el derecho a hablar y en el derecho a ser escuchado. Creemos en el acceso universal a todas las herramientas que contribuyen a la expresión. Para ello queremos hacer posible que todos aquellos que quieran expresarse tengan los medios para hacerlo, y que todos aquellos que deseen escuchar

también tengan los medios para ello. Gracias a nuevas herramientas tecnológicas, la palabra ya no tiene por qué ser controlada por los dueños de los medios de publicación y distribución, o por gobiernos que restringen el pensamiento y la comunicación. Ahora cualquiera puede ejercitar el poder de la prensa. Cualquiera puede contar sus historias al mundo. Queremos construir puentes que cruzan las zanjas culturales y lingüísticas que dividen a la gente para poder entendernos mejor unos a otros. Queremos trabajar juntos más eficazmente y actuar con más fuerza. Creemos en la conexión directa entre personas. El vínculo entre individuos de diferentes mundos es personal, político y potente. Creemos que la discusión por encima de las fronteras es esencial para un futuro libre, justo, próspero y sostenible para todos los ciudadanos de este planeta. Aunque continuemos trabajando y expresándonos como individuos, también queremos identificar y promover nuestros intereses y objetivos comunes. Nos comprometemos a respetarnos, ayudarnos, enseñarnos, aprender y escucharnos los unos a los otros. Somos Voces Globales." (Global Voices, 2008c).

En el proyecto que el equipo de Kalam presentó a Rising Voices, indicaban cuál iba a ser el alcance de Neighborhood Diaries (ND): "El objetivo fundamental de ND es empoderar como periodistas ciudadanos a la juventud socioeconómicamente desfavorecida que vive en los suburbios de Calcuta, los cuales escribirán y dispersarán narrativas de las desconocidas y auténticas comunidades in los medios globales. ND beneficiará la comunidad a la que va dirigida –jóvenes habitantes de asentamientos pobres (niños trabajadores, hijos de trabajadoras sexuales y jóvenes de ingresos bajos que van a la escuela)– movilizándolos para que piensen y escriban sobre sus historias personales y de la comunidad, sus asuntos, como parte integrante y vital del tejido sociocultural de la India urbana, y publicarlos en blogs accesibles a todo el planeta. Este programa y práctica van a promover la dignidad en las comunidades, a menudo vistas como impotentes, analfabetas y culturalmente empobrecidas." (Global Voices, 2008b). Los cambios que Kalam espera que sobrevengan a través de este proyecto son el desarrollo de la cualificación de los jóvenes en actividad en las webs y la valoración positiva del blogging por parte de los habitantes de los suburbios ya que "la mayoría de las comunidades suburbiales no están conectadas a la blogosfera" (Kalam, 2008). Los educadores de Kalam, además de guiar los grupos creativos, realizan una campaña de difusión en los suburbios del empoderamiento y transformación que el blogging puede suponer para la juventud y para la comunidad entera como un programa de desarrollo social y cultural.

Sobre el contenido, en la aplicación por la cual solicitaron el proyecto a Rising Voices, defendían que "con frecuencia los suburbios indios están minusvalorados y representados de forma sensacionalista. Por medio de ND, los miembros y participantes de la comunidad suburbial darán voz a las historias locales a través de sus perspectivas personales, invirtiendo las representaciones esterotípicas de tales vecindarios." (Kalam, 2008). Los contenidos de ND incluyen [1] noticias del vecindario (desalojos, festivales, elecciones, crímen), [2] historias locales (historias de migraciones o despla-

zamientos de familias, lugares de importancia local, evolución de los negocios locales, etc.), [3] retratos individuales (narraciones personales, entrevistas, etc.), [4] intereses vecinales (escritos sobre salud pública, educación, empleo), [5] obras de la literatura y arte local (poemas, historias cortas, dibujos). Kalam no sólo es escritura sino que documenta a través de varios medios que incluyen la escritura, fotografía, grabaciones sonoras o de video u otros artes visuales.

Kalam resalta la veracidad que a través del periodismo ciudadano se logra ya que "como participantes, los autores tienen una ajustada percepción de los matices en el vecindario, sutilezas y sensibilidades que los que no son del vecindario son incapaces de percibir e interpretar." (Kalam, 2008). Por eso, "ND promoverá historias de los suburbios como 'historias vecinales' a través de la mirada directa, la conciencia y los modos de los jóvenes residentes locales. Sus autores añadirán autenticidad a las conversaciones populares y al periodismo de los pobres y desfavorecidos mediante el empoderamiento de las fuentes y sujetos para ser por sí mismos creadores y distribuidores del conocimiento local." Efectivamente, "el contenido es generado por jóvenes (15-25 años) que viven en dos suburbios de Calcuta. Cada suburbio tendrá un blog vecinal. Entre los autores se incluyen niños que trabajan, hijos de trabajadoras del sexo y jóvenes pobres que van a la escuela." (Kalam, 2008).

¿A quién va destinada la actividad de Kalam? "El nicho de audiencia de ND comprende activistas, educadores, enamorados de la India, viajeros, investigadores, científicos sociales, personas de los medios y, lo que es más importante, residentes de los suburbios. Un factor crucial para ND es elevar el interés por los blogs y la literatura web entre los suburbios de Calcuta. Asimismo, las comunidades que usualmente están dejadas de lado en el desarrollo digital, podrán promoverse como contribuyentes y lectores mediante la creación de blogs vecinales en las estaciones digitales vecinales provistas por Kalam." (Kalam, 2008)

El componente de diálogo e intercambio es crucial en Kalam y así lo expresan en la descripción formal del proyecto: "Los blogs de ND promueven el diálogo entre los autores de los suburbios y los distintos lectores alrededor del mundo. Los comentarios interactivos y la interacción simultánea con los autores serán un aspecto crucial de ND. Se encarará la participación interactiva primariamente entre los jóvenes desfavorecidos comenzando ND en dos suburbios diferentes a la vez. A través de blogs pilotos, los jóvenes autores tendrán la posibilidad de leer e implicarse en conversaciones con los autores del otro suburbio, intercambiando perspectivas sobre asuntos similares, intereses, historias. Además, ND emprenderá la participación entre un rango más amplio de audiencia a través de la publicidad y difusión de los archivos de ND entre activistas de toda la India y globalmente del Sur que están trabajando sobre cuestiones de juventud y desarrollo de los suburbios." (Kalam, 2008)

El proyecto consiste básicamente en un taller literario, artístico y de periodismo ciudadano realizado por un grupo de jóvenes de suburbios durante seis meses a un

ritmo de una sesión semanal de dos horas de duración. "Los grupos de trabajo incluyen formación sobre escritura narrativa, fotoperiodismo y literatura en la web. Los jóvenes que tengan carencias lectoescritoras, participarán como autores de grabaciones sonoras, fotografía y otros medios artísticos no literarios." (Kalam, 2008). Para facilitar el desarrollo de la actividad, la Fundación Daywalca, con la ayuda de otras iniciativas, ha dotado a las organizaciones de base de modo que cada suburbio está equipado con un ordenador, conexión a Internet, una cámara digital, una grabadora sonora y otras herramientas básicas para establecer una estación digital de *blogging*.

¿Cómo se organiza el proceso de seis meses en el que los jóvenes realizan el proyecto Kalam? Básicamente, la metodología se basa en el desarrollo de habilidades ligado a tareas personales y grupales planteadas al grupo tales como realizar un retrato literario de una persona u otras experiencias artísticas introspectivas o de periodismo ciudadano. Atendamos a los contenidos de algunas de las sesiones observando el proceso, tras la primera sesión introductoria, desde la segunda a la décima sesión.

Cada sesión se estructura en una propuesta general acompañada de unos materiales proporcionados para su desarrollo. Hay un primer ejercicio cuyo fin es comunicar energía al grupo y a cada uno, energizarse. El segundo ejercicio es la discusión grupal, junto con exposiciones de los educadores o guías del grupo acerca de distintos aspectos que van dando forma al proceso. El tercer momento es la realización de las actividades propuestas. Finalmente, hay un tiempo para hacer una conclusión de la sesión.

Veamos, por ejemplo, la sesión segunda, la cual, aunque tiene carácter introductorio, nos muestra la dinámica del grupo. Es la descripción de una sesión real realizada en agosto 2006 bajo el título "La visión interior de un poeta" (Kalam, 2006b). Los materiales proporcionados son accesorios plásticos como lápices de colores, pinturas y rotuladores. Además, hay una motivación literaria que es un texto de Al Mahmud.

La energización se logra con una actividad denominada "El círculo de las similitudes" que consiste en lo siguiente. El grupo forma un círculo –sentados o e pie los participantes– colocándose alguien en el centro. La persona que está en el medio y dice "Tengo muchas cosas en común con la gente que…" y añade aquello que cree que comparte con ellos. Entonces, las personas que comparten esa misma condición tienen que salir de su puesto en el círculo y meterse en el hueco dejado por algún otro que también haya tenido que dejar su sitio. El que esté en medio tiene que a la vez intentar disputar por ocupar uno de los huecos dejados por los que comparten esa característica que ha mencionado. La persona que esté a la izquierda del hueco que haya logrado el que jugaba en medio, tiene que salir al centro y comenzar de nuevo el juego.

En la segunda sesión se exponen y discuten con el grupo las reglas del proceso y los compromisos que los participantes tienen que adquirir. Son cuestiones como la importancia de funcionar como una comunidad conservando el mutuo respeto y el *autorrespeto*, la importancia del respeto no solamente a las personas sino a las ideas de los otros, no reírse de los otros, prestar atención a las intervenciones de los otros,

aplicar una crítica constructiva o algo tan operativo como comprometerse a apagar los teléfonos móviles. Tras la explicación y debate sobre dichas reglas, cada uno las escribe en un papel según sus propias palabras y lo firma considerándose como el contrato entre la persona, el grupo y Kalam.

A continuación de haber firmado el contrato, se expone que el primer paso de un escritor es explorar los sentimientos de su corazón. Tras explicar y comentar entre todos esta cuestión, se pasa a un ejercicio práctico: "el mapeo del corazón" –*Heart Mapping* (Kalam, 2006)–. Consiste en que cada uno dibuje el contorno de un corazón en un papel y escribir dentro de él aquellas cosas –visibles o invisibles– que son importantes para cada uno (recuerdos, lugares, lo que uno ama, momentos, viajes, vacaciones, etc.). Uno debe expresar también cuáles son aquellas experiencias o hechos que nunca puede olvidar; qué recuerdos tristes o alegres conserva; qué secretos guarda en su corazón; qué cosas pequeñas o incluso objetos son importantes para uno, etc. La dinámica está abierta a la creatividad y discusión de los participantes. Por ejemplo, en las instrucciones metodológicas de ese día de agosto de 2006 en Calcuta se sugirió pensar si hay cosas que debían estar fuera o dentro del contorno del corazón; si se quiere dibujar más de un corazón (uno para lo triste y otro para lo alegre, para lo secreto o lo público, para lo bueno y lo malo, etc.); si se podrían colorear de distintos colores las diferentes cuestiones escritas, etc. Tras escribir y crear cada uno su obra, la dinámica del Mapa del Corazón propone que los participantes vayan caminando por la estancia encontrándose con otros con los que compartir algunas partes de su corazón.

A continuación del ejercicio del Mapa del Corazón, el método propone opcionalmente realizar una nueva actividad energizante. Luego, se distribuyen copias de un poema de Al Mahmud a los participantes y se comparte cuáles son los sentimientos propios que fluyen ante la lectura y audición de el poema. Finalmente, para clausurar la sesión se evalúa cómo se ha sentido cada uno en el grupo a lo largo de esta sesión.

Hemos visto cómo es la estructura metodológica de una sesión. La tercera sesión desarrolla un esquema similar pero centrándose en ejercitar las habilidades artísticas a través de una tarea, el *Cuaderno del Escritor*. Se busca que en el cuaderno los participantes vayan haciendo distintos ejercicios literarios tomando conciencia y relatando sus sentires, distintos objetos y procurando formular metáforas, imágenes, etc.

La cuarta sesión se titula *Mi Nombre* y trabaja introspectivamente acerca del nombre propio de la persona. En quinto lugar se trabajó sobre las identidades para reconstruir los estereotipos. La sexta sesión puso el foco sobre las emociones. La séptima sobre las experiencias vividas que son fuente de sentido para cada uno. La octava, sobre la familia. La novena sobre el hogar y la décima se propuso escribir retratos de distintos personajes de los vecindarios.

Así, paso a paso, los participantes van cobrando autoconfianza en sus habilidades literarias y van expandiendo el campo al que prestar atención hasta que por fin pueden

comenzar a realizar relatos de periodismo ciudadano sobre hechos, personas o situaciones que quieran comunicar a los demás desde su perspectiva del mundo.

Los participantes como autores son evaluados al final a través de varias vías pero tienen un especial interés el parecer del grupo sobre la implicación de cada uno de sus miembros y resultados y la opinión que otros vecinos ajenos al grupo tienen sobre la percepción o no de cambios en el desarrollo de esos jóvenes autores.

A la luz de los resultados que ya son visibles en el desarrollo del proyecto, el periodista Jordi Soler concluyó en su artículo *Poesía contra el "no hay futuro"*, que "el mundo virtual de estos escritores y reporteros de sí mismos comienza a hacerse tangible; ahora asisten a un taller todos los lunes, leen sus obras en cafés y bibliotecas o a bordo de trenes; publican su trabajo en libros reales y, sobre todo, se preparan para romper, por la noble vía de la creación artística, el círculo perverso que acecha a quien nace y crece en un barrio como el suyo." (Soler, 2008). Entre las distintas obras que se muestran en los blogs, este mismo periodista se asombró ante una que también ha captado nuestra atención al ver los materiales. Se llama *Identidad* y está escrita por un niño de nombre Bijuy Das:

"Un día en Calcuta
un hombre me preguntó:
'¿Y tú, niño, qué eres?'.
Soy un poeta, le respondí.
'Pero limpias los vagones del tren', me dijo.
Sí, y así es cómo me convertí en poeta, le respondí".

5 Los activos del empoderamiento

Junto con la teoría de las necesidades y antes de exponer la teoría del sentido, la segunda pieza de esta teoría de la exclusión es una teoría del poder, que, en nuestro caso, denominamos teoría de la activación. La actuación es el existencial más intuitivo de los que hemos presentado como categorías que actualizan ese acontecimiento que es el hombre. Podríamos figurarnos que previamente ha existido un saber y una necesidad y que ambos desembocan en una actuación. Sabemos, en cambio, que la constitución humana hace que el saber *sea en* el propio acontecimiento. No obstaculiza para que nos formemos una imagen inmediata de la actuación como existencial y que se imbrica en la naturaleza temporal del hombre como acontecimiento que pasa. Los principios sapienciales que son necesarios para que la actuación despliegue integralmente su naturaleza los denominamos activos. Los activos del hombre son cinco: fuerzas, vínculos, relatos, bienes y derechos. La noción de activos se aproxima al concepto de "soporte" en Robert Castel. Para él, "El término 'soporte' puede tener varias acepciones, pero yo lo tomo aquí en el sentido de condición objetiva de posibilidad. Hablar de soportes en este caso es hablar de 'recursos' o de 'capitales' en el sentido de Bourdieu; es la capacidad de disponer de reservas que pueden ser de tipo relacional, cultural, económica, etc., y que son las instancias sobre las que puede apoyarse la posibilidad de desarrollar estrategias individuales." (Castel y Haroche, 2003: p.19).

1. Fuerzas

Richard Sennet publicó en 1998 un libro que se ha hecho muy conocido entre el gran público, *La corrosión de carácter*. Su tesis central sostiene que el capitalismo a final del siglo XX entró en una nueva fase en la que se ha creado una nueva organización del trabajo. Esa organización del trabajo influye profundamente en el mundo vital de los individuos y en los componentes con los que los sujetos forman su carácter (estructura sentimental, cognitiva y volitiva del sujeto) y su identidad (crónica y proyecto del yo). Pero la conformación de esos rasgos caracterológicos no son un resultado no intencionado de las formas de organización laboral, sino que cumplen una función de flexibilización de las personas y los grupos laborales de modo que es posible manejarlos mejor.

Richard Sennet destaca varios procesos que están precarizando el carácter de los sujetos afectados. Por ejemplo, el corto plazo de la alta rotación laboral, los contratos puntuales

y de lealtad débil con las organizaciones económicas no favorece que la gente sienta que su trabajo tiene sentido y desarticula los vínculos sociales, especialmente de la familia dificultando la socialización de los hijos en valores intemporales. El "capital impaciente" usa un cortoplacismo y socava la transmisión de valores. También se extiende la desconfianza social. El ninguneamiento de las demandas singulares de personas y agrupaciones corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuo (co-rresponsabilidad). La organización a corto plazo de la instituciones modernas limita la posibilidad de que madure la confianza informal. En opinión de Sennet, "El capitalismo a corto plazo amenaza con corroer su carácter [el del trabajador], en especial aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible." (Sennet, 1998). El problema es cómo proteger las relaciones familiares para que no sucumban a los comportamientos a corto plazo, el modo de pensar inmediato y, básicamente, el débil grado de lealtad y compromiso que caracterizan al moderno lugar de trabajo. "Las especiales características del tiempo en el neocapitalismo han creado un conflicto entre carácter y experiencia, la experiencia de un tiempo desarticulado que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas." (Sennet, 1998).

El trabajador se encuentra con experiencias que desestructuran su modo de relación con el otro, con el mundo y consigo mismo. Todo es cada vez más ilegible y eso lleva a que "En un lugar de trabajo flexible y altamente tecnologizado donde todo es de fácil manejo, los trabajadores se sienten personalmente degradados por la manera en que trabajan." (Sennet, 1998: p.70). "El trabajo ya no les resulta legible, en el sentido de que ya no comprenden lo que están haciendo." (Sennet, 1998: p.71). "Estas dos afirmaciones están íntimamente ligadas. Su comprensión del trabajo es superficial; su identidad como trabajadora, frágil." (Sennet, 1998: p.77). En conclusión, "Del mismo modo la gente puede padecer de superficialidad al tratar de leer el mundo que la rodea y leerse a sí misma. Las imágenes de una sociedad sin clases, una manera común de hablar, de vestir y de ver, pueden también servir para ocultar unas diferencias más profundas; hay una superficie en la cual todo el mundo parece estar en el mismo plano, pero romper esa superficie puede requerir un código del cual la gente carece. Y si lo que la gente sabe sobre sí misma es sencillo y directo, puede ser demasiado poco." (Sennet, 1998: p.78). La conformación de la ética del trabajo depende de la existencia de un marco normativo e institucional en el que se produzca. "Se vuelve absurdo trabajar largo y duro para un empleador que sólo piensa en liquidar el negocio y mudarse." (Sennet, 1998: p.104).

1.1. Desarrollo social y personal

La exclusión social deteriora los vínculos, las comunidades, la constitución del sujeto y sus marcos de sentido, y cada vez somos más conscientes de su importancia como factores de desarrollo social y, en especial, en los procesos de empoderamiento de las

personas en situación de exclusión. Nuestras políticas sociales han sido tradicionalmente *políticas sociales de recursos* y tenemos que lograr que maduren a *políticas sociales de sentido* que logren incidir troncalmente en esos factores más intangibles y muy frágiles, pero decisivos. Las políticas sociales de sentido parten de una constatación: la exclusión social no solamente priva de recursos a los sujetos sino que debilita los vínculos entre las personas; desestructura las familias, los grupos, asociaciones y comunidades; desorienta respecto al sentido de la vida y de las sociedades, confunde las identidades, multiplica el sentimiento de desolación y corroe los caracteres.

Y las políticas sociales de sentido se constituyen por dos ideas. Primera idea, el desarrollo social no solamente consiste en aumentar la riqueza y la esperanza de vida, sino que el *bien-estar* requiere del *buen-ser* social. Una vida rica en recursos pero pobre en vínculos y vacía de sentido, es una vida desolada. El desarrollo social requiere prioritariamente del desarrollo de la sabiduría y la razón pública; necesita de un entorno institucional en el que se favorezca que los individuos, libre y tolerantemente, puedan recibir el patrimonio sapiencial de la humanidad, *se hagan cargo de su historia y de la Historia,* y descubran reflexiva y solidariamente el sentido de las cosas y la identidad personal y colectiva. El bienestar no solamente se mide por la sensación de felicidad sino por la solidaridad social y la veracidad de los valores y las creencias de un pueblo. Segunda idea, los procesos de liberación y empoderamiento de las personas excluidas sólo se inician realmente cuando el sujeto es resiliente y recompone una comunidad y un sentido de las cosas; cuando tiene una matriz social y un horizonte moral. La inclusión no se logra por la mera integración laboral y recursiva del sujeto sino por la constitución de un nuevo proyecto por parte de la persona, en sus redes sociales.

El desarrollo social implica factores psicosociales y factores culturales e institucionales. El desarrollo no puede lograrse ni medirse solamente en base a la distribución individual de recursos y al reconocimiento de derechos sino que son cruciales la configuración de las instituciones en las que el individuo puede desenvolver su vida y los marcos de sentido en base a los cuales puede dar significado a su vida y generar identidades de empoderamiento solidario. Entre las instituciones cobra crucial importancia la familia, que es la primera comunidad de solidaridad y sentido en la que el individuo es incluido, pero los estudios han mostrado también la importancia de las dotaciones institucionales de los barrios, la organización de los servicios ciudadanos –sociales, educativos, sanitarios, de vivienda, etc.– o la participación de la sociedad civil. Especial relevancia tienen los factores psicológicos y de sentido en la concepción de la exclusión y el desarrollo social. La exclusión es un fenómeno tan central en nuestra época que afecta a las estructuras más profundas de la sociedad y de cada persona. La exclusión no solamente causa privación de recursos sino que organiza socialmente la corrosión del carácter, la desorientación de las identidades, la perversión de las relaciones y la desestructuración de las instituciones. Y no solamente lo hace en quienes sufren la exclusión sino que distorsiona moral, identitaria y psicológicamente a las personas y

relaciones de quienes participan en ella causándola o por omisión. Que algunos de estos aspectos sean eminentemente personales no significa que sean menos estructurales: hay una producción social de la depresión; una estructura social que corrompe las identidades; una morfología social que neoliberaliza los vínculos, las familias y las asociaciones y comunidades.

La experiencia de la intervención social en enclaves de exclusión y el acompañamiento de personas en exclusión extrema, nos dice que los graves fallos estructurales de las políticas sociales, de nuestra cooperación internacional y, en general, de nuestro modelo social, político y económico, no se deben solamente a una escasa política redistributiva sino que no logramos sacar de la pobreza a millones de personas y no logramos crear una sociedad más justa por carencias en nuestra comprensión de lo que hay en juego. Solamente una comprensión que dé cuenta de una concepción integral de las personas, sus comunidades de vida y su dignidad, logrará conocer cuáles son los procesos reales y eficaces que conducen a la inclusión social. Eso implica una reforma de nuestro modelo de intervención social, de nuestras instituciones y de nuestra moral pública. Los procesos de liberación y empoderamiento de los excluidos se posibilitan por la dotación de recursos y el reconocimiento de derechos, pero comienzan por la generación de procesos identitarios y comunitarios de sentido y solidaridad.

Trabajar por el desarrollo social no significa solamente adquirir un nivel de recursos y derechos sino reincorporar de modo integral todas las potencias sociales y personales de los individuos y sus grupos e instituciones. Sin desarrollo moral no hay desarrollo social; el desarrollo moral, institucional y personal forma parte crucial del desarrollo social. Sin desarrollo de una sólida solidaridad comunitaria –familiar, territorial, ciudadana e internacional–, el desarrollo social no logra avances cualitativos. Esas políticas sociales de sentido buscan crear un entorno de relación y sentido que permitan la resistencia de las comunidades y la resiliencia de los sujetos ante los fuertes procesos de empobrecimiento y dependencia. Las políticas sociales de sentido incorporan una nueva generación de enfoques que priorizan las metodologías de inclusión activa, asociativa, narrativa, participativa, sociopolítica, de mediación y reconciliación, etc. La nueva política social necesaria para incidir cualitativamente en el desarrollo y la superación de la exclusión social tiene que ser una política social de sentido y solidaridad. Dice Joaquín García Roca que "El crecimiento sin equidad, sin participación, sin comunidad, sin voz, sin naturaleza, no es desarrollo humano. Se han creado las condiciones estructurales para plantearse otro modelo de desarrollo como desarrollo *de* la gente, *para* la gente y *por* la gente." (García Roca, 1999: p.115).

No estamos defendiendo una psicologización de los procesos de intervención social que pueda acentuar el individualismo o desrresponsabilizar a los procesos sociales y estructurales de los problemas de la exclusión. Con la misma intensidad con que creemos que la sociología y la politología pueden ayudar mucho a comprender los fenómenos e idear soluciones, debemos evitar la sociologización de la intervención. Al

respecto, el Trabajo Social no debe ser colonizado por ninguna disciplina sino que debe organizar su conocimiento científico y sapiencial –no todo conocimiento profesional es científico sino que la sabiduría de una profesión tiene un valor incluso superior– y práctica profesional alrededor de la liberación y empoderamiento de las personas y sus comunidades.

Somos conscientes de que a mitad de los años ochenta comenzó desde California un movimiento de política social basado en la promoción de la autoestima y ya en los noventa constituía un movimiento internacional, conformando una tendencia de psicologización del Trabajo Social en forma de psicoterapia o pseudónimos similares (Specht y Courtney, 1994). En opinion de John Vasconcelos, "the self-esteem movement serves to divert debate, scarce public resources and the minds of the American people away fron real solutions to social problems and into a celebration of expressive individualism. This movement does not cell upon us to sit down together and make decisions about how to use human and economic resources to create a world in which we can feel good about living." (Vasconcelos, 1994: p.57). En nuestra opinión, existe un riesgo de manipulación de *enfoques psico* igual que existe una amenaza de manipular los *enfoques socio,* tal como hemos establecido al comienzo de este tratado. Pero lo real es que la exclusión impacta socialmente en el carácter y que la violación personal de la alteridad crea y multiplica la exclusión. Y necesitamos visiones integrales que permitan conectar causalmente los distintos factores y hacer jugar conjuntamente a los distintos activos de solución.

Cada vez más, la exclusión no es sólo de recursos sino que es un proceso más complejo que afecta a todas las estructuras de la sociedad y la persona. Progresivamente nos encontramos con que los procesos exclusores producen desórdenes de conducta que no son problemas clínicos sino de socialización y formación del carácter. Pero Otto Pollack (1967) confesaba en su libro de los años sesenta, *Treatment of carácter Disorders: a Dilema in Casework Culture,* las dificultades del Trabajo Social para trabajar con los desórdenes de conducta ya que está acostumbrado a derivar los casos a la clínica. Desde entonces, en nuestra cultura de intervención social no hemos avanzado suficientemente para hacer frente a la escala creciente del problema.

1.2. Carácter y ánimo

Hemos empleado el término intuitivo y genérico de *fuerzas* para indicar la fortaleza de la salud de alguien y la fortaleza interior para resistir y salir adelante. Por fuerzas entendemos la presencia ejercida por alguien para estar y hacer. Dicha fuerza no es el resultado sólo de la voluntad del individuo sino que como acontecimiento tiene una formación compleja en la personalidad, el ánimo y la orientación moral e interviene todo el conjunto de acontecimientos sociales. La fuerza se ejerce personalmente pero

también modela socialmente. La fuerza se manifiesta en aspectos como la salud psicofísica, en el carácter y en el ánimo.

Respecto a la salud, Zygmunt Bauman escribió en 1995: "La 'salud' significa fuerza corporal y energía, pero también la capacidad de comportarse de forma disciplinada, regular y requerida para poder encajar en las actividades coordenadas de grupos más amplios. Paralelamente, la debilidad física o una capacidad insuficiente para encajar y someterse, son vistos como síntomas de mala salud, y como tales son medicados o clasificados como casos de tratamiento psiquiátrico." (Bauman, 1995: p.30). Lo que interesa de este comentario no es tanto la crítica que hace de la noción dominante de salud sino la amplitud de registro que abre al concepto de salud, que es producto social y refiere a las fuerzas que nosotros entendemos del carácter y la resiliencia.

El carácter del sujeto es una estructura compleja de la persona. El carácter está formado por dos niveles. El primer nivel es la voluntad. El primero supone el grado de apropiación que el sujeto tiene de sí mismo, lo que llamaríamos la voluntad. La voluntad puede ser mayor o menor. Cuando se dice que alguien tiene un fuerte carácter nos referimos a alguien con voluntad, que logra de sí mismo lo que se propone en el ámbito del comportamiento; alguien con autocontrol, con autodominio. La voluntad incluye también la autoestima, el aprecio que uno hace de sí. No es sólo una máquina de acción que logra que uno mismo ejecute ciertas decisiones como madrugar, contenerse o trabajar, sino es también valoración, apropiación valorativa de uno mismo y de los suyos, confianza en la potencialidad, en las posibilidades y dignidad de la propia naturaleza. Ciertamente hay decisión moral en el ejercicio de la voluntad que lleva a querer o no asumir la responsabilidad de hacerse con la propia vida o dejarse llevar, pero también es un ejercicio, un proceso, un entrenamiento, es una apropiación que uno ha hecho de sí. La voluntad se forma durante la infancia y es el proceso de progresiva responsabilidad de la propia vida y la de los otros; es el proceso de apropiación de uno mismo en el sentido de hacerse responsable, de responder de ella y hacerse cargo de ella. Ser una persona de carácter es tener una voluntad asentada y una personalidad de la cual uno responde. Lo contrario crea enajenación y abulia, estar "fuera de ti", como ausente. Recordemos los llamados *musulmanes* de los campos de concentración y también a los toxicómanos extremos de Las Barranquillas de los que ya hemos hablado anteriormente. Rafael Aliena habla, a propósito de una familia empobrecida a la que ayudaba un trabajador social, de cómo "el 'dejarse estar' intensifica, a su vez, los sentimientos de depresión y desesperanza." (Aliena, 2005: p.47). Alguien abúlico es alguien que no puede sostener su propia vida según quiere o debe. La enajenación es un fenómeno muy estudiado en el ámbito de la pobreza por la importancia que Marx le dio en su sistema de pensamiento sobre la alienación.

El segundo nivel es la personalidad. El segundo nivel son los rasgos de la personalidad. Es lo que llamamos "el natural" de alguien. Todo el mundo tiene una serie de rasgos que constituyen su natural y mediante los cuales se relaciona consigo mismo, da

una forma a su interior. Incluye el modo de sentir a los otros, pero también la propia posición en la relación con los otros y los acontecimientos –mayor o menor cercanía en la relación con lo otro para interactuar, tendencia a una mayor amplitud de relaciones o menos, modulación de los tiempos de procesamiento, tendencia a la acción, posición de uno mismo estando más o menos descentrado de la preocupación, introversión o extroversión, energía empleada en las cuestiones, etc.–. Son un conjunto de disposiciones permanentes –"El carácter es una estructura disposicional permanente." (Martín-Baró, 1972: p.45)– mediante las cuales el sujeto se estructura en su relación inmediata consigo mismo y los otros. El segundo nivel del carácter no implica una decisión moral –puede haber una persona introvertida profundamente solidaria y alguien extrovertido que no lo sea–, sino que simplemente uno ha desarrollado durante su historia una serie de modos de relación con los acontecimientos. Esa mediación de su interior con su propia vida y con los otros en el mundo, es orientada moralmente por la persona. Por ejemplo, un individuo es pasional. Esa pasión puede ser usada para la ira o para el amor pero en el fondo es la misma estructura caracterológica. En general, nuestras mayores virtudes personales se basan en las mismas bases caracterológicas que nuestros principales defectos. El carácter incluye esas formas básicas del interior de alguien que el individuo modula moralmente convirtiéndolas en virtudes o en problemas.

La estructura de personalidad ha sido objeto de una extensísima literatura y en toda ella nos encontramos un amplio reconocimiento del influjo del medio social en su conformación. El problema no es solamente que el individuo encuentre un entorno que le inclina menos a la virtud –por ejemplo, a inclinar su carácter distante a la templanza sino que le lleva a la indiferencia– sino que las propias formas del interior están cada vez menos formadas porque uno se encuentra en instituciones ilegibles, de las que no sabe qué relación tienen con uno mismo. Al encontrarse con medios de alteridad confusa, el sujeto fragua caóticamente en la formación del carácter. Así, el individuo no establece una *interfaz* de relación con los otros sino que está en posiciones ambiguas o indiferenciadas que le impiden un posicionamiento moral.

El resultado es que el carácter que lleva a que un individuo disponga de virtudes saludables –voluntad, reflexividad, prudencia, etc.– es más frágil y eso debilita su acción social; es más manejable. El primer empoderamiento pasa por apropiarse del propio carácter y disponer de un modo de relación del propio interior con los otros –y uno mismo como otro–. ¿Qué nos jugamos en esto? Cualquier acción social requiere de personas que estén "equipadas" con un mínimo carácter que favorezca la confianza y la persistencia.

También hemos hablado de ánimo. Escuchamos por la calle que la gente cree que hay personas fuertes y personas a las que les fallan las fuerzas o que saca fuerzas para salir adelante. El ánimo se configura por las mociones que uno siente internamente. Ignacio de Loyola identificó dos grandes mociones –desolación y consolación– que nos

son útiles en este momento. La desolación, en términos generales, es cuando sientes pesadumbre, desánimo, falta de esperanza, falta de confianza, *estás de bajón*, sientes que te fallan las fuerzas, que no vas a poder, tristeza, malestar, pesimismo. Uno se siente sin fuerzas para actuar. Uno se siente desolado, sin suelo sobre el que sostenerse: la base que le sostiene se le hunde. La expresión castellana "desolación" o "desconsolación" comenzó a ser usada en el siglo XV como "desolado", el siglo de la emergencia moderna de una comprensión más compleja de la subjetividad. Vemos en el diccionario etimológico de Joan Corominas que procede del latín *desolare* y significa devastar, dejar desierto. La raíz es la palabra *solaz,* que significa sentirse bien en el lugar, sentir placer. Desolar es no sentirse en paz, ni placer, ni felicidad, no sentirse en el lugar, "no encontrarte bien". Consolar comparte parentesco etimológico con la expresión consolidar y significa sentir paz, alivio, encontrarte bien, estar bien, vivir en consonancia con la felicidad, vivir "con".

Voluntad, personalidad y ánimo, son tres estructuras personales que se ven afectadas profundamente por el medio social y son tres bases imprescindibles para resistir y salir adelante. Cualquier otra concepción más compleja del carácter que la psicología puede fácilmente aportar, no hará sino intensificar la razón de fondo que proponemos. La psicología de la exclusión tiene todavía que hacer las contribuciones de mayor peso en este ámbito y la colaboración transdisciplinar nos va a ayudar a desarrollar mejores modelos de explicación e intervención. Urge, por tanto, más investigación sobre carácter, exclusión y empoderamiento.

1.3. Resiliencia

Resiliencia es uno de los conceptos que mejor nos permiten incorporar los factores relativos a las *fuerzas personales* dentro de las teorías sobre exclusión y empoderamiento. "Para quienes trabajan tanto en el plano de la teoría como de la práctica en el ámbito de la pobreza, el concepto de resiliencia y aquellos afines a éste (p.e., factores y mecanismos protectores) abren un abanico de posibilidades, en tanto se enfatizan las fortalezas o aspectos positivos de los seres humanos. Este enfoque resulta de interés, especialmente si se compara con aquél que prevaleció desde la década del sesenta, en el cual se subrayaban las carencias o déficits que presentaban los niños de la pobreza. Los programas basados en este último enfoque tenían un carácter compensatorio, en tanto tenían como objetivo suplir las carencias de los niños de los sectores populares. El enfoque de la resiliencia, por su parte, resalta los aspectos positivos que muestran las personas de la pobreza y da cuenta de las posibilidades que éste abre para la superación." (Kotliarenko, Cáceres y Fontecilla, 1997). Aunque la resiliencia no se puede restringir a un estado de carácter y ánimo sino que los relatos e identidades y las comunidades y vínculos forman parte fundamental de ella. Por tanto, estudiando los siguientes activos

veremos cómo se enriquece. No obstante, exponemos ahora la idea de resiliencia para incardinar bien el papel de las fuerzas en los procesos de empoderamiento.

Comencemos esta breve presentación sobre la resiliencia pensando un relato procedente de la historia de Etty Hillesum, cuya experiencia en Trabajo Social y como prisionera, tanto nos ha aportado ya en este estudio. Jopie Vleeschhouwer escribió una carta a amigos de Etty en la que relató al día siguiente la partida de la familia Hillesum y que han incluido en *El corazón pensante de los barracones* (las citas siguientes son, por tanto, de Hillesum, 1941-1943: pp.159-162). Para Etty –cuenta Jopie– la partida de la familia "fue un golpe frontal terrible, que la derribó, literalmente. En la hora siguiente, no obstante, se repuso y se hizo a la situación con admirable prontitud." Jopie y otros amigos ayudaron a los Hillesum a hacer el equipaje, "empaquetando, guardando y eliminando tanto prendas de vestir como alimentos". El padre de Etty, como en toda su vida en el campamento, enfrentó la situación con un ácido sentido del humor. El hermano de Etty, Mischa, introdujo en su mochila cuatro partituras. "la madre se mantuvo animada siempre, se ocupó de lo necesario y demostró una entereza extraordinaria." Junto con sus amigas "empaquetaron todo con sumo cuidado… Todo, hasta el más mínimo detalle, lo hicieron con exquisita delicadeza.". Etty Hillesum viajaba en el tren cargada con una mochila en la que ha lleva sus diarios, su Biblia, una gramática rusa y a Tolstoi. Jopie cuenta los últimos minutos de Etty antes de subir al tren: "Y así puso Etty el pie en ese andén que catorce días antes había descrito de manera imborrable: hablando animadamente, riendo, con palabras amables para todo aquel que se cruzara en su camino, rebosante de humor chispeante –un humor algo melancólico, pero que dejaba entrever a Etty, nuestra Etty, tal y como vosotros la conocéis–."

Hillesum recuerda cómo la gente sobrevivía buscando su humanidad en un contexto en el que se buscaba degradarla y destruirla: "Recuerdo una barraca en la que hay una mesa sobre la que por las noches arde una vela en un farolillo de cristal, y siete u ocho personas que se reúnen allá y forman lo que se conoce con el nombre de 'el rincón de los artistas'. Y si das unos pasos más hasta la siguiente mesa, te vuelves a encontrar unas siete u ocho personas; la diferencia con la mesa anterior estriba en que sobre ésta se amontonan cacerolas sucias y por ello es como si ingresaras a otra dimensión de la realidad. Así, pues, unas condiciones idénticas de vida están lejos de engendrar seres humanos idénticos." (Hillesum, 1941-1943: p.60). Ella entendía que existe posibilidad de resistencia, que el hombre no está trágicamente destinado a la destrucción cuando todo su entorno se derrumba, sino que la capacidad de resiliencia del hombre carece de límites. Cuando a uno se le roba todo a lo que uno está acostumbrado y en lo que suponía que consistía su vida, aparecen nuevas fuerzas de una humanidad que es irreductible: "En pocos días se nos ha arrancado de nuestros cimientos más elementales a la par que una nueva fuerza surgía entre nosotros. Para aceptar la propia ruina personal hace falta esa fuerza interior." (Hillesum, 1941-1943: p.92). Es como si ante la mutilación de la vida, hubiera un proceso de regeneración o de aparición de nuevos órganos

que vuelven a dar dignidad a lo humano en nosotros: "He notado que, en cualquier situación, incluso en las más duras, al ser humano le crecen nuevos órganos vitales que le permiten salir adelante." (Hillesum, 1941-1943: p.92). La constante lectura de literatura, una profunda religiosidad práctica, su actividad narrativa escribiendo cartas y su diario, la escucha atenta de la gente, la amistad con otros prisioneros, la unión a su familia, el servicio extenuante de atención a los enfermos, niños, ancianos y otra gente y la lucha con la Administración para la mejora de las condiciones de vida y la liberación de prisioneros, son las fuentes de resistencia que no solamente no hundieron a Etty Hillesum sino que la hicieron recorrer un itinerario interior extraordinario como ser humano.

El concepto de resiliencia –la capacidad para superar las adversidades– no es nuevo. En el siglo XIX ya se estudiaba la relación entre la pobreza y las situaciones adversas (mentales, físicas y sociales) en los jóvenes. Pero no fue hasta hace treinta años cuando se comprobó que algunos niños que habían crecido con padres alcohólicos no siempre padecían carencias psicosociales o biológicas y que podían alcanzar una calidad de vida adecuada pese a haber sufrido mucho durante la fase de desarrollo. En términos físicos, la noción de resiliencia habla de la propiedad de los materiales de recobrar una forma de nuevo equilibrio tras haber sido deformados por un impacto. Existen materiales muy resilientes que se rebotan y recuperan su antigua forma y otros sistemas materiales que tras el impacto buscan nuevas formas mediante las cuales poder reequilibrarse. La resiliencia, por ejemplo, haría referencia a la capacidad de algunos árboles para continuar su desarrollo tras haber encontrado un impedimento a su crecimiento.

Kobasa y Maddi reformularon la noción de resiliencia a comienzos de los años setenta del siglo pasado y formularon la idea de *personalidad resistente*. Con ella se refieren a las disposiciones de personas que frente a adversidades son capaces de reformular sus condiciones de modo que las superan. La profesora Santa Lázaro, psicóloga y trabajadora social, nos ayudó en nuestro equipo de investigación sobre Exclusión y Trabajo Social de Comillas a perfilar la noción de personalidad resistente. En su opinión, las personalidades resistentes tienen no solamente cualidades de persistencia en su situación sino que conciben una vida que cambia y en la que pueden adaptarse, por lo que están más disponibles al cambio, en el cual entienden que hay trabas y forman parte de los procesos que tienen que superar.

Es importante señalar que aunque la resiliencia se presenta personalmente, se puede hablar de la capacidad colectiva de resiliencia al encontrarnos grupos o comunidades que tras un trauma recobran la normalidad. No obstante, la resiliencia no es un rasgo personal que se forme solamente por introspección sino que es el resultado de un contexto, de un aprendizaje en socialidad, de una responsabilización en medio de la dificultad que no puede existir sin contar con otros. Vera Poseck, en su magnífico artículo *Resistir y rehacerse*, considera que "la resiliencia es fruto de la interacción entre el propio individuo y su entorno" y, por tanto, "Hablar de resiliencia en términos individuales constituye un error

fundamental." (Vera, 2004: p.21). Boris Cyrulnik explica en su obra la necesidad de que existan personas que entrenen y apoyen a otros en la resiliencia, ya que "lo que provoca el hundimiento no es el golpe, es la falta de apuntalamiento afectivo y social que impide encontrar *tutores de resiliencia*." (Cyrulnik, 2003: p.92. Esta última cursiva del texto es nuestra para resaltar esa propuesta operativa del autor).

Queremos vacunarnos contra quienes usen esta noción para restar importancia a los factores estructurales como causas y factores de superación de la exclusión. Todo el tiempo estamos insistiendo en que la violencia contra las fuerzas personales no son itinerarios singulares sino que son estructuralmente organizados por la exclusión social. Pero hace bien Michel Manciaux cuando advierte, en *La resiliencia: resistir y rehacerse,* del peligro de que la resiliencia se convierta en un mecanismo meritocrático según el cual se juzgue positivamente a aquellos que salen, explicándolo meramente por su esfuerzo mientras que aquellos que no lo consiguen es porque son "incapaces o perezosos" (Manciaux, 2001: p.308). Manciaux ve en esta idea equivocada de la resiliencia un peligro para reforzar los procesos de exclusión.

El proceso a que se refiere la resiliencia es complejo. Algunos autores precisan mucho qué significa. Por ejemplo, Bonnano, en *Loss, trauma and human resilience,* diferencia *resiliencia* de *recuperación*. Mientras que recuperación indica la mera vuelta a la normalidad tras un incidente, la resiliencia requiere una reformulación de parte de la vida para recobrar un modo digno de vida. Mientras que la recuperación puede no ser intencionada, la resiliencia es un proceso pilotado por los sujetos con la intención esforzada de recobrar forma.

La construcción de la noción de resiliencia se ha hecho sobre una constatación: la exclusión social no es determinante de la vida de la gente sino que los traumas de la exclusión y la violencia pueden ser enfrentados por el individuo, quien tiene capacidad de resistencia, lucha y posibilidades para recobrar un modo digno de vida. Boris Cyrulnik es un conocido psiquiatra y etólogo francés que ha sido uno de los impulsores de la noción de resiliencia. De origen ruso-judío, huyó a los seis años de un campo de concentración al que sus padres, sin embargo, no lograron sobrevivir. Muchos años después de esa brutal experiencia, reflexiona que "no hay herida que no sea recuperable. Al final de la vida, uno de cada dos adultos habrá vivido un traumatismo, una violencia que lo habrá empujado al borde de la muerte. Pero aunque haya sido abandonado, martirizado, inválido o víctima del genocidio, el ser humano es capaz de tejer, desde los primeros días de su vida, su resiliencia, que lo ayudará a superar los shocks inhumanos. La resiliencia es el hecho de arrancar placer a pesar de todo, de volverse incluso hermoso." (Cyrulnik, 2006).

Lo que ocurre es que en parte la exclusión se profundiza procurando que sus víctimas no generen esa resiliencia capaz de hacerles *rebotarse* y luchar contra ella. Una de las formas de evitar que la gente recobre una forma que pueda amenazar la continuación de su explotación es la indefensión aprendida y otra es el fatalismo.

Seligman, difusor del enfoque de la psicología positiva, comenzó su carrera estudiando la indefensión aprendida de los pobres. En su temprana obra *Indefensión*, testimonia que "La vida de los pobres está repleta de ejemplos de valentía, de creencia en la eficacia de la acción y de dignidad personal. Pero unos ingresos reducidos disminuyen las elecciones posibles, y frecuentemente exponen a la persona pobre a la independencia entre esfuerzo y resultado. La pobreza extrema y agobiante sí produce indefensión, y es rara la persona capaz de mantener frente a ella el sentido de dominio." (Seligman, 1975: p.223). Su idea es que "La indefensión es el estado psicológico que se produce frecuentemente cuando los acontecimientos son incontrolables. (.) un acontecimiento es incontrolable cuando no podemos hacer nada para cambiarlo, cuando hagamos lo que hagamos siempre ocurrirá lo mismo." (Seligman, 1975: p.27). En su experiencia, la indefensión "mina las respuestas voluntarias" (Seligman, 1975: p.60), "disminuye la iniciación de respuestas" (Seligman, 1975: p.61) y la indefensión se aprende y a su vez "perturba la capacidad de aprender" (Seligman, 1975: p.62), por lo cual se perpetúa. La indefensión aprendida genera "disposición cognitiva negativa", que significa que se "tienen dificultades para aprender que las respuestas producen resultados." (Seligman, 1975: p.121). Seligman avanza como solución en la línea del fortalecimiento de la voluntad, de la reapropiación de la propia vida robada o desolada, devastada: "Si la pobreza produce indefensión, entonces la protesta efectiva, el cambio en las condiciones de vida por las propias acciones, debería producir un sentimiento de dominio." (Seligman, 1975: p.230).

Sobre fatalismo hay muchos textos de Paulo Freire, pero voy a fijarme en el tratamiento del "síndrome fatalista" (Martín-Baró, 1987: p.89), que fue descrito por el psicólogo y jesuita Ignacio Martín-Baró en *El latino indolente* y se caracteriza por dos ideas: los hechos de la realidad se presentan "definidos en su destino" y se sostiene que las personas "no pueden hacer nada por evadir o cambiar su destino fatal". En sus estudios, "el fatalismo constituye una relación de sentido entre las personas y un mundo al que encuentran cerrado e incontrolable; es decir, se trata de una actitud continuamente causada y reforzada por el funcionamiento opresivo de las estructuras macrosociales." (Martín-Baró, 1987: p.90). El fatalismo produce tres sentimientos: resignación, asumir el sufrimiento como "el estado normal de las personas" y "no dejarse afectar ni emocionar por los sucesos de la vida". Respecto a esto último, el autor critica que "La inevitabilidad de los acontecimientos de la propia vida resta importancia a cada uno de ellos. De ahí que carezca de sentido el experimentar grandes emociones, el dejarse llevar por la alegría o la tristeza; lo que cuenta en la existencia es aceptar el propio destino". El fatalismo induce, a su vez, tres comportamientos: conformismo y sumisión, "la pasividad frente a las circunstancias de la vida" y el presentismo o "reducción del horizonte vital al presente" (todas estas últimas citas son de Martín-Baró, 1987: pp.77-79).

Para él, las tareas para superar el fatalismo y este sentido trágico de la Historia y la propia historia, son, primero, la "superación del presentismo, no sólo abriendo la men-

te al futuro, sino también recuperando la memoria del pasado, personal y colectivo." (Martín-Baró, 1987: p.99). En segundo lugar, la "*organización social de las mayorías populares* en función de sus propios intereses. Sólo de esa forma se superará el individualismo" (Martín-Baró, 1987: p.100). De forma sintética el autor sostiene que "El aspecto fundamental para la superación del fatalismo de las mayorías latinoamericanas lo constituye su *práctica de clase*." (Martín-Baró, 1987: p.100), es decir, la conciencia de estar siendo explotado personal y colectivamente en un sistema injusto.

El fatalismo o la indefensión aprendida pueden impedir la resiliencia, la lucha personal y social, pero hay otro fenómeno que también evita la resiliencia: el victimismo. Froma Walsh presenta así esta idea: "La resiliencia implica algo más que la mera posibilidad de sobrevivir a un suplicio horrible, atravesarlo o eludirlo. No todos los que sobreviven a estas situaciones son resilientes; algunos quedan atrapados en la condición de víctimas, relamiéndose las heridas e impedidos de crecer por la ira y la culpa" (Walsh, 1998: p.27).

En realidad, la resiliencia no es un proceso por el cual las cuestiones negativas son olvidadas sino que se incorporan y conviven en una sabiduría personal más compleja que logra superarlas pero que no anula totalmente su presencia. Es más, es esa memoria de los procesos de resiliencia y cómo uno venció a las dificultades, lo que permite continuar cultivando una personalidad resiliente. La resiliencia no evita el sufrimiento sino que se dirige a la adquisición de un nuevo modo de vida que logra superarlo. En ese sentido, hay que destacar que la resiliencia no significa que uno sea invulnerable a las dificultades sino que es capaz de encajar el impacto de las experiencias violentas o traumáticas y recobrar forma. Al respecto, el psiquiatra Alejandro Rocamora, profesor de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid y uno de los fundadores del Teléfono de la Esperanza, en su libro *Crecer en la crisis* advierte de lo que no es resiliencia: "La resiliencia no la podemos confundir ni con una resistencia total y absoluta al daño, ni mucho menos supone una aptitud para evitar toda situación conflictiva, ni tampoco es una cualidad inalterable del individuo." (Rocamora, 2006: pp.182-183). Cyrulnik insiste en esa diferencia y por eso distingue *resistencia* y *resiliencia:* "Resistencia es cuando recibes un golpe y te enfrentas a él, mientras que la resiliencia es volver a recuperar el desarrollo que teníamos antes del golpe." (Cyrulnik, 2006). En nuestra idea, la resistencia sería la capacidad de protegerte a ti y los tuyos de los problemas, mientras que la resiliencia alude a la capacidad de que una vez que se ha recibido el daño, el sistema –personal y comunitario, social y cultural– logre recobrar una forma que permita continuar una vida digna. No creemos que tampoco resistir signifique inmunidad.

A la resistencia se refiere Primo Levi cuando escribió: "Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del hombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca." (Levi, 1946: p.38). Levi argumenta a lo largo de su obra que los que lograron

mayores probabilidades de resistencia y, entre los supervivientes, quien resiste siendo testigo, son aquellos prisioneros que tenían una fuerte conciencia política, moral o religiosa. Si no fuera así, se interroga en *La tregua*, "¿dónde íbamos a encontrar la fuerza para volver a vivir, para derribar las barreras, los matorrales que crecen espontáneamente durante todas las ausencias, en torno a toda casa desierta y a todo cubil vacío?" (Levi, 1963: p.385).

La resiliencia, tal como lo usamos, incluye los dos procesos. La capacidad para resistir y a la vez reconstruir, porque en realidad no son dos procesos separados. Uno resiste en la medida en que interpreta qué es lo que está ocurriendo y por qué y eso le permite no derrumbarse más. Quizás analíticamente sea bueno en algún momento referirse específicamente a una cuestión u otra pero en general hay un fenómeno que no es sólo aguante sino que uno aguanta porque reelabora. Si no, no es posible resistir porque se hace ilegible y le quiebra porque rompe su dignidad, rompe su moral de resistencia. Si resiste es porque reinterpreta. Podríamos decir que en la propia forma de resistir está planteándose el modo de resiliencia. Sin esa resistencia-resiliencia, la vida se quiebra porque –tomando de nuevo palabras de Levi– "un régimen inhumano difunde y extiende su inhumanidad en todas direcciones, y especialmente hacia abajo; a menos que haya resistencias o temperamentos excepcionales, corrompe tanto a las víctimas como a sus victimarios." (Levi, 1986: p.469). Es esa actitud y capacidad de resiliencia la que nos hace humanos, la que le permite todavía hablar en *Los hundidos y los salvados* de que incluso en un régimen de exclusión total "esto sí es un hombre", porque "todavía no somos animales, no lo seremos mientras tratemos de resistir." (Levi, 1986: p.468). En la misma obra dice Primo Levi desde su experiencia que la resiliencia no es un recurso finito y que algunos no tienen sino que sólo en el contexto podemos conocer hasta qué punto se suscita: "nadie puede saber cuánto tiempo, ni a qué pruebas podrá resistir su alma antes de doblegarse o de romperse. Todo ser humano tiene una reserva de fuerzas cuya medida desconoce: puede ser grande, pequeña o inexistente, y sólo en la extrema adversidad puede ser valorada." (Levi, 1986: p.429). Michel Manciaux, en *La resiliencia: resistir y rehacerse*, aporta al respecto que la resiliencia no es un atributo permanente sino que es lo que podríamos llamar una respuesta contextual que depende de muchos factores, circunstancias, apoyos y la etapa de la vida. Así pues, la resiliencia tiene que estar continuamente reelaborándose. Visto desde el lado negativo, no se puede decir que alguien no sea capaz de ser resiliente por el hecho de que no lo haya sido en alguna ocasión. La resiliencia se aprende y la resiliencia se practica, se aprende experiencialmente.

¿Cuáles son los factores resilientes? Froma Walsh, en su obra *Resiliencia familiar*, describe algunas de las características que forman parte de un enfoque resiliente: la perseverancia, el coraje y aliento, el mantenimiento de la esperanza, el "optimismo aprendido", las creencias sobre el éxito y el fracaso, las ilusiones positivas, la confianza compartida para superar los momentos difíciles, el sentido del humor, la iniciativa ac-

tiva y la aceptación. Estas dos últimas son los dos componentes que hay que combinar para "dominar el arte de lo posible" (Walsh, 1998: p.110).

Los autores de *The theory and practice of resilience* (Fonagy et al, 1994) caracterizan a los resilientes como personas de carácter fácil, sin separaciones familiares a edades tempranas, con padres competentes, con relaciones positivas al menos con alguien cercano que no es familiar, con apoyo de grupos informales, con tendencia a establecer vínculos, religiosamente activo, con una formación educativa estructurada, con habilidades para resolver problemas, iniciativa y autonomía, carente de sentimientos de desesperanza y con un positivo sentido del humor. Norma Milgram y Gilda Palti (1993) señalan especialmente la disposición activa en la vida como uno de los factores centrales. Los Wolin (1993) mencionan esta cualidad cuando dicen que las personas que toman la iniciativa en la vida se caracterizan por una fuerte resiliencia. Wolin y Wolin también destacan como factores resilientes la introspección, la creatividad y la moralidad. Emmy E. Werner y Ruth S. Smith (1982 y 1993) marcan como uno de los cuatro principales factores de resiliencia poder contar con alguna fuente de apoyo externo tanto personal –familiares, amigos, profesores, animadores, religiosos, etc.– como institucionales –escuela, asociación, iglesia, etc.–. Emmy Werner destaca que los niños resilientes son personas con un rico mundo social, con facilidad para tender vínculos en cualquier situación en que se hallen. También apunta Werner que a la resiliencia ayuda definitivamente que los niños participen en grupos informales en los que comparten con adultos que pueden darles consejo o prestarles apoyo en momentos críticos. Friedrich Löesel señala como factores más relevantes disponer de lugares sociales de apoyo distintos de la familia, un modelo educativo abierto y limitador a la vez, tener responsabilidades y contar con experiencias de resolución de problemas y autoconfianza.

Froma Walsh hace hincapié (Walsh, 1998: pp.111-120) en la importancia empírica de la espiritualidad y la mirada trascendente, así como el valor de la religión como comunidad y sentido, para crear y sostener la resiliencia. En su opinión, "Los sistemas de creencias (.) constituyen fuerzas poderosas en la resiliencia. Lidiamos con la crisis y la adversidad dando sentido a nuestra experiencia: relacionándola con nuestro mundo social, con nuestras creencias culturales y religiosas, con nuestro pasado multigeneracional y con nuestras esperanzas y sueños respecto del futuro. El modo como las familias visualizan sus problemas y sus opciones puede determinar que imperen la superación y el dominio o la disfunción y la desesperación." (Walsh, 1998: p.81). Alfred y Clara Baldwin, en el estudio publicado junto con Robert Cole, resaltaron el claro papel de los grupos religiosos como motores de resiliencia, resaltando su aportación al refuerzo del modelo parental de crianza y la creación de grupos sanos de iguales. También Werner insiste en que es frecuente que las personas resilientes tengan una acentuada religiosidad, que contribuye a arraigar al sujeto y dotarle de coherencia en su visión del mundo. La escuela es, en todos los autores, un lugar crucial para contar con los apoyos sociales y simbólicos que permiten crear resiliencia. La participación en los clubs o en actividades extraescolares fueron factores que diferenciaban a los niños resilientes.

Existen en la actualidad investigaciones prometedoras sobre resiliencia y Trabajo Social cuyos resultados necesitamos para innovar de modo más integral nuestros modos de intervención. Para ilustrar la proyección de las ideas comentadas sobre resiliencia, existen varias experiencias. Una es la del CEANIM. El CEANIM (Centro de Estudios y Atención del Niño y la Mujer), organización de Santiago de Chile, ha incorporado tanto el principio de resiliencia a su modelo de intervención que muestra ese concepto como enseña de su entidad: CEANIM, resiliencia: una nueva mirada a la pobreza (CEANIM, 2008). La historia de esta iniciativa comenzó en 1979, con un programa de Centros Comunitarios de Atención Preescolar (CCAPs) destinado a mujeres y niños de sectores populares. Dirigido el Centro por la psicóloga María Angélica Kotliarenco, ponen "énfasis en la incorporación activa e integral de la madre en la educación de su hijo, y en el funcionamiento y organización del centro preescolar" (CEANIM, 2008). La confianza en las personas y en el sujeto colectivo formado por la experiencia popular, así como la creencia en su potencialidad para resolver los problemas, son componentes centrales de su modelo: "El proyecto, se sustenta en la confianza en el sector popular y su capacidad de hacer aportes concretos a la resolución de sus problemas" (CEANIM, 2008). El foco de su modelo está dirigido a crear esperanza más que adaptación y mera resistencia. A ello dedican los esfuerzos, especialmente en el trabajo social educativo: "transformar la acción educativa en general, especialmente la más temprana, en una que construye y no en una que repara; por lo tanto, reforzar en la familia la «cultura de la esperanza», más que la «cultura del refuerzo»" (CEANIM, 2008). Entre sus actividades consta el entrenamiento o "coaching" a través de visitas domiciliarias a las madres, talleres de juego, talleres de empoderamiento y la Escuela de Capacitación para Monitoras en Educación Preescolar y Monitoras en Atención Infantil. De cara a suscitar resiliencia, destaca uno de los proyectos, el taller de empoderamiento, en donde se vincula causalmente la participación social con el crecimiento personal. Así lo explican con sus propias palabras: "Talleres de Empoderamiento: a partir de este proyecto, las mujeres han logrado relacionar su inserción con ejercicio de sus derechos, incorporase más activamente a la comunidad, adquirir información comunitaria, como por ejemplo, participar en la Junta de Vecinos. Pero, por sobre todo, han experimentado un crecimiento personal y ejercido roles de liderazgo comunitario." (CEANIM, 2008).

Pero en la que queremos detenernos más minuciosamente es en la experiencia de EXIL, dedicados a niños que han sufrido la violencia política.

1.4. Exil

En el año 1976, un grupo de psicólogos, sociólogos y trabajadores sociales latinoamericanos, en compañía de otros colegas belgas, fundaron en Bruselas el Centro COLAT (Colectivo Latinoamericano de Trabajo Psicosocial), que diez años más tarde se

renombró como Centro EXIL. Ese grupo latinoamericano estaba formado por supervivientes de la persecución de las dictaduras y liderado por Jorge Barudy, profesor de la Universidad Católica de Lovaina. Desde 2000, EXIL tiene una sede en Barcelona (EXIL, 2008). El Centro EXIL es un centro médico y psicosocial para exiliados y víctimas de la violencia y la tortura. Según sus propias palabras, "La finalidad de nuestro centro es ofrecer una atención médico-psico-social a inmigrantes víctimas de violación de Derechos Humanos y de tortura que viven en el territorio español, con frecuencia en una situación de discriminación y marginalidad. El Centro EXIL tiene la especificidad de desarrollar un programa destinado a las víctimas directas de persecución, encarcelamiento y tortura" (EXIL, 2008). También se encuentran con otros problemas resultado del exilio como la dificultad para sostener la vida familiar. Una de las causas frecuentes procede del desbordamiento de las madres que crían solas a sus hijos en condiciones de precariedad social: "El caos y las múltiples amenazas crean lagunas en las prácticas de cuidados a los niños, ya que las madres, especialmente aquellas que se hallan en una situación de monoparentalidad, pasan por periodos de agotamiento o de desbordamiento." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.129). Toda la complejidad del exilio y de la violencia política y de los Estados genera un complejo mundo de problemas que acaban por hacer romper a los individuos y sus comunidades, atrayendo desde la exclusión política, todo el resto de factores de exclusión. Desde las experiencias de represión, tortura y exilio sufridas por los propios profesionales implicados, hubo una profunda reflexión sobre la necesidad de atender a las personas que en el mundo sufren dichos traumas y la urgencia de un nuevo modelo de intervención psicosocial capaz de encauzar problemas ante los que la intervención convencional se muestra insuficiente ya que el reto no solamente es aliviar el dolor de las familias sino "darle un sentido a esas experiencias." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.28).

El modelo de intervención social que proponen lo caracterizaríamos como socioanalítico, en el sentido que empleaban este término Lapassade o Loreau. Anotemos como breve apunte que el socioanálisis es un paradigma de metodología investigadora social que asume la implicación del sujeto investigador en el propio proceso/objeto como un actor moral e histórico del mismo. El investigador, en el paradigma socioanalítico, es redescubierto como un sujeto que puede hacer su trabajo de investigación como parte de una acción emancipatoria más amplia en la que está comprometido. Ciertamente, si es inconsciente de ello o incluso intencionalmente, también puede que su investigación sea un instrumento de exclusión social de la gente, incluso cuando el tema es la propia exclusión o pobreza de las personas que pretende estudiar.

¿Y por qué lo caracterizamos como socioanalítico? Porque, aunque lejano al paradigma psicoanalítico, sostienen que la actividad social y científica de los profesionales de la intervención parte de su compromiso moral y político con las personas que han sufrido exilio o violencia organizada. A la vez, propugnan que la solidaridad e implicación moral de los profesionales con las personas a las que atienden es un factor que

no solamente no quieren neutralizar sino que es un motor de protección y promoción social. Y a la vez, constituyen una red de la que forman parte los profesionales junto con los atendidos, de carácter social y político, para el apoyo mutuo y la defensa de las víctimas. Atendamos a cómo los propios profesionales de la sede catalana de EXIL exponen su paradigma de intervención social: "El modelo de intervención que proponemos resulta del compromiso ético-político de los profesionales que lo desarrollan. Ético porque nuestra acción está destinada a proteger los derechos de las personas y a restablecer el respeto a la vida. Político porque se reconoce que la violencia y el abuso, son abusos de poder: de adultos hacia niños y niñas, de hombres hacia mujeres, de fuertes sobre débiles. (.) "A su vez, el modelo que se quiere implementar se fundamenta sobre tres conceptos claves: [1] El valor terapéutico de la solidaridad, que se refiere al reconocimiento de las víctimas en su condición de víctimas y a las potencialidades de generar, a través de sus capacidades de resiliencia, la reparación de las experiencias traumáticas. (.) [2] La promoción del buen trato, entendida como la generación de conductas alternativas y no-violentas en la resolución de los conflictos (.) así como el ejercicio progresivo de su ciudadanía. [3] La resiliencia" (EXIL, 2008). El modelo busca que la unión con las víctimas a través del reconocimiento, la solidaridad y la formación de una nueva sociabilidad haga recobrar a los sujetos fuerzas para salir de su situación.

El modelo es un sistema complejo de intervención que Jorge Barudy, fundador de EXIL, junto con Anne-pascale Marquebreucq, coordinadora del programa de niños y familias del Centro EXIL, exponen en su libro *Hijas e hijos de madres resilientes*. Sin pretender una exposición sistemática de todo el proceso, sí queremos destacar algunas cuestiones que han captado nuestra atención.

El modelo se basa en la reapropiación del sentido de la vida tras el trauma del sufrimiento de la violencia organizada y en la reconstrucción del espacio y vínculos sociales en los cuales recobrar la propia vida personal y familiar. Dicha reconstrucción comienza por la reconstitución del apego familiar y amical en un nuevo contexto. En la intervención con hijos exiliados o que han sufrido ellos mismos la violencia sociopolítica, es crucial la recuperación de lo que denominan una vinculación sana con los padres dentro de un marco normativo de *buentrato*. El *buentrato*, antónimo del maltrato, es un conjunto de disposiciones con las que trabaja EXIL, que incluye una serie de criterios que garantizan la dignidad del niño en sus relaciones y contextos. Una de las actividades centrales de EXIL es, por tanto, la promoción de la parentalidad sana. Así lo explican: "Nuestro programa de apoyo a la parentalidad para asegurar el buen trato de los niños y las niñas se basa en acciones dirigidas a facilitar las vinculaciones familiares sanas y a ofrecer apoyo social a la familia." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.85).

Para EXIL, el trabajo narrativo es central. De hecho, en sus programas de apoyo a la parentalidad, destacan la importancia de "Trabajar con las madres y los padres en la

restauración de la historia de su relación con sus hijos, que muchas veces ha quedado totalmente trastornada por los trágicos sucesos, se convierte en algo prioritario para nosotros" (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.86).

Barudy y Marquebreucq, del Centro EXIL, señalan cómo las personas exiliadas y víctimas de la violencia organizada con las que trabajan, frecuentemente "intentan evitar a toda costa los estímulos evocadores de esas experiencias y desarrollan fobias a diferentes situaciones. Por ejemplo, evitan las citas administrativas con funcionarios de los servicios de inmigración; en otros casos no soportan más los llantos o las peleas de sus hijos o desarrollan un conjunto de comportamientos de evitación que parecen raros a las personas de su entorno. Puede darse también un retraimiento de la persona, acompañado de una vivencia, de un cambio, de su manera de ser. A menudo constatamos que estas personas nos expresan que ya no se sienten como antes, que todo lo que han sufrido les ha cambiado profundamente." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.39). La incapacidad para darle sentido biográfico y contextual al golpe de exclusión que ha impactado en su vida personal, familiar y social, les lleva a la negación, el olvido o evitar de la realidad que les hace presente dicho golpe. Esa huida puede llegar a constituir lo que Barudy y Marquebreucq denominan la *congelación del pensamiento*: "Puede también presentarse el fenómeno de la 'congelación' del pensamiento como una forma de protegerse de las intrusiones dolorosas de los recuerdos del pasado." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.39).

Según expresan Barudy y Marquebreucq, "los determinantes precoces de la resiliencia" son "la calidad del vínculo entre padres e hijos", "las competencias educativas de, al menos, uno de los padres" y "la red de apoyo a la familia" (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.85).

El enfoque que hacen de la resiliencia Barudy y Marquebreucq desde el centro EXIL, no se fija solamente en las personas a las que atienden sino que impregna también la acción de los profesionales implicados. Al promover "profesionales resilientes", buscan al menos desarrollar los siguientes aspectos:

a. "Ofrecer unas relaciones de apego sanas, comprometidas y permanentes en el tiempo.
b. Facilitar y participar en los procesos de toma de conciencia y de simbolización de la realidad familiar y social (por dura que sea), con el objetivo de buscar alternativas de cambio a partir de dinámicas sociales solidarias y realistas.
c. Ser capaz de proponer un apoyo social, es decir, aceptar ser una parte activa de la red psico-socio-afectiva del niño y de sus padres.
d. Participar en procesos sociales dirigidos a mejorar la distribución de los bienes y la riqueza para paliar las situaciones de pobreza.
e. Implicarse en la lucha contra las situaciones de violencia y de los sistemas de creencias que los sustentan.

f. Promover y participar en procesos educativos que desarrollen el respeto de los derechos de todas las personas, especialmente de las mujeres y de los niños y las niñas, así como el respeto a la naturaleza.
g. Promover la participación de los niños en actividades que les permitan acceder a un compromiso social, religioso o político, de forma que se produzcan sociedades más justas, solidarias y no violentas." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.86).

Barudy y Marquebreucq emplean el término "resistencia resiliente" (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.87) e insisten en que no es un concepto individual sino que se produce contextualmente.

El modelo de intervención psicosocial de EXIL es consciente de que roto el contexto social de la familia y las personas por la destrucción o corrupción de la comunidad original por la represión y separados de ella por el exilio, urge "el nacimiento de un nuevo tejido social alrededor del niño y de su familia." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.164). Hay que reconstituir el *cuerpo social* del niño: "Por cuerpo social del niño entendemos el tejido familiar y el tejido comunitario." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.165). Por ello se plantean la constitución de una *red transicional*: "'Tejer' esta red social de transición es uno de los principales objetivos de nuestro modelo de intervención. Es en el interior de este espacio transicional donde la familia esboza las líneas maestras de una nueva pertenencia a una comunidad. Por 'espacio transicional' entendemos un espacio de 'paso' en el seno del cual se pueden elaborar los sentimientos de pertenencia de la familia. Esto nos parece importante, en la medida en que el exilio ha modificado profundamente la forma en la que cada miembro de la familia vive este sentimiento de pertenencia, unido de forma directa a su identidad. La incomodidad de encontrarse 'entre aquí y allá', de no pertenecer ni a una comunidad (que nos ha perseguido, maltratado y obligado a huir) ni a la otra (que con frecuencia no ha querido acogernos y que nos ve con recelo, cuando no con franca hostilidad), se quedará congelada en el sufrimiento a menos que seamos capaces de ofrecer espacios de conversación y encuentro." (Barudy y Marquebreucq, 2005: pp.164-165).

Las prácticas de reconstrucción del cuerpo social de los exiliados y víctimas de la violencia organizada, suponen un amplio catálogo en el que destacan varios programas. Los *grupos de palabra* reúnen a una decena de personas dinamizados por un profesional en sesiones de dos horas y media durante diez semanas y permite "a las mujeres llorar juntas por sus sufrimientos, compartirlos y consolarse mutuamente". "Facilitando las conversaciones con los miembros de las familias, asumimos un lugar activo en este proceso, lo que nos permite definirnos como observadores participantes. Escuchando los testimonios de las tragedias que han sufrido estas familias, en especial las madres y los hijos, queremos formar parte de los procesos de resistencia y de resiliencia que les han permitido afrontar estos dramas sin dejar de asegurar el buen trato a sus hijos." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.92).

También hay grupos artísticos –danza, canto, etc.– donde es posible dar rienda suelta a la expresión a la vez que se actualiza y transmite la cultura de origen. Especial énfasis ponen en los campamentos, especialmente los que denominan *campamentos de bienvenida*, donde las personas exiliadas recientemente incorporadas a EXIL comienzan a establecer sus nuevos vínculos en torno a los cuales va a constituir su espacio de transición a su nueva vida. Finalmente, destaca la fundación de la Liga de Familias en el Exilio, formado por las personas que han pasado por los programas de EXIL y que busca tres objetivos: "(1) Reforzar la solidaridad entre las familias que integran el programa sin olvidar la solidaridad con las otras familias exiliadas que se encuentran en dificultades o que acaban de llegar. (2) Facilitar los intercambios de saber y de experiencias entre las familias. (3) Abrir un espacio para la construcción conjunta de las actividades y las intervenciones realizadas por el centro EXIL, tanto para los participantes en el programa como para los profesionales."

El grupo de casos donde existe maltrato "se trata de un grupo extremadamente frágil, de madres solas, aisladas, con escasa capacidad para acceder a una red capaz de apoyarlas. (.) En los hijos de estas familias observamos que el apego está siempre alterado. Los padres presentan problemas de empatía e interpretan mal las señales a través de las cuales sus hijos manifiestan sus necesidades." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.136). Los autores presentan un caso bajo este título tan expresivo: "Matías, un hijo 'chivo expiatorio' y portavoz del sufrimiento familiar" (Barudy y Marquebreucq, 2005: pp.136-145). Una madre, que fue víctima de torturas y violaciones en su país de origen, vive con sus seis hijos en un centro de acogida para refugiados políticos. Matías, concebido por una violación, era designado por todos los miembros de la familia como el principal problema que tenían ya que su comportamiento hacía que la familia tuviese una imagen negativa y avergonzaba a los demás. Era continuamente castigado por la violencia verbal o incluso física de sus hermanos y madre. Matías "nos parecía inmerso en un proceso de marginación en el interior de su propia familia, en un proceso conducente a convertirle en el chivo expiatorio." (Barudy y Marquebreucq, 2005: p.144). Sin embargo, la percepción por parte de los profesionales ante la situación así presentada por los miembros de la familia, era distinta. Éstos encontraban que Matías era alguien que, aunque con su comportamiento quería llamar la atención, era el miembro de la familia más deseoso de participar en las actividades y en la reflexión sobre la propia familia. Era el que más claramente definía los problemas que habían sufrido y abordaba la ausencia del padre, todavía encarcelado. A ojos de los profesionales, les pareció un niño resiliente. Los autores interpretan que la familia entera y los problemas de cada uno de sus miembros se escondían "tras el 'paciente designado'" que era Matías.

La estrategia de superación de los problemas, se apoyó en varios recursos con los que contaba la familia y, especialmente cumplió un nuevo papel Matías, que tuvo bastante importancia. Descubrieron que si bien Matías exasperaba a su madre y su concepción fue extremadamente traumática, también era el que ella sentía más cercano,

era el que tenía habilidades de las que ella se sentía más orgullosa y, sobre todo, era el que "conseguía a menudo hacerla reír." Matías, conforme fue liberándose de su papel de chivo expiatorio, "en el momento en que la madre expresaba su sufrimiento Matías lograba consolarla." Al final, aunque inicialmente era definido como un problema, fue muy útil al grupo familiar "la sorprendente capacidad de Matías para suscitar atención y simpatía, a pesar de algunos problemas de comportamiento." En conjunto, el recurso clave del proceso que facilitó la salida del centro de refugiados fue "la capacidad de la madre para recrear vínculos" y la "sociabilidad y las capacidades de adaptación al medio escolar del resto de sus hijos".

2. Vínculos y comunidades

Canta Pedro Guerra (1997) en su canción *Gente Sola*:

Hay "gente en los parques,
gente en los libros,
gente esperando en los bancos
de todas las plazas,
gente que muere en el borde de cada palabra,
gente que cuenta las horas,
gente que siente que sobra,
gente que busca a otra gente
en la misma ciudad,
pero qué sola está."

2.1. El poder de la sopa

La exclusión social empobrece los vínculos y desestructura las comunidades e instituciones. Dichas comunidades –familiares, amicales, vecinales, laborales, étnicas, asociativas, religiosas, etc.– son muchas veces el factor que explica que alguien caiga en la exclusión extrema o sea protegido de sus dificultades. Es decir, que el conjunto de relaciones y de instituciones a las que uno pertenece –en las que confía y que confían en él– son un factor de protección para paliar la exclusión y un factor de empoderamiento para el desarrollo social y personal. A lo largo de este estudio ya hemos abordado un abanico amplio de cuestiones que inciden en este aspecto, que hemos de tener en cuenta acumulativamente en este momento del estudio. Añadiremos algunos aspectos que pueden ayudar a completar nuestra exposición. Los últimos veinte años hemos tomado progresiva conciencia del papel de las relaciones sociales en la producción de exclusión y en la formación de procesos de empoderamiento. Robert Castel ha tenido un papel destacado al haber vinculado la

teoría tradicional de exclusión económica con los factores relacionales. Cuando mira la exclusión, él se encuentra que "todas esas poblaciones invalidadas no están resignadas. (.) El problema es sobre todo la forma que pueden tomar las capacidades defensivas. (.) Una salida positiva pasaría sin duda por una colectivización de ese potencial de resistencia. En todo caso, eso es lo que sugiere, por ejemplo, la constitución de la clase obrera. (.) remarco la importancia decisiva de las experiencias colectivas. (.) Los riesgos de atomización son la cara oscura de los procesos de individualización que atraviesan en la actualidad a la sociedad. Queda sin embargo abierta la pregunta de saber si dichos procesos son irreversibles, o si podemos pensar en formas de recolectivización positivas. (.) ¿cómo construir nuevas formas de propiedad social capaces de controlar y dominar los procesos de individualización negativa?" (Castel y Haroche, 2003: pp.90-93).

Una posible respuesta nos la encontramos en el contexto de la crisis financiera conocida como *Efecto Tequila* de 1995. Había tanta gente necesitada en Argentina que la Asociación Gestáltica de Buenos Aires, junto con la Agrupación Caballito, decidieron proponer un grupo denominado *Autoestima en Tiempos de Crisis*. La gente expresaba "no sirvo para nada" y llegaban "taciturnos, desesperanzados y tensos. (.) Algunos estaban angustiados, ansiosos, otros sentían enojo y vergüenza. Existían a veces situaciones de ocultamiento de lo que les sucedía frente a sus conocidos. (.) Fue necesario que se realizaran muchos trabajos de soporte y contacto, técnicas de respiración y concientización corporal, incluyendo como recursos la música y la plástica, para que de este modo desarrollaran su autoapoyo y autoconfianza desde el contacto con su propio cuerpo." "Cada encuentro tenía un trabajo central que se orientaba: a 'lograr traer al aquí y ahora situaciones de su vida que hayan podido resolver favorablemente para que las mismas les sirvieran de soporte; a realizar dramatizaciones sobre posibles presentaciones a entrevistas de trabajo." "Al cabo de un tiempo transcurrido, una red de apoyo y sostén se fue tejiendo entre los participantes: se intercambiaban información sobre posibles trabajos, lugares donde se realizaban trueques… (.) El grupo fue creciendo no sólo en número sino en confianza y solidaridad. Un día de pleno invierno, hacía mucho frío y un miembro del grupo propuso: ¿Y si el próximo encuentro hacemos todos juntos una sopa?" Concluyen los autores: "nos mostró a todos lo que sucede cuando un grupo de seres humanos, pese a sentirse carentes y desesperanzados, se unen para festejar que están vivos." (Reynoso y Calvo, 2003: p.47-50).

2.2. Los rendimientos del vínculo

En la evolución de la sociología de la desigualdad ha ido ganando fuerza la comprensión de los aspectos culturales y sociales que toman parte en la construcción de la injusticia. Partiendo de una visión economicista que ponía el peso en el capital patrimonial del sujeto, pronto se comprendió que la conciencia de los trabajadores y su

unión eran procesos que constituían un capital alternativo al de las puras propiedades. En los años sesenta, comenzó a hacer aparición una visión de los procesos de desigualdad que concebía que la estratificación usa como movilizadores sociales y mecanismos de cierre una serie de capacidades de los sujetos y las comunidades tales como la educación, las relaciones o los estilos culturales. Se comenzaron a concebir como parte del capital de las personas.

Tradicionalmente se identificaba el capital fijo (relativo a los medios de producción) y el capital circulante (el dinero). En los años sesenta hizo su aparición la noción de capital humano de mano de Becker (1963). Johnson (1964), sostenía que el nuevo enfoque suponía una concepción más plural de los distintos elementos que contribuyen a determinar las posibilidades productivas y mercantiles de una persona o grupo. Para él, consiste en considerar como capital todo aquello que produce una corriente de renta. El mismo Johnson entendía que el capital social es uno de los principales componentes de los capitales de un individuo y hay que estudiar cómo se determina. Pero, sin duda, fue la obra de Bourdieu a final de los setenta (1979) la que divulgó y dio mayor profundidad a la teoría de los capitales humanos. Bourdieu cree que el capital social está formado por todo el conjunto de relaciones y de pertenencias grupales o institucionales que cumplen un papel configurador de las oportunidades de mercado de alguien. También pondera la importancia del capital cultural, que para él no sólo está reducido a lo educativo sino que identifica con la capacidad de discernimiento, con el gusto para distinguir lo socialmente prestigioso y asociarse a ello. El capital cultural consiste en el estilo estético que es capaz de expresar prestigio social.

La obra de Coleman a comienzos de los noventa (1990) trató de sistematizar la variedad de especies de capital que proliferaban en los distintos estudios. Acerca de los distintos capitales (humano, social, cultural, etc.) estimó: "concebiré estos recursos socioestructurales como una ventaja capital para el individuo, es decir, como capital social. El capital social es definido por su función. No es una sola entidad sino una variedad de diferentes entidades" (Coleman, 1990: p.302). El capital social es productivo[7], es tangible y no se puede enajenar de las relaciones de los sujetos, es decir, no es apropiable por los sujetos sino que reside en las propias relaciones, es un capital solidario. El profesor Juan Jesús González le da un peso especialmente relevante al capital social dentro de su análisis de la estratificación social y diferencia entre el capital relacional y el capital asociativo. Para él, el capital relacional es el resultante de la conexión y participación en redes familiares y amicales, mientras que el capital asociativo es el resultante de la conexión y participación en organizaciones formales. En los últimos años, los estudios sobre el capital social han ido perfilando mejor la noción de capital

[7] "Como otras formas de capital, el capital social es productivo, haciendo posible el logro de ciertos fines que no se podrían obtener en su ausencia." (Coleman, 1990: p.302).

social y ha popularizado la expresión. La literatura sobre capitales no deja de crecer y entendemos que obedece a una comprensión cada vez más integral de los procesos económicos. La economía no secciona algunos aspectos que pudieran reducir a un *homo economicus* sino que todas las dimensiones de la persona intervienen en el proceso económico y es la persona entera la que actúa en el mercado. Así pues, todos los atributos de la persona o los grupos a que pertenece son susceptibles de influir en sus oportunidades de mercado. El capital social trata de poner relieve cómo la calidad del mundo relacional del sujeto le dispone de distinta capacidad para la reproducción y movilidad en el mercado y la movilidad social.

Entendemos por capital social el conjunto de relaciones y pertenencias del sujeto que tienen influencia en su capacidad económica y hablamos de capital social de una comunidad para referirnos al grado en que los miembros de ese colectivo lo poseen. En la conformación del capital social hay distintos componentes que pueden ser objeto de una diferenciación interna de "capitales" como el capital relacional (las relaciones de la persona), el capital asociativo (las pertenencias a grupos formales), el capital informacional (el acceso a fuentes de información). Hay otras fuentes como la pertenencia nacional, étnica, la asociación a determinados colectivos, etc. que son importantes y podría ser objeto de denominación bajo esa forma de capital. Por ejemplo, Félix Requena, en su libro *Redes sociales y mercado de trabajo,* habla de los costes de información (poca información) y costes de movilidad (física, económica y social) que impiden diferencialmente encontrar empleo (Requena, 1991: p.97) y estudia el capital relacional procedente de las redes informales como estrategia para superar los costes de información y movilidad. Este comentario de Requena imaginamos que podría dar lugar al capital informativo (accesos a información y comunicación) y al capital espacial (poder asociado al lugar en el que vives). El capital social varía según la calidad y cantidad de las relaciones y pertenencias y según el poder de las personas u organizaciones a que uno esté vinculado.

El enfoque del capital social ha permitido una crítica sobre si distribución desigual. Visto en conjunto, casi todos los estudios sobre participación y asociacionismo resaltan la extrema desigualdad según la posición en la estratificación social. Al respecto, podemos afirmar que la sociedad civil es desigual dado que el asociacionismo no es igual para todos.

2.3. La sociedad civil asimétrica

La sociedad civil es asimétrica. Los recursos asociativos y de participación social están muy desigualmente distribuidos de modo que cuanto mayor es tu clase, más asociaciones y más poderosas hay. La exclusión social actúa privando de recursos asociativos y precarizando las asociaciones y agrupaciones, de modo que se crea mayor inde-

fensión y hay menores oportunidades de empoderamiento y participación social. De este modo, aunque confiamos en el papel de la sociedad civil, hemos de advertir que es tan desigual que la voz de la sociedad civil está atravesada por la desigualdad de clases. Atendamos a algunas consideraciones que nos explican cómo es que el asociacionismo es un factor variable según clase social.

El asociacionismo es un recurso distribuido desigualmente dependiendo de la clase social de sus miembros. Es un fenómeno estratificado y estratificante; es un fenómeno estructurado clasalmente y una herramienta para estratificar. Como afirma Bourdieu sobre el habitus, es una *estructura estructurante*. Esta *clasalidad* de las asociaciones se puede comprobar examinando detalladamente el fenómeno. Por ejemplo, si comenzamos por un factor periférico, el conocimiento de las asociaciones se distribuye según clase social.

La disponibilidad de información acerca de las asociaciones es un primer recurso de capital social. El banco de asociaciones que conoces o en las que conoces a alguien marca una primera diferencia de recursos a los que acudir. Esa desigualdad de acceso al conocimiento de asociaciones es un dato sostenido por diferentes estudios. En España ya desde final de los años ochenta nos encontramos en los estudios de juventud que cuanto menor era la clase social de los encuestados, menor era el número de asociaciones que conocían. Además, conforme se desciende en la clase social de los encuestados, el tipo de asociaciones que citan son entidades más estereotipadas, más conocidas por el público en general y en menor medida son ejemplos concretos que ellos conozcan personalmente. Entre los encuestados de clases más elevadas, se conocían más asociaciones, asociaciones de las que hay conocimiento personal y de más tipos distintos.

La asociatividad sería la variable más estudiada como indicador del capital social asociativo. El principio se demuestra una y otra vez en los estudios a lo largo de muchas décadas: a menor categoría de clase social, menor tasa de pertenencia a asociaciones. Tanto en indicadores de clase objetiva como subjetiva, la progresión proporcional se mantiene lineal y continua. La clase social no sólo es significativa sino que asociada al nivel educativo, es la que mejor explica la asociatividad. No sólo en las clases más bajas se conocen menos asociaciones y se pertenece menos a ellas sino que cuando se está asociado se está a una sola en mayor medida mientras que conforme nos elevamos en la clase social se está a un mayor número.

Esa baja asociatividad de las clases más inferiores se explica convencionalmente por varios factores. Gist y Fava creen que "la pobreza de las masas actúa contra el crecimiento de asociaciones públicas" (Gist y Fava, 1964: p.504). Otros como Prieto Lacaci en España creen que la participación es menor entre los sectores populares debido a la disonancia con las entidades: "En la clase baja, la pertenencia a asociaciones es bastante menos frecuente, sobre todo en aquéllas que requieren hábitos de sociabilidad y disposiciones culturales que están asociados al modo de vida de los grupos sociales mejor situados." (Prieto Lacaci, 1993: pp.187-188). Hay quien lo asocia al presunto

absentismo de la cultura política popular (Lipset, 1963) y quien dice que "Especialmente entre los miembros de la clase baja, la timidez y la falta de confianza en sí mismo pueden determinar en gran medida la falta de participación." (Rose, 1967: p.222).

Las asociaciones son homoclasistas. Denominamos homoclasismo al hecho de que un conjunto de individuos pertenezcan a la misma clase social. Podríamos decir que cada asociación pertenece dominantemente a una clase específica. Esto funciona incluso en aquellas más grandes ya que en realidad se dividen en sedes, grupos, equipos o agrupaciones que sí funcionan de modo homoclasista.

Además, las asociaciones, dependiendo de la clase a que están vinculadas, capitalizan de distinto modo y con diferente intensidad a sus participantes. Conforme las asociaciones suben de estatus, capitalizan más a sus miembros. En una asociación se capturan varios tipos de capitales: relacional (haces relaciones con gente), informativo (accedes a información privilegiada o que la asociación recoge y distribuye especialmente para sus socios), capital corporativo (porque te vinculas a una marca pública de prestigio que es la de la asociación) o capital humano o educativo por una socialización complementaria que le aporta habilidades sociales, organizativas y simbólicas. Las asociaciones más elevadas tienen sobreabundancia de recursos, con fuertes accesos a fuentes financieras, con avales y una financiación sofisticada y autónoma. Cuentan con muchos recursos humanos con mucha dedicación y especializados, con mucha variedad de competencias, frecuentemente remunerados y con gente que se dedica a crear narraciones de la actividad y fines de la entidad. La formación de los socios es sofisticada, especializada, planificada y prolongada. Tienen capacidad para una presencia inmediata en los medios de comunicación. Disponen de muchos medios culturales para formar narraciones fuertes y legitimadas por otras instituciones de refuerzo –como colegios o universidades–. Son asociaciones muy secundarizadas, con complejas organizaciones y distintos papeles organizativos entre sus miembros. Disponen de grupos o de agencias que ayudan a conservar y reproducir sus fórmulas asociativas que, de esta forma, son objetivables, se pueden transmitir intergeneracionalmente y son reproducibles. Tienen repertorios asociativos muy complejos. Son asociaciones con proyección internacional y suelen contar con diversas sedes. Tienen personalidad jurídica, un alto reconocimiento comunitario y múltiples redes con otras organizaciones.

Al otro extremo, ¿cuáles son las características de las asociaciones pobres? Viven en la pobreza asociativa, sin locales, fuera de los flujos de financiación, sin información, con bajas donaciones y un número muy limitado de modos de logra recursos. Son asociaciones muy primarias, muy identificadas con grupos de amigos y dependen de personas emprendedoras muy concretas. Apenas cuentan con otras instituciones con las que reforzarse y establecer sinergias. No cuentan con agentes ni agencias que hagan relatos sobre ellas y que conserven memoria del repertorio de acciones y modos de organización, de modo de sus procesos y movilizaciones caen en el olvido o dependen sólo de la espontaneidad. Esta somera caracterización de las asociaciones nos avisa de

que las formas asociativas según la clase social de referencia son muy distintas y tienen una capacidad bien desigual para capitalizar asociativamente a sus miembros. Por todo esto, hemos de advertir que la sociedad civil es exageradamente asimétrica. Pero incluso pese a la gran desigualdad y precariedad que afecta a las asociaciones y agrupaciones de personas en exclusión, éstas cumplen un papel extraordinario. Efectivamente, especialmente en enclaves de exclusión, "el experimento de comunidad puede considerarse como un instrumento que devuelve al hombre su sentido de unión y responsabilidad para con todos sus semejantes." (Rosenberg, 1977: p.148).

2.4. Capital social y exclusión

Al igual que hemos analizado el asociacionismo, podríamos hacerlo con el resto de entidades ligadas a las personas y comunidades que sufren exclusión. Especialmente importante es el análisis de la familia y creemos que debemos dedicar mayores esfuerzos a estudiar el mundo familiar en las situaciones de exclusión social. Los estudios disponibles nos hablan de que no sólo las familias en situación de exclusión viven bajo mayor presión y se ven precarizadas en sus relaciones, sino que la propia organización de los servicios sociales que no trabajan tomando en cuenta el factor familiar acentúa que dicho factor no se potencie. Los estudios de Minuchin y sus colaboradores con familias pobres estadounidenses les llevaron a constatar que "Los servicios sociales tienden a estar organizados en torno de individuos." (Minuchin, Colapinto y Minuchin, 2000: p.41) y eso violenta el papel crucial que cumple la familia en las estrategias de supervivencia y progreso de las personas en exclusión. Hay un enfoque excesivamente individualista y medicalizado de la intervención social. Es urgente un enfoque postindividualista y comunitario. Marta Gil Lacruz (2000) habla de "ciudad sana" (Gil Lacruz, 2000: p.181) y de la solidaridad y la intervención social como alternativas a la excesiva medicalización (Gil Lacruz, 2000: pp.190 y siguientes).

En palabras del grupo de Minuchin, "La violencia, que para estas familias es una de las realidades de la vida, es de dos clases: la que tiene lugar dentro de la familia y la que acarrean las intervenciones sociales. La primera es la más reconocida. (.) La segunda clase de violencia es externa. Deriva de la intromisión y del poder absoluto que tiene la sociedad cuando ejerce funciones de control. La retórica, y a veces la realidad, es la de la protección de los débiles, pero la intromisión en los asuntos de la familia es a menudo irrespetuosa, daña los vínculos y desarticula las estructuras establecidas sin reconocer que los procedimientos son agresivos para la familia. Como consecuencia de la escasa disposición a reconocer que los individuos y las familias están profundamente interconectados, las estructuras legales y la política social crean una situación de desequilibrio entre los derechos de la familia y los del individuo. (.) a la mayoría de los organismos de asistencia social les resulta difícil adoptar y poner en práctica un

enfoque sistémico de la familia" (Minuchin, Colapinto y Minuchin, 2000: pp.37-39). Que las agencias de intervención social incorporen un modelo familista de promoción social multiplica las posibilidades de empoderamiento de los excluidos: "El hecho de que el personal de un servicio social pueda ver la familia como un recurso es un gran progreso (.) sólo podrán lograr cambios favorables si trabajan con la red de la que el cliente forma parte." (Minuchin, Colapinto y Minuchin, 2000: pp.44-45). También hemos de tener en cuenta que tener vínculos no siempre es algo positivo sino que hay lazos perniciosos que se convierten en sogas. Los vínculos son ambivalentes. Pueden ser cadenas que alienen a los sujetos y les impidan el desarrollo. Parte de la tarea en la intervención social es transformar esas cadenas en redes o, como dice Mónica Chadi, en su aportación *Redes sociales en el Trabajo Social*, pasen "de ser sogas para transformarse en lazos" (Chadi, 2000: p.127).

En general, el entorno institucional de las personas y comunidades excluidas es más pobre en número de entidades y calidad de las mismas. Incluso las relaciones personales se ven afectadas. En el Informe FOESSA 2008, escribimos el capítulo relativo a capital social y simbólico. En dicho capítulo y en el informe más amplio que publicamos con FOESSA, podemos encontrar muchos más datos. Es pertinente que recordemos aquí sus conclusiones.

Primero, los pobres disfrutan de un menor capital asociativo. Los pobres se asocian un 17% menos que el resto de la población, pero posiblemente la tasa asociativa tiene más diferencias porque el porcentaje de los que no contestan a la pregunta sobre asociacionismo, es el doble entre las personas pobres. Si nos fijamos en las tasas asociativas infantiles, comprobamos que a más clase social del niño, mayor asociacionismo. Los niños de clase baja están casi un 25% menos asociados y desean estarlo un 20% más.

Segundo, para aumentar el capital social es crucial la configuración institucional de los barrios y la disponibilidad de organizaciones de participación en ellos. A excepción del asociacionismo en zonas suburbiales, los ciudadanos de los barrios medios y elevados doblan en asociacionismo activo a los de barrios obreros, cascos viejos deteriorados y zonas rurales o diseminadas. A excepción del asociacionismo religioso suburbial y una meritoria pero aislada actividad vecinal y de mayores en zonas rurales, la característica de estas zonas es –si no se tiene en cuenta el factor obrerista– la carencia y los mínimos asociativos. Los barrios obreros deteriorados son el bastión del asociacionismo entre las zonas empobrecidas. Pero el factor obrero no es suficiente para garantizar el activismo asociativo y así lo demuestra que en los barrios obreros que están en buen estado no resalte ninguna tasa especialmente alta. El estudio de esta variable nos muestra que la dimensión territorial muestra una fuerza conformadora de las prácticas asociativas mucho más potente que las diferencias de renta o de percepción de la clase.

Tercero, el asociacionismo de los pobres es sobre todo religioso. El asociacionismo deportivo activo de los que tienen rentas mayores del 60% del umbral triplica a los que

las tiene inferiores. Sin embargo, los más pobres casi duplican el asociacionismo religioso activo de las clases superiores. Los más pobres se ven doblados por los otros en el sindicalismo activo; casi ven duplicada su baja militancia partidaria activa. La afiliación participativa a asociaciones profesionales es un tercio menor en los más pobres y un cuarto menos en colectivos cívicos o sociales.

Cuarto, el capital relacional de las personas pobres se deteriora en mayor medida.

a. Reducen más su ocio social. El 45,4% de las personas que viven por debajo del 60% del umbral se han visto obligados a tener que reducir sus actividades de ocio por problemas económicos en el último año, mientras que ese mismo porcentaje baja al 12,2% –que se acerca a cuatro veces menos– entre los que viven por encima de dicho umbral. Respecto a los que se consideran justo en la media, los pobres han reducido su actividad de ocio en una proporción cinco veces mayor.
b. Dejan más de salir con amigos. Casi un tercio de los más pobres –31,0%– han tenido que dejar de salir con amigos en el último año por problemas económicos, proporción que triplica sobradamente a los que se vieron obligados a hacer lo mismo entre los que viven por encima del 60% del umbral –9,4%–. Más del doble de hogares pobres dejan de salir con amigos por sus problemas económicos. En los suburbios marginales se ha dejado más de cuarenta veces más de salir con los amigos por problemas económicos.
c. Pérdida de relaciones habituales. Cuando tienen problemas económicos, los pobres abandonan sus relaciones habituales ocho veces más que el resto de la población. Cuando llegan los problemas económicos, la degradación de los barrios cuadruplica la pérdida de las relaciones habituales.
d. Abandono de asociaciones. Son los barrios populares tradicionales –los obreros y cascos antiguos– los que soportan mayores cuotas de abandono asociativo ante los problemas económicos.

Quinto, los individuos activos en asociaciones se descapitalizan relacionalmente en menor medida cuando hay problemas económicos. Las asociaciones que más contribuyen a no perder capital social son las religiosas y educativas, seguidas de las vecinales y deportivas.

Sexto, la frecuencia de relaciones es menor.

a. Con miembros del hogar. El porcentaje de pobres que carecen de relaciones es el doble. Entre los pobres hay una relación diaria con los miembros de su propio hogar pero hay más pobres para los que esa pregunta no es procedente, son menos los que tratan diariamente y más los que carecen de relaciones.
b. Con otros familiares. Más del triple de quienes están por debajo del 60% del umbral carece de esos familiares y hay un tercio más de probabilidades de que

si los tiene no mantenga relación alguna con ellos. Además, se relaciona en menos medida diariamente. El empobrecimiento hace decaer la relación con los parientes y carecer de esos parientes que no viven en el propio hogar es típico de los pobres.

c. Con amigos. El empobrecimiento implica un ligero menor trato pero los grupos excluidos como desempleados de larga duración, hogares sin estudios o gitanos sostienen pautas más frecuentes de contacto diario con amigos. Solamente los inmigrantes extracomunitarios manifiestan una visible menor frecuencia de relación con sus amigos y más tendencia a carecer de ellos.
d. Con vecinos. Los pobres (un cuarto más), parados de larga duración (un tercio más), hogares sin estudios (un quinto más) y personas con movilidad social descendiente (un cuarto más), manifiestan una clara tendencia a una relación más frecuente con los vecinos.
e. Con compañeros de trabajo. Casi el triple de pobres no se relaciona con compañeros de trabajo, teniéndolos.

Séptimo, entablan relaciones arriesgadas de ayuda. Las personas pobres cuentan con mayores soportes de personas que les hayan ayudado o les ayuden en la actualidad, aunque también hay el doble de pobres que contaron con dicha ayuda en el pasado y ahora carecen de ella, lo cual indica un proceso de pérdida de apoyos sociales. Si bien la experiencia de tener alguien dispuesto a ayudarte no es claramente superior entre los excluidos, sí lo es la disponibilidad a ayudar a otras personas concretas. Mientras que casi la mitad (49,1%) de la población que supera el 60% del umbral tiene alguien a quien ayudar en la actualidad, el porcentaje se reduce más de dos tercios en el caso de quien está en la pobreza. Los pobres dicen que no tienen a quien ayudar.

Octavo, la experiencia de la exclusión produce experiencias extremas de confianza y desconfianza. El colectivo de personas pobres son más extremadas en cuanto a la confianza, sostienen en mayor medida los dos polos de la escala: son los que más dicen que siempre se puede confiar (6,4% frente al 5%) y que siempre hay que ser cautos (26,9%, comparado con el 20,2% del resto de la población).

Noveno, los pobres tienen unas relaciones más conflictivas.

a. Con miembros del hogar. La exclusión multiplica las malas relaciones en el hogar. Solamente el 52,8% de los pobres por debajo del 60% del umbral declaran que sus relaciones con personas de su propio hogar sean buenas o muy buenas, mientras que lo hace el 64,3% del resto de la población. El porcentaje de quienes las declaran más bien malas es seis veces superior entre los pobres.
b. Con otros familiares. Los pobres por debajo del 60% del umbral tienden a unas relaciones con parientes que no son tan buenas como el resto de la población.

c. Con amigos. Los excluidos no tienen más disgustos con los amigos, pero sí menos contento con esas relaciones. La excepción la constituyen los inmigrantes extracomunitarios, que evalúan más felizmente sus relaciones con los amigos que el resto de la población.
d. Con vecinos. La exclusión no implica malas relaciones con los vecinos sino, como en el caso anterior de la amistad, menos felicidad con ellos.
e. Con compañeros de trabajo. No hemos encontrados que haya una tendencia llamativa a tener malas relaciones. Simplemente, la felicidad está menos extendida.

Esto, que se observa en los individuos que sufren exclusión, se ve multiplicado si se observan los territorios. Loïs Wacquant, profesor de Sociología de la Universidad de California, quien escribió junto con Pierre Bourdieu *Una invitación a la Sociología reflexiva*, nos dice en su libro *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*: "Los habitantes de las *cités* populares de Francia y del gueto estadounidense componen cada uno a su manera una comunidad imposible, constantemente dividida contra sí misma, cuyos miembros no pueden sino rehusarse a reconocer la naturaleza colectiva de la maldición y están, en realidad, dispuestos a desarrollar estrategias de distanciamiento y de huída que tienden a distender y deshacer los vínculos sociales y validar así las percepciones externas negativas respecto del barrio. Representaciones negativas y prácticas sociófugas se articulan para poner en movimiento una funesta profecía autocumplida por la cual la vergüenza pública y la deshonra colectiva terminan por *producir* aquello mismo que pretenden *registrar*: la atomización social, la desorganización comunitaria y la anomia cultural." (Wacquant, 2006: p.215).

En el contexto estadounidense, Loïc Wacquant escribe sobre el "naufragio institucional" o "naufragio organizacional" de los guetos. El panorama del gueto es brutal. Respecto a un gueto de Chicago, pinta este cuadro: "Los esqueletos de las *storefront churches* (pequeñas iglesias independientes...) se suman a las fábricas cerradas y a los hangares condenados por la industrialización" (Wacquant, 2006: p.149). Según su investigación, "El hipergueto de finales del siglo XX ha sufrido una decadencia institucional tal que ya no exhibe una división avanzada del trabajo ni la gama de lasa clases sociales ni los duplicados funcionales de las instituciones centrales de la sociedad urbana de la que sus miembros están excluidos. La infraestructura organizacional –la prensa y las iglesias negras, las logias masónicas y los clubes privados negros, los profesionales liberales y los comercios negros y el sistema ilegal de lotería callejera conocido bajo el nombre de policy racket (o number games)– que otorgaba al gueto de los años cincuenta su carácter y su fuerza comunitaria, y que servía de instrumento de solidaridad y movilización colectivas, se ha estrechado y empobrecido (.) el predominio de la desocupación y el vacío organizacional del hipergueto contemporáneo le impiden asegurar las necesidades más elementales de sus residentes." (Wacquant, 2006: pp.82-83). Los habitantes del gueto "no sólo son individualmente más pobres (.) También son

más pobres colectivamente" (Wacquant, 2006: p.81). "Pocas organizaciones muestran mejor que el sistema de educación el grado de abandono institucional que sufre el hipergueto de Chicago. En efecto, las escuelas públicas han quedado reducidas al estado de establecimientos de *vigilancia*, más que de enseñanza, que buscan almacenar a los pobres antes que abrirles alguna oportunidad." (Wacquant, 2006: p.109).

Además de la encuesta FOESSA explotamos una encuesta de Comillas a profesionales de la intervención social sobre capital social y simbólico. Se les hacía varias preguntas. Vamos a exponer sus conclusiones.

Primera, en cuanto a la valoración de los factores de exclusión e inclusión, concluimos que cuanto más general, más se valora lo laboral y relacional y cuanto más se acerca a la praxis real, más se pondera el trabajo sobre las disposiciones personales y los valores.

a. Sobre las causas generales de la exclusión. En resumen, los profesionales de la intervención social otorgan máxima importancia a la ruptura o carencia de redes sociales como causa de exclusión; alta relevancia de los factores estructurales y las drogas; máximo énfasis de la enfermedad mental como factor de exclusión y baja valoración del nivel educativo-intelectual, de la personalidad y los valores.
b. Sobre las soluciones generales para la inclusión. Priman el empleo, aunque los factores relacionales tienen gran importancia. Se valora al máximo la estabilidad de la familia pero no la estabilidad de la pareja, cuya importancia, por el contrario, es rechazada por la mayoría de los encuestados (52,5%). Los rasgos de personalidad no son factores causales importantes de exclusión pero, sin embargo le otorgan mayor relevancia como factores de inclusión. A juicio de los profesionales de la intervención social, el factor asociativo tiene menos potencia inclusora que los factores relacionales primarios.
c. Lo importante para las instituciones de intervención social. Mientras que los factores caracterológicos apenas son tenidos en cuenta como factores que generen exclusión y, sin embargo, ganan una posición destacada como factores inclusores, en la práctica de las organizaciones tienen todavía más fuerza.
d. Lo importante en la propia acción social de cada profesional. Si bien le daban poca importancia a los factores personales –carácter y disposiciones– como causas; media como solución y alta como factor dentro de la acción de las organizaciones, en la praxis individual su importancia es la máxima. Crece la importancia de los valores mientras que veíamos que las organizaciones no lo aprecian tanto. El trabajo asociativo, que no es apreciado como causa ni inclusor y que, sin embargo, creen que las organizaciones lo valoran, no logra encontrar relevancia en la acción personal de los profesionales.

Segunda, sobre la participación asociativa de las personas excluidas. Sobre las posibilidades de participación, la opinión mayoritaria es optimista y no estima que existan

dificultades estructurales. La responsabilidad de que los excluidos no participen en asociaciones se debe a las propias entidades y, sobre todo, a la carencia de información sobre ellas. Los excluidos es necesario que participen, es posible que lo hagan y tienen tiempo para ello. En cuanto al tipo de asociaciones en que es posible participar, tres cuartos de los encuestados –el 76,7%– opina que los grupos de autoayuda son la modalidad asociativa en la que es más posible que los excluidos se integren.

Tercera, la participación de los familiares y amigos en el proceso de intervención social. La participación de amigos y familiares es un factor decisivo para la intervención social. Nos encontramos con un tipo de intervención en el mundo relacional que es necesaria pero que en el estado en que está suele obstaculizar a menudo o casi siempre. En opinión de los profesionales, la participación de familiares y amigos es posible, aumenta el control sobre el sujeto pero no viola su privacidad, se sabe que todos los afectados son reacios pero cuando toman parte lo hacen con ánimo sincero de ayudar.

Cuarta, la calidad del mundo relacional de las personas excluidas. Existe un masivo acuerdo entre los profesionales en que los individuos en exclusión pierden relaciones y se deteriora su capacidad para establecer nuevos vínculos. Tres cuartos de los encuestados piensan que en las situaciones de dificultad las personas no fortalecen sus relaciones personales y de solidaridad y hay un 62,4% que sostiene que en contextos y entornos marginales las relaciones interpersonales no son más intensas y solidarias. Sin embargo, aun considerando que las relaciones se pierdan y haya dificultades para renovarlas, eso no quiere decir que dichas relaciones se corrompan: el 61% cree que las personas excluidas tienen amigos de verdad y el 54,6% sostiene que las relaciones personales que mantienen las personas en situación de exclusión no están dominadas por la utilidad y el interés.

Quinta, el 58,3% de los profesionales cree que el principal factor que permite sobrellevar la exclusión es la resiliencia –la proactividad y flexibilidad del sujeto–. Al estimar lo que dificulta salir de los problemas, hay que resaltar la ínfima presencia que tienen factores como la agresividad (1,6%) o el miedo (0,7%) en este cuadro. La resiliencia es la gran disposición para resistir pero lo que intensifica más la situación de exclusión es la subestima, la baja sociabilidad y la apatía o negatividad.

Sexta, sobre las ideas, valores y creencias de las personas excluidas. Los profesionales de la intervención social creen que las personas excluidas están más apegadas a su localidad (ciudad o pueblo) y se orientan negativamente hacia el fenómeno de la inmigración. Por lo demás, no creen que se diferencien especialmente con el resto de la población. Pero entre quienes sí creen que les caracterizan algunas posiciones especiales sostienen que son de izquierdas pero no claramente progresistas sino más claramente conservadores y más religiosos.

Séptima, sobre la confianza en el protagonismo de los excluidos. En general, la opinión de los profesionales está presidida por la confianza y la necesidad de que las personas excluidas tomen el protagonismo en las intervenciones a favor de la inclusión social.

En resumen, los pobres tienen menor capital social –tanto asociativo como relacional– y se deteriora progresivamente. Para aumentar el capital social es crucial la configuración institucional de los barrios y la disponibilidad de organizaciones de participación en ellos. A excepción del asociacionismo en zonas suburbiales, los ciudadanos de los barrios medios y elevados doblan en asociacionismo activo a los de barrios obreros, cascos viejos deteriorados y zonas rurales o diseminadas. A excepción del asociacionismo religioso suburbial y una meritoria pero aislada actividad vecinal y de mayores en zonas rurales, la característica de estas zonas es la carencia y los mínimos asociativos. Sobre las posibilidades de participación, la opinión mayoritaria es optimista y no estima que existan dificultades estructurales. La responsabilidad de que los excluidos no participen en asociaciones se debe a las propias entidades y, sobre todo, a la carencia de información sobre ellas. Existe un masivo acuerdo entre los profesionales en que los individuos en exclusión pierden relaciones y se deteriora su capacidad para establecer nuevos vínculos. Reducen más su ocio social, dejan de salir en mayor medida con sus amigos, pierden relaciones habituales y abandonan más las asociaciones. La frecuencia de relaciones con el hogar, los parientes, amigos, vecinos y compañeros de trabajo es menor y la conflictividad es mayor. Los pobres en el pasado ayudaron y fueron ayudados, pero en la actualidad no tienen tantos soportes y tienen menos personas a quién ayudar. No obstante, la experiencia de la exclusión produce experiencias extremas de confianza y desconfianza. Los pertenecientes a asociaciones se pierden menor capital relacional, pero al estar los pobres menos asociados, su efecto no compensa los deterioros.

Los profesionales de la intervención social creen que las personas excluidas están más apegadas a su localidad (ciudad o pueblo) y se orientan negativamente hacia el fenómeno de la inmigración. Por lo demás, no creen que se diferencien especialmente con el resto de la población. No es tanto la experiencia de exclusión institucional la que genera la identificación social sino la de vulnerabilidad social, la de riesgo en su sector de referencia de quedar excluido en función de un parámetro determinado, en este caso, la edad. En cuanto a los posicionamientos personales, la resiliencia es la gran disposición para resistir pero lo que intensifica más la situación de exclusión es la subestima, la baja sociabilidad y la apatía o negatividad. Cuanto más general es el diagnóstico, más se valora lo laboral y relacional y cuanto más se acerca a la praxis real, más se pondera el trabajo sobre las disposiciones personales y los valores. la opinión de los profesionales está presidida por la confianza y la necesidad de que las personas excluidas tomen el protagonismo en las intervenciones a favor de la inclusión social.

2.5. De los vínculos a las comunidades

En el libro *Los parados de Marienthal*, Lazarsfeld, Jahoda y Zeisel detectan en el contexto de la crisis industrial de 1931 una relación proporcional entre el empobre-

cimiento económico y laboral y el empobrecimiento de la vida social y cultural de los habitantes de la población. El capítulo en el que más expresamente estudian esta relación tiene un título muy revelador: *Una comunidad abatida*. La investigación combina encuestas cuantitativas con entrevistas y en una de ellas, la realizada a la Sra. P., ésta declara: "Antes la vida era estupenda en Marienthal, incluso la fábrica era una distracción. En el verano íbamos a pasear y nos divertíamos. En la actualidad ya no me apetece salir." (Lazarsfeld, Jahoda y Zeisel, 1932: pp.89-90). En las conversaciones que en la observación presencial llevan acabo los investigadores, el responsable de un grupo teatral de la población, les dice: "La mayor diferencia con respecto al pasado estriba en que ya no hay el mismo entusiasmo entre los actores. Hay que empujarlos para que actúen, ya que tienen la cabeza ocupada en otras cosas. Algunos buenos actores se fueron. Todos disponemos ahora de más tiempo, pero no se pone el corazón en lo que se hace." (Lazarsfeld, Jahoda y Zeisel, 1932: p.93). Una de las muchas familias a las que visitaron en sus hogares, la que denominan como Familia 363, "los criadores de conejos", está formada por un matrimonio y cuatro hijos. Ella trabajaba en la industria y él en una granja. En el momento en que les entrevistas carecen de fuentes de ingresos a excepción de un negocio de economía sumergida en el que crían conejos. En el extracto del informe de la visita, los investigadores escriben que la casa "está en un estado horroroso: muy sucia y desordenada. Los niños y los adultos no tienen casi ropa. La mujer y los niños visten ropas sucias. El conjunto causa una impresión de abandono. (.) están desperdigados por todos los rincones." (Lazarsfeld, Jahoda y Zeisel, 1932: p.114). El matrimonio se lleva mal y la familia hace aguas hasta el punto que ella llega a decir: "Ahora todo me da igual. Me gustaría que la beneficencia se ocupase de mis hijos." (Lazarsfeld, Jahoda y Zeisel, 1932: p.115). Fernando Álvarez-Uría presenta el estudio bajo la idea de *El efecto Marienthal*, que hace referencia a "las actitudes derrotistas, a la desmovilización generalizada, a la apatía y las actitudes anómicas provocadas" por el paro (comentado en la página 29 de la edición de Endymión de Lazarsfeld, Jahoda y Zeisel, 1932).

El efecto Marienthal nos pone de manifiesto que el enfoque del capital social no debe ver la participación sólo como un recurso y que no debemos tener una visión que individualice. El enfoque dominante sobre la cuestión individualiza excesivamente por dos razones. Primera, porque el sujeto es principalmente la persona y eso conduce a que midamos el capital social tomando como unidad y principal actor a cada individuo. Eso no es correcto porque lo que más explica la disponibilidad asociativa no es la persona sino el barrio. Las personas se asocian en mayor o menor medida dependiendo de su medio territorial. Es decir, que tenemos que tener un enfoque que prime el análisis de los medios asociativos o de los medios institucionales. En segundo lugar, el enfoque dominante sobre capital social individualiza porque sobre todo tiene un análisis hecho desde los vínculos. Es decir, mira a la persona con una red de vínculos que establece con otras personas y no lo ve como miembro de instituciones. A nuestro entender, hay que primar un enfoque institucional por encima de un enfoque que cuantitativice

el número e intensidad de relaciones que tiene con otros individuos. De modo que la familia no es divisible en si el individuo tiene o no familiares, cuántos y con qué intensidad se relaciona con ellos sino que necesitamos analizar la morfología y vivencia de dicha familia, su estructura. Lamentablemente, factores de orden ideológico impiden que se haya tomado la familia con toda la relevancia que tiene en el mundo de la exclusión y en los itinerarios de empoderamiento. Sin embargo, "Las familias tienen más posibilidades de enfrentar la adversidad cuando sus miembros mantienen la lealtad y la fe mutua, arraigadas en un fuerte sentimiento de confianza" (Walsh, 1998: pp.90-91).

Es importante este salto de los vínculos a las comunidades. En ese sentido, apoyamos líneas de reflexión más cercanas a García Roca, quien no alienta estrategias de individualización de los procesos de los actores –aumentar el número de sus relaciones, con un enfoque recursivo– sino, como ha explicado en *Solidaridad y voluntariado* (1994) o en *Contra la exclusión* (1995), el futuro pasa por otra arquitectura de lo social y la esfera pública: la arquitectura reticular que supera la lógica de hegemonías por la lógica de sinergias. Es necesario investigar las formas de las instituciones y de los medios sociales en que participan el sujeto y sus comunidades.

Es necesario establecer un medio civil más enriquecido, plural y estimulante en aquellos barrios afectados por la exclusión, en el que se puedan encontrar instituciones secundarias fuertes y grupos primarios multiplicadores. La importancia de los círculos no primarios del niño ha sido puesto de manifiesto en el libro *La resiliencia invisible* escrito por Isabel Martínez Torralba y Ana Vásquez-Bronfman, en el cual hablan de los tutores invisibles (Martínez y Vásquez-Bronfman, 2006: p.133), aquellas personas y figuras que ejercen una influencia crucial en los niños sin ser su familia nuclear ni los profesores investidos de autoridad. Por su parte, desde su experiencia y reflexión, Martín Beristain apoya el papel de los "multiplicadores" en los contextos de resistencia y resiliencia comunitaria en los que específicamente aplica su intervención, que son las poblaciones indígenas, pobres y represaliadas de Guatemala. Los "multiplicadores de experiencias" (Martín Beristain, 1997: p.163) son agentes comunitarios que recogen experiencias y las realizan en su entorno local. Entre los recursos que Martín Beristain identifica que ayudan a dicha multiplicación, están "La sistematización de las experiencias y utilización de materiales básicos, guías, etc."; "El acompañamiento en las primeras experiencias que los multiplicadores pueden ir realizando aumenta la percepción de seguridad y la autoconfianza."; "facilitar espacios colectivos de apoyo entre multiplicadores para compartir experiencias, tomar ideas y dar un sentido colectivo al trabajo"; o el "Compromiso político y/o religioso como base de movilizar los recursos personales de tiempo y dedicación." (Martín Beristain, 1997: p.165).

Necesitamos más investigación sobre exclusión, empoderamiento y la más simple sociabilidad. La revolución que necesitan los excluidos para pertenecer a una sociedad reconciliada y alternativa comenzará sólo si se construye una nueva sociabilidad. Hay distintos intentos. Por ejemplo, en un viaje a la India en 1965, Joseph Wresinski, fun-

dador del Movimiento Cuarto Mundo, se encontró en Bombay a los niños que viven en las estaciones, en exclusión extrema. Sobreviven de limosnas y compartiendo las sobras de comida que encuentran en los trenes. Se los llama "Tapoori". De regreso a Francia, planea una campaña para informar sobre la realidad de los Tapoori, pero se da cuenta de que es insuficiente. Hasta que no exista una relación personal, una sociabilidad intensa, entre personas de unos lugares y otros, no serán posibles cambios cualitativos. Wresinski estaba convencido de la necesidad de revolucionar la sociabilidad cotidiana para unir a los ciudadanos excluidos y no excluidos en una red relacional a partir de la cual surja la lucha política. Piensa en los Tapoori y se sensibiliza sobre la necesidad de que ya desde la infancia se tejan esas relaciones. Así, en 1967, nace el primer movimiento de niños en el Movimiento Cuarto Mundo, en solidaridad con los niños de la chabola de Noisy-le-Grand, en Francia. La *carta de Tapori* es una publicación que une a los niños de distintos barrios del mundo a través de cartas y mensajes personales y así comienza a crear una nueva sociabilidad de la que pueda surgir una mayor solidaridad.

El último relato que traemos a este capítulo procede de la Fundación RAIS (www.fundacionrais.org) y nos inspira en el camino por recorrer.

2.6. El puzzle del Rincón del Encuentro

Alguien dijo: *podíamos traer un puzzle y hacerlo entre todos*. Aunque a todos entusiasmó la iniciativa, no era raro que alguien planteara tal propuesta allí, en *El Rincón del Encuentro*, un centro de la Fundación RAIS. Las personas sin hogar, en exclusión extrema, que conviven en ese centro son las personas más minusvaloradas de nuestra sociedad, de quien casi todos no esperan casi nada. En El Rincón del Encuentro, las personas viven durante el día con otros, realizan actividades motivantes, encuentran un entorno acogedor de hospitalidad; un medio estimulante que les invita a participar e iniciar itinerarios resilientes. Dos veces al mes hay asamblea de los participantes en El Rincón del Encuentro. En una de ellas se delibera sobre las actividades organizadas desde el Rincón tales como visitas a museos, las actividades deportivas o artísticas, etc. En la otra se tratan cuestiones relativas al propio centro de encuentro: se reflexiona sobre los acontecimientos y comportamientos del último periodo, sobre el uso de los medios, se detectan problemas y se piensan soluciones, se acogen nuevas propuestas. En una de esas reuniones, uno dijo: *podíamos traer un puzzle y hacerlo entre todos*.

Hacer un puzzle es encontrar las piezas que forman un gran cuadro. Cada lugar tiene su pieza y para cada pieza –por pequeña que sea– tiene su lugar. Curiosa idea para personas que carecen de hogar y se les hace sentir que no tienen su lugar en la sociedad. Generalmente la exclusión extrema individualiza, hace que cada uno se busque la vida; una vida que le han perdido y en la que se ha perdido. Aquí ahora se trata de encontrar

las más recónditas piezas únicas entre la masa de piezas y darle su lugar. No fue alguien que llegó con su puzzle y se puso a hacerlo sino que un grupo numeroso de personas se puso a buscar juntos, a pensar cómo volver a formar la imagen rota en mil trozos. Poco a poco el cuadro se fue rehaciendo, con una ardua búsqueda en la que todos sabían que no sólo era entretenimiento sino que ellos mismos se sentían reflejados en una imagen rota que volvía a recomponerse entre todos. Las piezas del puzzle parece que se abrazan: una multitud de brazos que se cruzan formando una comunidad que tiene un rostro y todos participan aportando su nota de color, su parte en la imagen global. Algunos desanimaban diciendo que se iba a dejar el trabajo a medias, pero acabarlo se convirtió en un objetivo importante, un logro a hacer entre todos. Finalmente, con tiempo y personas que iban y venían, el puzzle se terminó con el trabajo de todos en la medida de lo que cada uno podía aportar. Lo enmarcaron y ahora está allí, en una pared de El Rincón del Encuentro y parece decir: eres una pieza insustituible y hay un lugar para ti, sin quien estamos incompletos.

3. Capital simbólico

El maestro Mstislaw Rostropovitch formuló en 1998 una propuesta con la que tituló un escrito suyo: *Cubrir el planeta de pequeños grupos de músicos*. Rostropovitch sugería que bandas de jóvenes músicos recorran los pequeños lugares a donde no llega la música con el fin de crear experiencias de belleza, ya que "la belleza de la música una a la gente en la verdad y el amor (Rostropovitch, 1998: p.162). Su propuesta tiene origen en un viaje que realizó cuando era joven por Liberia junto con otros tres músicos. En medio de la noche, mientras iban en barco por un río, los treinta y tres habitantes de una aldea, a las dos de la mañana, les gritaron tan fuerte y con tanta insistencia que, viendo que habían estado esperándoles durante horas y horas, se sintieron obligados a parar y dar un concierto. Aunque estaban cansados después de tocar todo el día en distintas poblaciones, interpretaron distintas piezas ante un público entregado y entusiasmado. Era la primera vez que la mayoría escuchaban un concierto. El maestro Rostropovitch relata lo profundamente que le marcó aquella experiencia de que gente que estaba perdida en una pequeña aldea siberiana reivindicase con tanta pasión y persistencia su derecho a escuchar música y cómo eso reflejaba una fortaleza de alma personal y comunitaria que sin duda suponía un gran poder popular.

Hemos adelantado en el apartado anterior cuestiones relativas al capital simbólico con el fin de aportar una visión más integral del argumento. Aquí vamos a completar lo que creemos necesario aportar sobre el fenómeno para que nos hagamos cargo de lo que significa en el conjunto de los activos de empoderamiento. Recordemos que los activos son los contenidos de las respuestas a las necesidades. Una necesidad era el impulso de responsabilización ante algo y para responsabilizarse usa estos activos. Son

cinco los activos y hasta ahora hemos perfilado en qué consisten las fuerzas y los vínculos. El tercer activo que queremos presentar es el relato. Las tres están fuertemente relacionadas ya que vínculo y sentido, son "las dos palabras que permiten la resiliencia." (Cyrulnik, 2003: p.23).

3.1. Relatos de raíz

Cuando hablamos de los relatos como activo de empoderamiento, no nos referimos principalmente a un saco de relatos de los que pragmáticamente la persona va tirando para explicarse y animarse, sino a un sistema de conocimiento –en sentido íntegro: sentir, creer, valorar, obrar–, al árbol de la sabiduría en el que las narraciones se generan desde una raíz última de las cosas. Una raíz, como canta Pedro Guerra, "que aguarda en los ojos que hacen guardia para ver, raíz abierta a la vida, raíz hoguera y guarida (.) ¿sin esa raíz que será?" (Guerra, 1998). Así, la persona gana fuerza con relatos liberadores, pero se empodera más conforme más se incardine en la última raíz del sentido ya que hay una mirada más comprensiva e integrada de la realidad.

Formando un sistema o no, "Todo relato es una herramienta para reconstruir el propio mundo" (Cyrulnik, 2003: p.135) cuando uno sufre exclusión, porque "La narración permite volver a coser los trozos de un yo desgarrado." (Cyrulnik, 2003: p.67). Se trata de que las personas y comunidades excluidas, que han sufrido un deterioro o depresión de sus espacios de libertad, recreen de nuevo su interior de modo que pueda hacer frente a las adversidades. Se trata de "buscar más bien una coherencia interna de mi ser-en-el-mundo en su conjunto, con el fin de descubrir y desarrollar mi 'espacio' de libertad" (Ginger y Ginger, 1987: p.20). Aunque puede que con diferentes orientaciones teóricas, se busca dotar a la persona y sus comunidades de relatos de lucha y superación de las situaciones de exclusión. Pero la exclusión es un fenómeno tan amplio y penetrante que llega a afectar a las propias concepciones existenciales. De hecho, sin el compromiso inmoral de millones de ciudadanos –pasivos o exclusores– no sería factible la exclusión. Por eso los relatos tienen que reconstruir de raíz situaciones que están siendo corrompidas de raíz. De ahí que Paulo Freire concibiera el proceso de empoderamiento principalmente como un proceso formativo. Paulo Freire entiende que es necesaria una pedagogía que reinterprete la realidad, recomponga los horizontes y reelabore el papel de los excluidos en los procesos de cambio. Para él, "La pedagogía del oprimido (.) es la pedagogía de los hombres que se empeñan en la lucha por su liberación (.) Y debe tener, en los propios oprimidos que se saben o empiezan a conocerse críticamente como oprimidos, uno de sus sujetos." (Freire, 1969: p.52).

Orlando Fals tuvo esta experiencia en su etapa fundante del paradigma de investigación-acción. En su práctica movilizadora e investigadora, "La memoria colectiva y crítica invitaba a la acción, a hacer algo concreto para corregir las injusticias" (Fals, 1985:

p.89). Cuando se disponían de nuevos relatos movilizadores que reinterpretaban los acontecimientos vividos, "la historia adquiría así nuevos visos de veracidad y potencia. No sólo podía ser rememorada, sino convertida en catapulta de acción para ganar una vida colectiva mejor." (Fals, 1985: p.89).

El hecho es que la gente es alienada por relatos perversos que buscan desmovilizarles para ser más fácilmente excluibles. La Escuela de Minuchin ha experimentado durante décadas que con mucha frecuencia los problemas de las familias se basan en las ideas que tienen sus miembros sobre dicha familia. En su opinión, "la organización de la familia se relaciona con la concepción que ella tiene de sí misma" (Minuchin y Nichols, 1993: p.55) y el autor ha comprobado que una y otra vez "las familias llegan a mí con una definición reducida de sí mismas" (Minuchin y Nichols, 1993: p.56). Al no sólo estar privado de recursos sino ser privado de relatos que lo interpreten resilientemente, la exclusión penetra más profundamente. Rob Rosenthal analiza en *Homeless in Paradise* cómo el "being homeless" agrava como factor cualitativamente intensificador el "becoming homeless". Dicha alienación llega por distintas vías. Una puede ser la creencia en la imposibilidad del cambio y la impotencia ante el poder. Freire, al pensar su *Pedagogía del oprimido*, observaba que "los oprimidos difícilmente luchan y ni siquiera confían en sí mismos. Tienen una creencia difusa, mágica, en la invulnerabilidad del opresor." (Freire, 1969: p.65). En general, la depresión de los niveles culturales actúa en perjuicio de los excluidos. La Escuela de Desarrollo a Escala Humana sostiene que ese empobrecimiento cultural se detecta, por ejemplo, en la pérdida de lenguaje. Según ellos, "Un lenguaje empobrecido es extremadamente peligroso y, por lo tanto, resulta imprescindible hacer esfuerzos para enriquecerlo. (.) Un lenguaje es, a la vez, producto y generador de una cultura. Si el lenguaje es pobre, la cultura es pobre. Si el lenguaje de nuestro desarrollo es pobre, nuestro desarrollo será pobre." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.133). Hay otros procesos que parecen dotar a los excluidos de relatos propios pero son en realidad identidades perversas que alienan más. Es el caso de lo que Michel Wieviorka denomina "racialización" (Michel Wieviorka, 1991: p.263). Según este autor, "el racismo se afirma en contexto de disociación de lo social y lo comunitario, de la razón y de la identidad nacional o religiosa." (Michel Wieviorka, 1991: p.267). Destaquemos también que la fantasía es usada en ocasiones para evadirse o para crear nuevos contextos imaginarios en los que uno tiene el papel que la exclusión le impide cumplir en la realidad. Kenneth Clark en sus investigaciones sobre barrios excluidos narraba que en la supervivencia de los jóvenes del gueto, "la fantasía desempeñaba un papel muy importante" (Clark, 1965: p.93): fantasías de dominio de la calle, de estar en canales ilícitos, de ser una figura al margen de la ley, etc.

La propia intervención social sobrescribe sus propios relatos por encima de la escritura que los excluidos hacen de sí, y no siempre influye positivamente. El grupo de los Minuchin, reflexionando sobre familias empobrecidas que han sufrido traumas que han degradado su equilibrio interno, estuvieron discerniendo acerca del caso de la

familia de una mujer llamada Angie. Constatan preocupados que "Un hecho repetido y perturbador es que estas familias no escriben su historia. Una vez que han ingresado en la red institucional y se ha dado comienzo a la historia del caso, la redacción corre por cuenta de la sociedad. El legajo de Angie va de un lugar a otro y tansmitiendo la versión oficial respecto de quién es ella y cuáles son los miembros de su familia que se consideran importantes para el caso. Un abordaje más amistoso consistiría en pedirles que den su propia versión respecto de quiénes son, por quiénes se preocupan y qué piensan de sus problemas." (Minuchin, Colapinto y Minuchin, 2000: p.36). Globalmente, se considera que la exclusión se agrava por la pérdida de la capacidad de soñar, por la disolución de los sueños colectivos y la caída en un adormecimiento vacío. Nos unimos al siguiente comentario: "Al tratar de identificarla con un nombre, nos hemos inclinado por llamarla la crisis de la utopía, porque su manifestación más grave nos parece el hecho de que estamos perdiendo –si es que no hemos perdido ya– nuestra capacidad de soñar." Somos "somnolientos administradores de una crisis a la que intuimos imposible de resolver por nuestros propios medios." "Esta somnolencia en que nos hace desembocar la crisis de la utopía se manifiesta con muchos rostros: el derrotismo, la desmovilización, la abulia, el individualismo exacerbado, el miedo, la angustia y el cinismo." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: pp.24-25).

Sin embargo, incluso en las situaciones más extremas, los relatos cumplen un papel e incluso el más oprimido tiene libertad suficiente para pensar, sentir y soñar un relato liberador. Se plantea una lucha en el terreno de las ideas y del sentido en el que se juega el poder suscitar y sostener itinerarios de empoderamiento. Es necesaria la lucha "contra el poder de las verdades dobladas" (canción *Contra el poder,* Pedro Guerra, 1998). Por eso, en su libro *En peligro de silencio,* Catherine Enjolet exhortaba a los oprimidos: *Rompan el silencio antes de que él les rompa a ustedes*. Enjolet reflexiona en dicho libro acerca de personas que, como ella –que fue víctima sexual de su padrastro–, han sufrido un drama en su infancia y luego han sufrido el doble drama de ser obligadas al silencio forzado sobre aquél. Los propios Vanistendael y Lecomte, titulan el apartado en el que citan a Enjolet *La escritura contra el silencio* (Vanistandael y Lecomte, 2000: p.35) apuntando a la necesidad de superar la violencia del acallamiento que intensifica el sufrimiento de las víctimas de la violencia.

3.2. Un libro puede cambiar tu vida

Entre la sucesión de capitales, el capital cultural va a ganar progresiva atención de los expertos. Por nuestra parte, usamos la noción capital simbólico tal como la ideó Díaz-Salazar en su libro *El capital simbólico* (1988) publicado por la Editorial HOAC. Por su parte, previamente, Pierre Bourdieu pensó el capital simbólico para denominar una serie de rasgos públicos que confieren valor al individuo. Así, la posesión o ejerci-

cio de esos rasgos –por ejemplo, el honor en las sociedades mediterráneas (Bourdieu, 1998: p.108)– da "fuerza" o "valor", se convierte en un símbolo que empodera a las personas (Bourdieu, 1998: p.171). A nuestro juicio, no sólo hay valores sociales sino hay una serie de rasgos identitarios, caracterológicos y de sentido que dan a los sujetos un conocimiento, juicio y resiliencia que les permite empoderarse. El capital simbólico no debería ser entendido sólo como prestigio sino como un conjunto de sentido –un conjunto simbólico– que empodera a los sujetos para saber, orientarse y tomar decisiones. A esto lo denominamos capital simbólico: el capital simbólico es el conjunto de modos caracterológicos, informacionales e identuales que fortalecen el conocimiento y juicio de las personas y sus comunidades. A nuestro entender, las políticas sociales de sentido introducen como un eje transversal la creación de capital social y simbólico de las personas y comunidades como estrategias de inclusión y empoderamiento.

El conocido profesor Jesús Valverde, experto en la intervención y reflexión en el mundo de las toxicomanías, está convencido de que "Lo que libera es la cultura". Y lo razona del siguiente modo. "La cultura proporciona autonomía intelectual y desarrollo de la inteligencia." A la persona que está desenganchándose de la droga e insertándose de nuevo en la sociedad, "La autonomía intelectual le va a posibilitar la capacidad de reflexión, de análisis, de crítica y de autocrítica". (Valverde, 2002: pp.131-132). La propia acción social debe tomar conciencia de que sus servicios sólo son liberaqdores en la medida en que ayuda a crear tejido de sentido. Escuchemos la opinión de Wresinski al respecto: "Lo que hacemos no tiene valor más que en la medida en que aquellos con los que lo hacemos ganan día a día un conocimiento más preciso de lo que son capaces de hacer, capaces de amar, capaces de pensar, capaces de compartir." (Wresisnki, 1986).

De la Fundación RAIS ya hemos dicho que tiene desde hace muchos años centros de día para personas sin hogar en distintas ciudades españolas que se llaman *El Rincón del Encuentro*, en donde se reúnen personas con largas trayectorias de abandono y desvinculación social. No es un centro de día al uso sino que es un lugar con un cálido programa de acogida, acompañamiento y un emprendedor programa de activación para ayudar a generar procesos en las personas. Todas esas actividades son establecidas de modo participativo por los propios usuarios del Rincón del Encuentro, quienes, como dijimos páginas atrás, en una asamblea cada mes deliberan qué poner en marcha y cómo. Se decidió constituir una biblioteca para fomentar la lectura. La Fundación buscó un depósito de libros entre sus voluntarios y amigos y dotó al Rincón con una biblioteca. Conforme pasaron los meses, se percibió que cada vez faltaban más libros y se llevó a la asamblea de personas sin hogar ese problema. Allí decidieron que serían ellos mismos los que se encargarían de buscar los libros, gestionarla y responsabilizarse de su uso. Desde ese momento, no solamente dejaron de desaparecer libros sino que cada vez hay más. Entre las propuestas que hicieron estaba diseñar un sello para marcar los libros. Se debatió qué poner en ese sello. Supuse que en el sello pondrían *El Rincón del Encuentro*, *Biblioteca del Encuentro* o *Fundación RAIS*. Cuando me enseñaron el sello

y le di la vuelta para leer la grabación, estas personas sin hogar, –a las que tantas veces no solamente no hablamos sino que ni escuchamos ni vemos, a los que la sociedad les quita todo valor– habían decidido poner: *Un libro puede cambiar tu vida*.

Me impresiona esta historia porque son personas a cuyas palabras la gente no suele conceder importancia; de las que se cree que nada pueden esperar de sus palabras que sea importante para su vida y la vida de la sociedad en general. Y sin embargo, sellaron unas palabras en las que depositaban su confianza en la fuerza de la palabra, en el potencial transformador de los relatos.

Necesitamos desarrollar el Trabajo Social narrativo. Podemos identificar el Trabajo Social narrativo con una serie de técnicas, pero lo más importante sería encontrar la dimensión creadora de sentido que tiene cualquier tipo de técnica de intervención. El Trabajo Social no crea y comunica "contenidos" de sentido solamente cuando hace actividades narrativas o reivindica sino que donde principalmente comunica es en su forma de hacer. La propia actividad del Tercer Sector es un lenguaje de hechos más potente que la propia y necesaria reivindicación. Así pues, las cosas que hace el Tercer Sector crean símbolos, ideas, valores, creencia, sentimientos, praxis con un sentido que penetra donde no llegan las manidas palabras. Mientras escribía este libro me invitaron a un foro de la Fundación Luis Vives en el que se planteó la dicotomía entre prestaciones y reivindicaciones, con la idea de que el sector social estaba reduciendo su responsabilidad reivindicadora para adquirir un perfil más prestacionista. Dicha discusión conecta directamente con lo que estamos pensando aquí. A nuestro juicio, la división entre prestación y reivindicación no está suficientemente matizada por cuando la prestación, la actividad de servicio tiene una enorme potencia reivindicativa. La pregunta no es si hacemos actividad prestacional o reivindicativa sino que el interrogante sería: ¿los servicios que hacemos tienen sentido? ¿hasta dónde alcanza el sentido de lo que hacemos? ¿Lo que nosotros queremos decir tiene experiencias que lo expresen o son mero discurso? Por otro lado, creemos que la labor reivindicativa no solamente no ha menguado sino que se ha multiplicado exponencialmente. Lo que ha cambiado es que ya no sucede bajo el balcón del consistorio. El modelo de reivindicación desafiante y frontal se daba como modelo generalizado en un tiempo en el que las organizaciones estaban fuera de las instituciones y negociaciones. Hoy en día las organizaciones sociales se sientan a las mesas de negociación, mantienen entrevistas múltiples con todos los responsables, inciden en las bases de los partidos, en los programas, proponen cambios legislativos, etc. El problema no es que se reivindique. Por otra parte, si entendemos el Tercer Sector como metodología organizativa más que como un tipo de organización, los procesos de Tercer Sector no se deberían reducir a la interlocución entre Administración y organizaciones sociales, sino que deberíamos transformar la Administración hacia modelos de mayor participación. El Tercer Sector es una vía que culmina en la democracia participativa y deliberativa. Sinceramente, pienso que el problema no es que no haya aparato y acción reivindicativos sino si

nuestros servicios (prestaciones) son acciones de sentido o los concebimos como meros recursos o de un modo materialista. Para que exista un Tercer Sector más creador de sentido –reivindicativo– debemos intensificar el sentido y expresividad de lo que hacemos.

El Trabajo Social narrativo es aquel que incorpora a la metodología de intervención social la activación de los significados y relatos como recursos de empoderamiento de los excluidos y cambio social. Hay diversas experiencias en distintas disciplinas. Hemos ya ofrecido una descripción de Margins Write en un apartado anterior, pero refiramos otros. Por ejemplo, los terapeutas Kalmanowitz y Bobby Lloyd, creadores de la entidad *Art Therapy Initiative*, valoran en el libro *Art Therapy and Political Violence* la importancia del arte como recurso para la expresión que genera resiliencia en las personas que han sufrido violencia política, como conclusión de su actividad terapéutica con víctimas de los conflictos en Yugoslavia y Sudáfrica. Especialmente valoran la utilidad del arte para crear símbolos y ritos que marquen y guíen los procesos de reconstrucción del sentido. En otra iniciativa está Miriam Nabarro, artista que trabaja con niños víctimas de la guerra en Sudán, quien señala la idoneidad del arte-terapia como un modo de representar y comunicar de modo no directo traumas que expresados de modo verbal suscitan mayor rechazo. El arte-terapia permite hacer una aproximación "que no juzgue ni sea competitiva" (Nabarro, 2005: p.81) a la narración personal y comunitaria de los conflictos y el sufrimiento. Otro ejemplo: Robert Brooks y Sam Goldstein en su libro *El poder de la resiliencia*, idean que para superar las dificultades uno tiene que reescribir el guión de la propia vida. Los autores exhortan a "ser consciente del papel que los guiones negativos tienen en tu vida" (Brooks y Goldstein, 2003: p.48).

Orlando Fals, el principal creador del paradigma de la Investigación-Acción, aprecia el gran valor de lo que llamamos el Trabajo Social narrativo y en los procesos populares de liberación en que ha tomado parte a lo largo de los años, ha descubierto el papel crucial que pueden cumplir los métodos narrativos. Según él, "el arte significaba un elemento movilizador y concientizador de las masas populares, más para aprovecharlo había que saber comprenderlo, estudiarlo e interpretarlo con las armas de la investigación bien hecha." (Fals, 1985: p.106). En su opinión, "La imaginación abarca otros campos como la pintura, los afiches, las pancartas, la escultura, el teatro, los títeres, la pantomima, la comparsa, la danza, el cine, los sonovisos y otras expresiones culturales, como técnicas de producción y devolución del conocimiento (.) para lo cual se necesita saber investigar y asimilar los valores del pueblo. En tales campos hubo una extraordinaria muestra de creatividad de parte de artistas populares que sumaron el sentimiento a la imaginación, y el saber al compromiso." (Fals, 1985: p.106). Aprecia "el buen humor" (Fals, 1985: p.106), los cuentos como herramienta de movilización positiva. (Fals, 1985: p.108), los juegos –"otro proceso subterráneo de la cultura popular: el *lúdico* o de juego y distracción, que los analistas tienden a olvidar o subvalorar, porque no logran entenderlo." (Fals, 1985: p.106)– o los dichos e iconos –"La fuerza

de los símiles, la sencillez de la expresión, la eficacia en la comunicación de los mensajes son elementos de interés en todo proyecto de construcción del poder popular." (Fals, 1985: p.106)–. En general, Fals cree que "Los cuentos y narraciones populares son infinitos y siempre nuevos, porque no hay una versión igual a otra, aunque el tema sea el mismo. No se anquilosan ni cristalizan en esquemas finales. Siempre están vivos." (Fals, 1985: p.121).

Entre las fuentes se sentido, la religión ocupa en el mundo de la exclusión un papel destacado. La religión es un acontecimiento que forma procesos complejos y ambivalentes. Manuela Cantón es la autora de un interesante libro sobre el pentecostalismo gitano, tal como lo formula la Iglesia de Philadelphia. En *Gitanos Pentecostales* sostiene que "Las iglesias evangélicas gitanas representan (.) un proceso singular de etnogénesis (.) Estas nuevas experiencias organizativas están alumbrando formas creativas de resignificar la tradición, están reformulando los espacios de reconocimiento, forjando nuevas redes de solidaridad y ayudando a gestar nuevos grupos de poder local, regional y entre gitanos de todo el Estado español." (Cantón et al., 2004: p.345). En algunos casos, el factor religioso ayuda a sobrevivir. Por ejemplo, Josefa Achotegui, en *El Síndrome de Ulises*, observa que las ideas de autodestrucción no son frecuentes entre los inmigrantes y que "Un factor que, muy significativamente, protege a los inmigrantes de las ideas de muerte es la intensidad de sus sentimientos religiosos." (Achotegui, 2007: p.504).

En la reflexión sobre la relación entre exclusión, religión y empoderamiento, he apreciado bastante la visión de Orlando Fals, fraguada en sus experiencias de investigación-acción con las comunidades más oprimidas de América Latina. Uno de los casos que cuenta al respecto, se refiere a "la muerte de un niño en la invasión de Puerto Tejada", a partir de la cual, "la valentía de su madre, las prácticas y creencias implícitas en el velorio, fueron factores que doblaron la cerviz del Ejército cuando los soldados pretendieron tomarse por la fuerza las casuchas del nuevo barrio e incendiarlas." (Fals, 1985: p.109). A su parecer, "Los procesos culturales del magma escondido del pueblo, como sujeto activo, permiten recoger el conocimiento popular en ese vasto recipiente donde 'se cocinan' y refunden los increíbles recursos de resistencia que caracterizan las luchas (.) Los sentimientos, la imaginación y el sentido del humor lúdico constituyen fuentes inagotables de la resistente personalidad de la gente del común. Sin embargo los tres elementos tienen una base común que no es posible soslayar para fines de movilización y creación del poder popular en nuestros países: las *creencias religiosas*. En *El Regadío*, la religión y la teología de la liberación contribuyeron en gran medida a la Revolución." (Fals, 1985: p.108). Así, "Sumando selectivamente la cultura y los valores sustanciales del campesinado a las luchas populares y contrarrestando la alienación negativa, se obtiene una fuerza indomeñable: se edifica así un poder popular auténtico y raizal capaz de transformar, con sentimiento e imaginación, las estructuras injustas de la sociedad dominante." (Fals, 1985: pp.110-111).

Para interiorizar y calibrar la importancia del capital simbólico, ofrecemos una reconstrucción de los hechos acaecidos en la comunidad de Chenalhó, en Chiapas. Vamos a dejar que hablen los acontecimientos.

3.3. Los mártires de Acteal

Durante varias décadas se ha extendido por el mundo un nuevo modo de presencia cristiana en los enclaves de exclusión, conocido como Teología de la Liberación o, más específica y propiamente, Pastoral de la Liberación. Repasar la historia de los acontecimientos en los que se puede comprobar su huella nos ayuda especialmente a conocer el papel empoderador de las narraciones religiosas tanto para intensificar la resistencia como para superar los traumas y generar dinámicas liberadoras contra la exclusión. En los últimos años ha destacado el fruto de dicho enfoque en el ámbito de los Sin Tierra en Brasil. El intelectual ecosocialista Michael Löwy, director de investigación sociológica del CNRS (Centro Nacional para la Investigación Científica) de París, señala la responsabilidad cristiana en las raíces del Movimiento de los Sin Tierra: "De carácter completamente secular y no denominacional, el Movimiento de los Sin Tierra sigue hundiendo sus raíces en la cultura socio-religiosa de lo que podría denominarse el 'cristianismo de la liberación'. Sus orígenes no pueden entenderse sin aludir al papel de la Iglesia brasileña y, en particular, de la Comisión Pastoral de la Tierra." (Löwy, 2001: p.55).

En este comentario, en cambio, queremos fijarnos en la fuerza simbólica de un hecho sucedido no hace muchos años y en las celebraciones en memoria que recientemente se han organizado. Nos referimos a los Mártires de Acteal, hecho que provocó una reacción internacional que culminó con una comisión internacional de investigación y una Resolución de la ONU aprobada el 20 de agosto de 1998 en donde expresa que la "evolución de la situación de los derechos humanos en México se hace cada vez más preocupante, en particular en lo que concierne a los pueblos indígenas".

Acteal es una comunidad que se sitúa en el municipio de Chenalhó. Es una zona con una orografía 90% montañosa, límite entre el Altiplano y la Zona Montañosa, en lo alto de la Sierra Madre de Chiapas. Chenalhó es uno de los ciento diecinueve municipios en que se divide el Estado de Chiapas. Acteal es una localidad de dicho municipio, con cerca de cuatrocientos habitantes, todos indígenas tzotztiles. El conjunto del municipio, de carácter totalmente rural, tiene treinta y dos mil habitantes, de los cuales hay veintiséis mil indígenas, y es uno de los municipios reconocidos por el Gobierno de México con más bajo desarrollo del país.

En el contexto de la rebelión del movimiento zapatista, a partir de 1995 se promueven grupos paramilitares progubernamentales para la lucha contra la insurgencia. La creación del municipio autónomo de Polhó, dentro del municipio de Chenalhó, y la

afluencia nutrida que se unía a los grupos zapatistas, fue respondida con una guerra de baja intensidad en Los Altos de Chiapas. A comienzos de 1997, los grupos paramilitares buscan masivamente la colaboración de la población civil represaliando a aquellos que se negaban y la acción paramilitar actúa de forma constante en diversos puntos en los que quemaban casas y tierras y robaban las pertenencias. Eso provocó el desplazamiento de nueve mil personas a campamentos de refugiados y a casas de acogida en diversas comunidades.

Con el fin de aterrorizar a la población e impedir el flujo de afiliaciones, el 22 de diciembre de 1997, en vísperas de Navidad, se cometió la masacre de Acteal. En la iglesia de dicha localidad se había convocado una vigilia de ayuno y oración para rogar por la paz y la justicia, organizada por la organización local Las Abejas. La iglesia estaba llena de gente rezando cuando, según testigos oculares, entraron entre setenta y noventa paramilitares –presuntamente pertenecientes a una organización denominada Máscara Roja– y dispararon contra los participantes mientras estaban rezando juntos en la vigilia. Durante siete horas estuvieron persiguiendo a los huidos y, pese a que a doscientos metros, había un retén policial del Gobierno, no se intervino. Como resultado hubo cuarenta y cinco muertos y veintiséis heridos graves, algunos de los cuales quedaron inválidos. De las víctimas mortales, casi la mitad eran menores: catorce eran menores de diez años, seis entre doce y diecisiete años –un total de veinte menores de edad de las cuarenta y seis muertes–. Además, también mataron a tiros a siete mujeres que estaban embarazadas.

Generalmente los números tapan la singularidad de las muertes, que habría que conocer una a una. Permítanme pronunciar sus nombres como un acto de reconocimiento y de interiorización del trágico acontecimiento. Los nombres y edades de las víctimas, además de los siete nonatos, son los siguientes: Juana Vázquez Luna, 1 año, Guadalupe Gómez Hernandez, 2 años, Juan Carlos Luna Pérez, 2 años, Victorio Vázquez Gómez, 2 años, Micaela Vázquez Luna, 3 años, Graciela Gómez Hernández, 3 años, Josefa Vázquez Pérez, 5 años, Vicente Méndez Capote, 5 años, Silvia Pérez Luna, 6 años, Loida Ruiz Gómez, 6 años, Lucía Méndez Capote, 7 años, Juana Pérez Luna, 9 años, Micaela Vázquez Pérez, 9 años, Sebastián Gómez Pérez, 9 años, Martha Capote Pérez, 12 años, Marcela Capote Vázquez, 15 años, Alejandro Pérez Luna, 15 años, María Capote Pérez, 16 años, Antonio Vázquez Luna, 17 años, Susana Jiménez Luna, 17 años, Catalina Luna Pérez, 21 años, Antonia Vázquez Pérez, 21 años, Verónica Vázquez Luna, 22 años, Paulina Hernández Vázquez, 22 años, Margarita Méndez Paciencia, 23 años, María Gómez Ruiz, 23 años, Rosa Vázquez Luna, 24 años, Daniel Gómez Pérez, 24 años, Marcela Capote Ruiz, 29 años, Marcela Vázquez Pérez, 30 años, Rosa Pérez Pérez, 33 años, Juana Pérez Pérez, 33 años, Marcela Luna Ruiz, 35 años, Miguel Pérez Jiménez, 40 años, María Pérez Oyalte, 43 años, María Luna Méndez, 44 años, Juana Luna Vázquez, 45 años, Alonso Vázquez Gómez, 46 años, Lorenzo Gómez Pérez, 46 años, Manuela Pérez Moreno, 50 años Juana Gómez Pérez, 51 años, Manuel Santiz Cu-

lebra, 57 años, Ignacio Pucuj Luna, 62 años, Marcela Pucuj Luna, 67 años y Roselina Gómez Hernández, de quien desconocemos su edad.

Según el sacerdote Miguel Chanteau, párroco de San Pedro Chenalhó en aquel diciembre de 1997, la masacre de Acteal "fue un plan del gobierno para acabar con las bases de apoyo de los zapatistas, porque el pueblo es a la guerrilla como el agua al pez, y sabemos que desde el 12 de enero de 1995 había una tregua entre el gobierno y los zapatistas en el plan militar y no podían atacar a los rebeldes directamente, por eso se aplicó la guerra de baja intensidad" (Chanteau, 2007). El sacerdote, que desempeñaba su labor como párroco desde 1961, fue amenazado de muerte por el presidente del municipio y a continuación expulsado de México por el Gobierno de Zedillo. Permaneció en Francia, su tierra natal, hasta que con el cambio de Gobierno, habiendo perdido el PRI las elecciones, se le autorizó a retornar al país.

La masacre provocó inmediatamente la dimisión del Secretario de Gobernación –Emilio Chuayffet– y del Gobernador de Chiapas –Julio César Ruiz Ferro– y el apresamiento del presidente municipal de Chenalhó –Jacinto Arias Cruz–, sospechoso de proporcionar el armamento. Sin embargo, tal como denuncia el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDH-FBLC), no hubo investigaciones que determinaran las responsabilidades de los altos funcionarios del gobierno, los altos militares ni del Presidente de la República, Ernesto Zedillo. Tras la investigación policial unas cien personas, en su mayoría indígenas, fueron detenidas en una redada. Los principales responsables entre ellas fueron condenados solamente a tres años de cárcel. Según monseñor Samuel Ruiz, obispo de Chiapas, el crimen quedó impune. Distintas organizaciones de Derechos Humanos han denunciado la violación de las garantías jurídicas de los encarcelados, entre los cuales, las diferentes organizaciones coinciden en que hay culpables pero también personas inocentes.

Diez años después, el pueblo rindió memoria a los llamados Mártires de Acteal. El 20-22 de diciembre de 2007 se celebró en Acteal un Encuentro Nacional Contra la Impunidad organizado por el grupo indígena Las Abejas, en colaboración con el SICSAL (Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina 'Óscar Romero') y el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, en el que participaron cientos de personas y más de cincuenta organizaciones mexicanas y de otros países. El encuentro se inauguró en la mañana del 20 de diciembre con el tradicional rezo de anciano acompañado de música popular. Durante el día se desarrollaron distintas ponencias y diálogos, una de las cuales fue impartida por Monseñor Samuel Ruiz con una comunicación titulada "Estrategias de lucha contra la impunidad". Al día siguiente, por la mañana, se organizaron distintas meses de trabajo a partir de las 6:30 de la mañana y se preparó la declaración final del encuentro. Por la tarde, a las siete se celebró una Vigilia de Oración por los Caídos y se terminó con una fiesta que acabó a las once. El 22 de diciembre la jornada comenzó con la izada de la bandera nacional y la Bandera de Paz a las 6:00 de la mañana, junto con el himno nacional. A continuación

hubo una procesión y la recepción de los obispos. El encuentro acabó con una eucaristía de celebración del aniversario, presidida por los obispos. En dicha eucaristía se cuenta que los mártires "se encontraban en una jornada de oración y ayuno para pedir la paz y la justicia para el bien de nuestro pueblo" y uno de los participantes, miembro de la organización Las abejas, agradece: "Hermanos y hermanas, gracias por presencia, gracias por haberlos recordado, por haberlos tenido en sus corazones, lo que ha sucedido, lo que ha acontecido aquí en este lugar." Añade: "somos una organización que buscamos nuestro propio camino, buscamos nuestra propia palabra para ver, para seguir luchando por nuestro sufrimiento." Tras la comida se termina el encuentro con un acto cívico en el que se señala respecto al encuentro que "Lo importante es que se juntaron las voces contra la impunidad y hacer un trabajo común para hacer que nuestra voz sea escuchada y que la justicia llegue no solo a Acteal y no sólo a Chiapas sino a todo el país, donde sufren las consecuencias del sistema que se está viviendo hoy en día."

Esta pastoral comprometida con el sufrimiento de las gentes es frecuente en esta diócesis. Por ejemplo, el 19 febrero 2008, en San Cristóbal, se celebró una peregrinación de creyentes de varias zonas de Chiapas –tanto los altos como la selva– que incluyó a miembros de los pueblos tzeltzal, tzotzil, chol o chab, caminando juntos para "dar su palabra en apoyo de una sociedad más justa y fraterna", como se proclamó en una de las intervenciones. Unidos en el canto "Qué alegría cuando me dijeron vamos a la casa del Señor", animados por una banda, cientos de indígenas recorrieron las calles de San Cristóbal. "Allí suben las tribus del Señor", seguían cantando, identificándose las distintas tribus mayas con aquellas tribus de Israel.

La procesión finaliza con una eucaristía en la plaza de la Iglesia en la que el celebrante dice: "Damos también la bienvenida a la voz de los presos políticos, rezamos por ellos y por todos los hermanos que injustamente, por defender sus derechos están en la cárcel." Y sigue: "Basta de desalojos, reubicaciones y masacres. Basta de decretos expropiatorios. No a la privatización y mercantilización de la madre tierra. No al despojo de nuestros territorios y nuestras montañas. Di no al aborto, lo dicen muchos ciudadanos, súmate. ¡Vivan todos los que creen en el Dios de la vida y la libertad! ¡Viva los que luchan por un mundo más digno y más justo donde todos quepamos y tengamos un lugar!". En medio de la homilía lee el siguiente texto: "Palabra de los creyentes del paraje de Tres Cruces, municipio de Tzamula. Algunas de las agresiones que han sufrido en Tres Cruces. 1992, detención de cuatro creyentes de Tres Cruces por parte de los caciques de Tsamula. Los amarraron y los golpearon, los metieron a la cárcel de la Cabecera en por ser católicos. Mientras, entraron en sus casas y las saquearon. Les acusaron de ser pastores y divisionistas de la comunidad. 1994, los caciques quemaron la casa de uno de los católicos de Tres Cruces. 1999, mientras la comunidad construía una ermita llegaron cuarenta y cinco personas encapuchadas y los atacaron a golpes de garrotes y piedras. Unos días después destruyeron la ermita y detuvieron a siete hombres. 2002, caciques niegan acceso a un pozo de agua a tres comunidades, entre

ellas, Tres cruces. 2003, asesinato de Gregorio Heredia Hernández, detención de Pascual Heredia Hernández y su padre Mariano Heredia Gómez y los hermanos Acadio y Enrique Hernández Hernández. (.) En todos estos años se han hecho las denuncias ante las autoridades pero el problema continúa. De todo lo que han hecho los caciques, de violación de los Derechos Humanos, no hay solución de parte del ayuntamiento ni del gobierno estatal ni nacional. (.) Entre 1960 y 1971 hubo desapariciones forzadas y violaciones de los Derechos Humanos a los anunciadores de las palabras cristianas católicas. Fueron perseguidos con sus familias y desalojados de las tierras de la comunidad. La tierra que tenían se la quedaron los caciques."

4. El sistema social

El sistema social es una red de campos producidos por estos activos. A las fuerzas, vínculos y relatos, hay que añadir los dos últimos, que son los bienes y derechos Por **bienes** entendemos el conjunto enajenable de objetos, seres objetivables (plantas, animales) y servicios objetivables. Dichos bienes forman un conjunto vinculado a la persona en el que ella se actualiza y con los que puede actuar. **Los derechos** son corresponsabilidades en una comunidad o ciudadanía que le vinculan en un tipo de solidaridad del que puede apropiarse.

4.1. Correspondencia de activos y necesidades

¿Qué relación hay entre los cinco activos y las cuatro necesidades? Los activos posibilitan la respuesta a las necesidades.

a. Las fuerzas posibilitan la respuesta a las necesidades del **estar** y del **hacer**: tanto presencia como creación.
b. Las respuestas al **tener** se posibilitan a través de tres activos: los vínculos, bienes y derechos.
c. Los relatos posibilitan la respuesta a la necesidad del **ser**.

No obstante, ya hemos visto que en cada necesidad se abre una arquitectura interior dimensionada por la penetración de las otras necesidades (en una función que hemos llamado de intranecesidad), así que todos los activos intervienen en la respuesta a cada necesidad aunque primariamente exista una correspondencia tal como hemos indicado.

4.2. Actualizadores de los activos

Los activos son articulados por actualizadores (la sintaxis que hace posible la activación), que son respectivamente cinco, cada uno surgido de la lógica de cada activo.

a. El actualizador de las fuerzas es la **resiliencia**. Por resiliencia entendemos el proceso de propia actualización que dinamiza el itinerario. La resiliencia cumplirá un papel fundamental ya que será el activador *interno* de los sujetos, el que logre "sacar fuerzas" de la debilidad o "encarar" la adversidad. Lejos de caer en el voluntarismo, la resiliencia tiene que ver sobre todo con un estado de esperanza y confianza.
b. El actualizador de los vínculos es la **comunitarización**. La comunitarización es el establecimiento de relaciones en extensión (redes) o intensidad (unión).
c. El actualizador de los bienes es el **comercio**. Comercio como la producción y el intercambio que pone en circulación objetos y servicios objetivables en la comunidad de bienes.
d. El actualizador de los derechos es la **politización**. Por politización entendemos el establecimiento de solidaridades y derechos de personas en una comunidad de co-rresponsabilidad.
e. El actualizador de los relatos es su troncal: la **narración**. La narración es el acto de comunicar y compartir situacionalmente una serie de relatos.

4.3. Los campos sociales

Y a su vez, los actualizadores generan campos socialmente compartidos e históricamente institucionalizados (los frutos que produce la activación). Hay, respectivamente, cinco campos.

a. El campo generado por la resiliencia es doble: **la salud y la capacidad**. La salud es la capacidad de estar y la capacidad es el conjunto de actuaciones resilienciadas.
b. El campo generado por la comunitarización es la **comunidad**. La comunidad es el conjunto de sociabilidades y grupalidades.
c. El campo generado por el comercio es el **mercado**. El mercado es entendido como comunidades de comercio que producen y distribuyen sistemas de bienes.
d. El campo generado por la politización es la **ciudadanía**. La ciudadanía es una comunidad de solidaridad establecida en derechos. Como referencia, remitimos a la convencional noción que Marshall fijó: "La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica. Aunque no existe un principio universal que determine cuáles son los derechos y obligaciones, las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean la imagen de una ciudadanía ideal que sirve para calcular el éxito y es objeto de las aspiraciones." (Marshall, 1950: p.37).

e. El campo generado por la narración es el **imaginario**. El imaginario es el conjunto de relatos, los cuales forman iconos y éstos iconografías. Y el sistema general de iconografías compone el imaginario. Seguiríamos aquí una estructura similar a la de Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad* (1967) con su idea del universo simbólico.

ACTIVOS						
Radicales	Estar	Hacer	Tener			Ser
Activos	Fuerzas		Vínculos	Bienes	Derechos	Relatos
Actualizadores	Resiliencia		Comunitarización	Comercio	Politización	Narración
Campos sociales	Salud	Capacidad	Comunidad	Mercado	Ciudadanía	Imaginario

Los activos se relacionan reticularmente entre ellos, no de forma lineal. Así, los activos pueden ser actualizados no sólo por su actualizador propio sino por los otros actualizadores. Por ejemplo, los bienes no sólo pueden ser comercializados sino también pueden ser comunitarizados dando lugar a las donaciones. Llamemos a estos activos resultantes de su conjugación por otro actualizador, *activos derivados*. Para diferenciarlo, a los activos originales los denominaremos activos raíz.

4.4. Activos derivados

La siguiente tabla nos presenta cómo se generan los activos derivados. Nos serán útiles para poder definir cada uno de los campos sociales.

Los bienes –activo raíz– pueden generar cinco activos derivados.

a. Los bienes comunitarizados son las donaciones. La comunidad produce bienes que constantemente son dados a otros desde una intención altruista o en complejos procesos de correspondencia. Por ejemplo, el cuidado de personas.
b. Los bienes comercializados son productos. Productos objetivados que pueden ser distribuidos en sistemas abstractos de intercambio (mercados).
c. Los bienes politizados son las prestaciones. Bienes y servicios financiados, producidos o distribuidos mediante instituciones públicas (de titularidad de la Administración o social).
d. Los bienes resilienciados son el trabajo. El sujeto crea con sus propias fuerzas bienes o servicios que son comercializables.
e. Los bienes narrados son los valores de cambio. En sentido marxista tradicional, el valor de cambio depende de la economía del signo, lo cual pertenece más al ámbito de la narración (por ejemplo, a través de la publicidad) que al producti-

vo. Bien podríamos decir en vez de "valores de cambio" la palabra "publicidad" empleada en un amplio sentido.

Los derechos –activo raíz– pueden generar cinco activos derivados.

a. Los derechos comunitarizados son las asociaciones. Las asociaciones serían espacios ciudadanos que prescriben derechos y deberes.
b. Los derechos comercializados son contratos. Los contratos son acuerdos abstractos consistentes en derechos y deberes que se intercambian objetivamente.
c. Los derechos politizados son las leyes. Los derechos asumidos por la política se convierten en leyes.
d. Los derechos resilienciados son la autonomía. Los derechos formulados o realizados por el sujeto generan el ámbito de autonomía.
e. Los derechos narrados son la justicia. La economía del signo sobre los derechos crean un régimen de justicia.

Los vínculos –activo raíz– pueden generar cinco activos derivados.

a. Los vínculos comunitarizados son solidaridades. Son responsabilidades entre sujetos o comunidades.
b. Los vínculos comercializados son cooperativas. Los vínculos en virtud de los cuales se crean conjuntamente bienes o servicios objetivables e intercambiables abstractamente, son cooperativas. No nos referimos a la entidad legal restrictivamente sino a todas las sociaturas que se establecen sobre la base de la solidaridad entre personas.
c. Los vínculos politizados son afiliaciones establecidas entre personas que reconocen unas sobre otras derechos y deberes (muy relacionado con la idea de asociación).
d. Los vínculos resilienciados son voluntariado. Relacionado con el trabajo, son bienes y servicios creados por la persona pero que llevan inscrita como característica la gratuidad. Crea "bienes proceso", que son bienes que llevan incorporado el valor del proceso (en este grado la gratuidad) como parte de su esencia.
e. Los vínculos narrados son alianzas. La economía del signo de los vínculos son alianzas entre personas y comunidades, en virtud de al menos una característica común como el parentesco (familia), el territorio (pueblo o nación –o nacionalidad, que es lo mismo–), la fe (religiones), la ideología (partidos), la condición social (clases), etc.

Los relatos –activo raíz– pueden generar cinco activos derivados.

a. Los relatos comunitarizados son tradiciones. Relatos asociados a un pueblo o alianza concreta.

b. Los relatos comercializados son objetos de consumo. Empleamos este término como los semiólogos estructuralistas (Barthes, por ejemplo, pero también el primer Baudrillard): un producto se convierte en objeto de consumo cuando incorpora un "valor de signo" de modo que al adquirirlo, intercambiarlo, gastarlo o poseerlo se está estableciendo una narración pública.
c. Los relatos politizados son legitimaciones. Los relatos asumidos por la comunidad política se convierten en las legitimaciones históricas que la fundan, como es el relato de una nación o el relato del destino de la comunidad política o el discurso sobre la dignidad de sus ciudadanos, etc.
d. Los relatos resilienciados son identidades. El sujeto saca adelante un discurso personal o grupal sobre su historia, su esencia y su proyecto.
e. Los relatos narrados son la opinión pública. Podríamos decir también que son medios de comunicación en el sentido de discursos y conversaciones públicas institucionalizadas.

Podríamos variar los nombres, pero lo que nos interesa es sobre todo defender la lógica que subyace. En la tabla siguiente se ofrece la matriz de activos derivados.

ACTIVOS DERIVADOS					
Activo raíz		**Bienes**	**Derechos**	**Vínculos**	**Relatos**
Campos sociales		**Economía**	**Política**	**Tercer Sector**	**Imaginario**
Actualizador	**Comunitarización**	Donaciones	Asociaciones	Solidaridades	Tradiciones
	Comercialización	Productos	Contratos	Cooperativas	Objetos de consumo
	Politización	Prestaciones	Leyes	Afiliaciones	Legitimaciones
	Resilienciación	Trabajo	Autonomía	Voluntariado	Identidades
	Narración	Valor de cambio	Justicia	Alianzas	Opinión pública

4.5. De los subsistemas autónomos a los campos reticulares

Queremos insistir en la idea de que los campos sociales de los que estamos tratando –economía, política, Tercer sector o imaginario– no son subsistemas. Nos situaríamos en una perspectiva distinta a la interpretación de la modernidad como progresiva autonomía del sistema social en subsistemas, teoría tan querida para Luhmmann. Por el contrario, nuestra idea es la de la compleja interacción sinérgica. Por ejemplo, la economía es un fenómeno que hace uso de todos los activos: si quisiéramos dar cuenta de la vida económica de alguien o de un grupo tendríamos que incluir los bienes y servicios ligados a las relaciones, procedentes del patrimonio es-

tatal o el capital simbólico de las representaciones asociadas (como, por ejemplo, el prestigio) y de las fuerzas propias. Los campos de actualización no son más que categorías que no cuestionan en ningún momento la unidad del itinerario y de la acción del sujeto. La acción del sujeto es unitaria aunque susceptible de ser analizada en esos cinco activos. Dicho sujeto no está dividido en campos estancos sino que es un itinerario reticular, no lineal. Otro ejemplo es el del Tercer Sector: no es un tipo de entidades sino una lógica institucionalizada transversalmente por muchos tipos de instituciones: aquella que hace que existan dinámicas de libre participación ciudadana en distintas entidades o enclaves. El Tercer Sector no está definido por el tipo de entidad o su titular de gestión (Administración, ciudadanía, etc.) sino que puede ser Tercer Sector, por ejemplo, el comité de empresa de una organización económica. Y también lo es el consejo social de una universidad. O un grupo de estudios montado desde principios de voluntariedad en una institución.

Desde esa clave, cualquier tejido institucional está participado por todos los campos de activos. La morfología de la exclusión social es modulada según el estado de estas constituciones institucionales. Vamos a definir, como último paso, qué tipos de activos constituyen cada campo social. Un campo social sería el tejido que institucionaliza la actualización de esos activos derivados. Por ejemplo, el Tercer Sector es el conjunto de instituciones –en un sentido laxo– que actualizan los activos derivados: por ejemplo, los procesos cooperativos o que dan cuerpo a las alianzas (familia, religión, clase, partido, pueblo o nación, etc.).

La **economía** –además de los derechos, relatos y vínculos comercializados (contratos, objetos de consumo y cooperativas)– es la institucionalización de los bienes comercializados (productos), politizados (prestaciones), comunitarizados (donaciones o bienes procesuales gratuitos), resilienciados (trabajo) y narrados (valor de cambio).

LA ECONOMÍA					
Activo raíz		**Bienes**	**Derechos**	**Vínculos**	**Relatos**
Campos sociales		**Economía**	**Política**	**Tercer Sector**	**Imaginario**
Actualizador	**Comunitarización**	Donaciones			
	Comercialización	Productos	Contratos	Cooperativas	Objetos de consumo
	Politización	Prestaciones			
	Resilienciación	Trabajo			
	Narración	Valor de cambio			

La **política** –además de los bienes, relatos y las relaciones politizadas (prestaciones, legitimaciones y afiliaciones)– es la institucionalización de los derechos politizados (leyes), comercializados (contratos), comunitarizados (asociaciones), resilienciados (autonomía) y narrados (justicia).

LA POLÍTICA					
Activo raíz		**Bienes**	**Derechos**	**Vínculos**	**Relatos**
Campos sociales		**Economía**	**Política**	**Tercer Sector**	**Imaginario**
Actualizador	**Comunitarización**		Asociaciones		
	Comercialización		Contratos		
	Politización	Prestaciones	Leyes	Afiliaciones	Legitimaciones
	Resilienciación		Autonomía		
	Narración		Justicia		

El **imaginario** –además de los bienes, derechos y vínculos narrados (valores de cambio, justicia y alianzas)– son los relatos comunitarizados (tradiciones), comercializados (objetos de consumo, en el sentido que le dio la semiología estructuralista), politizados (legitimaciones) y resilienciados (identidades).

EL IMAGINARIO					
Activo raíz		**Bienes**	**Derechos**	**Vínculos**	**Relatos**
Campos sociales		**Economía**	**Política**	**Tercer Sector**	**Imaginario**
Actualizador	**Comunitarización**				Tradiciones
	Comercialización				Objetos de consumo
	Politización				Legitimaciones
	Resilienciación				Identidades
	Narración	Valor de cambio	Justicia	Alianza	Opinión pública

El **Tercer Sector** –además de los bienes, relatos y derechos comunitarizados (donaciones, identidades y asociaciones)– es la institucionalización de las relaciones comunitarizadas (solidaridades), comercializadas (donaciones o bienes procesuales gratuitos), politizadas (afiliaciones), resilienciadas (voluntariado) y narradas (alianza).

EL TERCER SECTOR					
Activo raíz		**Bienes**	**Derechos**	**Vínculos**	**Relatos**
Campos sociales		**Economía**	**Política**	**Tercer Sector**	**Imaginario**
Actualizador	**Comunitarización**	Donaciones	Asociaciones	Solidaridades	Tradiciones
	Comercialización			Cooperativas	
	Politización			Afiliaciones	
	Resilienciación			Voluntariado	
	Narración			Alianza	

Éste era el fin de la primera intención investigadora de este tratado: justificar y fundamentar más ampliamente el esquema que plantea Joaquín García Roca para explicar la naturaleza del Tercer Sector. El Tercer sector es la lógica de las relaciones comunitarias y es una matriz institucional para producir el mundo. Aunque su justificación ya debe ser objeto de otra reflexión, sostengo que si la exclusión social es la división histórica de nuestro tiempo, el tercer sector es el sujeto histórico que la reconcilie. El Tercer Sector comunitariza la economía (sin rescindir las demás dimensiones de ésta), comunitariza la política (sin anular las demás dimensiones), purifica la propia naturaleza de la comunidad. El Tercer Sector es un campo de activos y es una red institucional –pero no se reduce a ser un tipo de entidad sino más bien es una metodología de activación o un campo social presente en cualquier institución– y en tanto lo es, es el sujeto histórico de nuestra época de remodernización.

Esta segunda teoría es más obvia en sus aplicaciones a los campos de la exclusión y más adelante haremos una aplicación más sistemática a través del estudio de los procesos de desempoderamiento y empoderamiento. Ahora vamos a atender finalmente a la tercera teoría que estructura la exclusión social.

6 La sabiduría popular

Queremos comenzar este capítulo con un extraordinario fragmento del diario de Etty Hillesum, una asidua compañera de camino en este libro, que ya sabemos que fue asesinada en los campos de concentración nazis junto con toda su familia, tras haber desarrollado una temporada de Trabajo Social entre los propios prisioneros, a través de la actividad organizada por los consejos judíos. Finalmente, ella unió su destino a aquellas personas por las que tanto trabajó. Dice unas palabras que el lector ha podido ya encontrar en la introducción a este libro y que ahora impactan hasta el fondo en lo que queremos desarrollar: "si no podemos ofrecer nada mejor al mundo indigente y de post-guerra que nuestros cuerpos redimidos a costa de lo que sea y no un significado nuevo extraído del fondo de nuestras penurias y de nuestra desesperación, será demasiado poco. Incluso de los campos de concentración deben irradiarse nuevos pensamientos hacia el exterior, nuevas perspectivas deben expandir claridad en torno a ellos, por encima de las alambradas de espinos, y habrán de juntarse con otras perspectivas conquistadas a fuerza de tanta sangre y bajo circunstancias cada vez más adversas. Y desde la base social de una búsqueda sincera de respuestas esclarecedoras a estos sucesos enigmáticos quizá esta vida sinsentido podría dar un razonable paso hacia adelante. Por eso me parece que hay un peligro cierto cuando continuamente se afirma: 'No queremos pensar; no queremos sentir; es mejor embrutecerse ante toda esta miseria.'" (Hillesum, 1941-1943: pp.55-56).

1. Primacía de la conciencia

Gustavo Gutiérrez, en *La densidad del presente*, afirmó que "Releer la historia podría parecer un ejercicio puramente intelectual si no se comprende que ello significa también rehacerla. (.) Por eso mismo, no basta tener conciencia de esa complejidad; es necesario profundizarla, entrar en el detalle de la diversidad y advertir su fuerza interpeladora. Tampoco es suficiente tomar nota de la condición del 'otro' del pobre (tal como lo hemos comprendido), ella debe asimismo ser estudiada más en detalle y considerada en toda su desafiante realidad. (.) El pobre es muchas veces poseedor de una cultura con valores propios (.); con una inventiva y fuerza creadora que resiste, pese a todo, a la llamada crisis de los paradigmas que se vive hoy." (Gutiérrez, 2003: pp.102 y 179). Es ésta una idea muy importante para nosotros. En la primera versión –como un largo artículo– que publicamos de esta teoría de la exclusión, hicimos que estas palabras de Gustavo Gutiérrez fueran la cita de cabecera.

Conscientes de la crisis de paradigmas que sufre especialmente la sociología y de la proliferación de análisis microteóricos, hemos querido asumir el riesgo de intentar una teoría de mayor alcance que dé más cimientos a nuestro estudio de la exclusión. Desde los años que llevamos en la práctica del voluntariado social o en la gestión de organizaciones de acción social, nos unimos a la opinión de Orlando Fals cuando dice que "Era preciso ir más allá y combinar no sólo la teoría con la práctica sino también la sabiduría emanada de varias fuentes." (Fals, 1985: p.44). Revisar la exclusión requiere examinar creativamente y a fondo no sólo las razones de la exclusión sino la exclusión de la razón –como parte del fenómeno–. Siempre me ha gustado que Marx finalmente redujera todo el comienzo de la revolución de la lucha obrera a una cuestión de conciencia. La primacía de la conciencia en el proceso de empoderamiento nos exige pensar a fondo la propia estructura de la conciencia que mira a la exclusión. Esta de la sabiduría popular o la teoría de la conciencia es una dimensión por la cual nosotros mismos nos implicamos reflexivamente con nuestra mirada –y con esta escritura y con la comprensiva labor del lector– dentro de la teoría. En un momento, veremos que del libro sale un remolino que nos incluye a nosotros mismos dentro de una teoría de la que no podemos permanecer aparte como si fuésemos clínicos de un laboratorio. En las ciencias sociales no son posibles los experimentos sino las experiencias y no sirven las *batas blancas* de la asepsia sino el *mono de trabajo* de la implicación.

Hemos sostenido que toda teoría de exclusión requiere de tres categorías constructivas primarias entre las cuales destaca una teoría del sentido. La teoría del sentido explica en qué tipo de actuación (teoría de la apropiación) los sujetos dan forma de hecho a sus necesidades (teoría de necesidades). Ahora vamos a ir al núcleo de la teoría de sentido, pero somos conscientes de que la dimensión del sentido tiene un enorme peso en las dos subteorías anteriores, especialmente a través de la necesidad de ser y del activo de los relatos. Convocamos a todos los comentarios y citas de autores que ya nos han acompañado en este recorrido para que completen lo que vamos a decir en este capítulo.

La necesidad de una teoría del sentido en el paradigma de la exclusión no es una mera formalidad sino que es coherente con la propia estructura humana. En la estructura de lo humano hay una nota natural, junto con otras dos, que es su naturaleza espacial, su discernimiento de lo otro, lo cual la singulariza y da forma a su saberse. Lo que constituye humano al acontecimiento que constituye la persona es el sentido, le permite existir. El sentido lo entendemos como un hecho compacto que une el sentir más primario o existencial como acontecimiento junto con la inteligibilidad más consciente y reflexiva, pasando por toda una serie de hechos sensibles de conciencia que constituyen la variedad del acontecimiento humano. Saber sería la primera nota natural del hombre, *homo sapiens*, aquel acontecimiento que sabe. Lo que hace que ese acontecimiento no meramente suceda sino que sea un hecho existencial es que está hecho sentido. Dicho sentido opera a través de principios que le permiten transitar en sus

relaciones con otras estructuras de sí, con otros acontecimientos y en el seno del acontecimiento matriz y de lo que no es acontecimiento. Esos principios son por naturaleza sapienciales, relativos al hecho de que el hombre es un acontecimiento sapiencial. Los principios sapienciales que permiten que el sentido se haga hecho los denominamos *trascendentales*. Todo trascendental es un principio irreductible de sentido que da forma al hecho del discernimiento. Entonces, el sentido supone trascendentales que lo factibilizan: dan hechura o forma de hecho al saber del acontecimiento humano. Por factibilizar entendemos que se da forma de hecho a algo.

La exclusión tiene su principal trampa en pasar inadvertida a la propia conciencia del que la sufre, en lo que Berger y Luckmann denominan –recordando a Lucáks– reificación o cosificación. Hay toda una historia oculta, pequeña y cotidiana inscrita en el modo de sobrevivir de los excluidos, que es machacada, ignorada y despreciada. Hay una historia escondida que es la que hace posible la vida pero que es ella misma excluida para reforzar la exclusión. Tengo la impresión que muchas veces se consiguen procesos de empoderamiento sin saber a qué ha sido realmente debido. Nosotros insistimos en la distribución de recursos pero los procesos salen adelante por otros factores que implican itinerarios en los que se ha reconstruido la razón de vivir y la compañía.

Quizás los propios supervivientes no han sido escuchados cuando han relatado sus experiencias y no distinguimos cuáles son los factores críticos e imprescindibles. Primo Levi se interroga, "¿Hemos sido capaces los supervivientes de comprender y de hacer comprender nuestra experiencia?" (Levi, 1986: p.411). La Escuela de Desarrollo a Escala Humana también se lo plantea: "Vivimos y trabajamos una historia que desconoce la subhistoria que la hace posible. (.) sin siquiera percatarnos de la sabiduría del hombre y la mujer que siembran el maíz y que, al compartirlo en la olla común, logran sobrevivir, no por lo que hemos hecho, sino a pesar de lo que no hemos hecho." (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.34). De ahí que Orlando Fals insista tanto en que la acción comienza por una labor de investigación y que toda investigación que remueva el conocimiento comienza un proceso de liberación: "resultó obvio para todos desde un comienzo, tanto que el saber no transforma por sí mismo la realidad cuanto que la acción no estudiada o reflexionada se vuelve ciega y fútilmente espontánea." (Fals, 1985: p.44). Efectivamente, "La búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria y no una 'racionalización secundaria' de sus impulsos instintivos." (Frankl, 1946: p.139). Si se quiere generar procesos de liberación, "la unión de los oprimidos es realmente indispensable al proceso revolucionario y ésta le exige al proceso que sea, desde sus comienzos lo que debe ser: acción cultural." (Freire, 1969: p.230).

Las ideas tienen una potencia liberadora y empoderadora reconocida a lo largo de la historia y contra la que quienes excluyen luchan denodadamente mediante la ignorancia, la sordera cultural, la deslegitimación o directamente el asesinato, como fue el caso del asesinato de Ignacio Ellacuría, sus compañeros jesuitas y sus colaboradoras laicas en El Salvador, que fueron masacrados para callarlos. Lluís Espi-

nal, quien comparte el mismo drama, dijo en una ocasión: "Los tiranos maldicen las ideas. Porque con las ideas llega lo nuevo, la renovación y la libertad. No hay grilletes capaces de aprisionar las ideas. (.) Sin pensamiento no hay libertad; y entonces la obediencia y la rutina se imponen como en una granja. (.) Las ideas a la larga vencerán a las fuerzas sordas del dinero y de las armas." (Lluís Espinal en Víctor Codina, 1995: p.18).

Hagamos un par de comentarios de carácter práctico para ilustrar a qué nos estamos refiriendo. Carlos Martín y Francesc Riera sentencian en *Afirmación y resistencia: la comunidad como apoyo*, escrito sobre el contexto de las dictaduras latinoamericanas de los setenta, que "El poder trata (.) de desvalorizar a los muertos y a los desaparecidos, de arrebatar a la gente su propia dignidad, de silenciar hasta el dolor que él mismo ha provocado." (Martín y Riera, 1992: p.112). Ante ello, los autores describen los grupos de autoayuda que se organizaron entre víctimas y respecto a los cuales proponen varias directrices metodológicas. Primera, "Compartir sentimientos y vivencias.", para lo cual "El ambiente protegido del grupo puede ayudar a expresar sentimientos y vivencias generales por experiencias de captura, desaparición, persecución… que hayan podido vivir las personas del grupo. Los testimonios permiten compartir penas y sufrimientos con otras personas que han vivido experiencias similares. (.) El grupo puede ser así un espacio para reconocer y generalizar esos sentimientos; también para analizar la base que tiene y las formas en que se intente responder a los desafíos planteados." (Martín y Riera, 1992: p.125). Segunda, "Construir una historia" (Martín y Riera, 1992: p.126). Tercera, analizar un problema concreto y en torno a él consolidar una interpretación. Cuarta, la lectura y discusión de problemas en grupo. Quinta, compartir los sueños. También aconsejan trabajar grupal y personalmente para dar sentido a lo que llaman "Los pensamientos rumiantes", que son pensamientos reiterativos que atormentan a las personas. Finalmente, nos ha llamado la atención cómo idean la "reintegración de la experiencia" (Martín y Riera, 1992: p.156), que supone abrir espacios para la descarga emocional, crear relaciones de confianza mutua para hablar de lo que aconteció y también favorecer una mejora continua de las condiciones de vida de las víctimas.

Esa importancia del trabajo sobre la conciencia nos la encontramos también en la metodología de intervención de Joseph Wresinski, quien en *Escritos y palabras,* dijo a los excluidos que participaban en los procesos que promovía: "Vosotros no sois pobres y no estáis formados para el mundo de los pobres. Será muy difícil para vosotros ocuparos de familias tan pobres, antes de haber recibido una formación muy seria. Os digo esto para recordaros que tenemos el deber, todas las tardes, de dedicar media hora a escribir un pequeño informe de nuestra jornada para reflexionar juntos después, sirviéndonos de las observaciones que hayamos elegido del día anterior. Es un deber absoluto, tan importante como el tiempo que pasamos con los niños. Forma parte del trabajo. (.) Cuando abordamos la miseria,

tenemos tendencia a destacar los asuntos importantes. Anotar las cosas pequeñas de la vida cotidiana tiene sin embargo una importancia capital." (Wresinski : *Escritos y palabras a los voluntarios*).

Este capítulo no trata sólo de hacerle sitio a la conciencia en la comprensión del fenómeno de la exclusión sino que es consciente de que parte del problema está en la propia estructura que se atribuye a la razón. Ya hemos leído cómo Max-Neef, Elizalde o Fals nos dirigen hacia otras fuentes de sabiduría popular que suelen estar ocultas a la razón dominante, que es la razón de exclusión. Reconstruir racionalmente la exclusión requiere reconstruir solidariamente la razón. Y eso significa conocer sus estructuras internas y cuáles son las fuentes de razón o sentido. Acabamos de leer cómo Carlos Martín y Francesc Riera incluyen distintas dimensiones como el sueño o los sentimientos como fuente de razón. Ignacio Martín-Baró –asesinado junto con Ignacio Ellacuría para enmudecer su voz a favor de los excluidos– identificaba cinco tareas urgentes a realizar por una Psicología de la Liberación. En primer lugar, "*la recuperación de la memoria histórica*." (Martín-Baró, 1986: p.301), la cual está tan reprimida que nuestra propia prehistoria es tal engaño que es imposible saber quiénes somos en verdad. En segundo lugar, "*desideologizar la experiencia cotidiana*." (Martín-Baró, 1986: p.301). En su opinión, "Desideologizar significa rescatar la experiencia original de los grupos y personas y devolvérsela como dato objetivo, lo que permitirá formalizar la conciencia de su propia realidad verificando la validez del conocimiento adquirido (.) Esta desideologización debe realizarse, en lo posible, en un proceso de participación crítica en la vida de los sectores populares, lo que representa una cierta ruptura con las formas predominantes de investigación y análisis." (Martín-Baró, 1986: p.302). En tercer lugar, "debemos trabajar por potenciar las virtudes de nuestros pueblos. Por no referirme más que a mi propio pueblo, el pueblo de El Salvador, la historia contemporánea ratifica día tras día su insobornable solidaridad en el sufrimiento, su capacidad de entrega y de sacrificio por el bien colectivo, su tremenda fe en la capacidad humana de transformar el mundo, su esperanza en un mañana que violentamente se le sigue negando. Esas virtudes están vivas en las tradiciones populares, en la religiosidad popular, en aquellas estructuras sociales que han permitido al pueblo salvadoreño sobrevivir históricamente en condiciones de inhumana opresión y represión, y que le permiten hoy día mantener viva la fe en su destino y la esperanza en su futuro a pesar de una pavorosa guerra civil" (Martín-Baró, 1986: p.302). La cuarta tarea es "un estudio sistemático de las formas de conciencia popular (.) Una atención especial debe prestarse a las formas de la conciencia religiosa popular, dado el papel crucial que la religiosidad tiene para amplios sectores de los pueblos latinoamericanos y sus virtualidades tanto para contribuir a su enajenación como a la liberación histórica" (Martín-Baró, 1987-1989: p.320). Finalmente, en quinto lugar destaca como tarea –aunque queda más lejos de nuestra intención en este capítulo– sostiene que es preciso el "análisis de las or-

ganizaciones populares como instrumento de liberación histórica." (Martín-Baró, 1987-1989: p.321).

Vamos a estudiar la estructura de la razón o el sentido. Vamos a ver su estructura interna para que captemos la amplitud del fenómeno que se moviliza en la exclusión y en el empoderamiento. Entramos en la parte más complicada de este tratado y solicitamos la paciencia e indulgencia del lector.

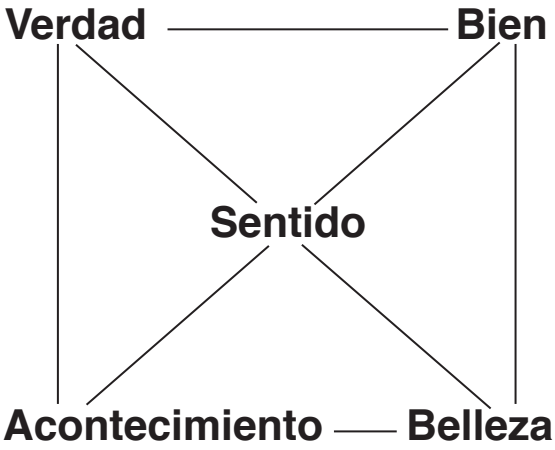
2. Estructura de la conciencia

2.1. Trascendentales

Recordemos que hemos querido conservar el nombre *trascendentales* para denominar a lo que hace factible el sentido. Los principios sapienciales que son necesarios para que sea posible el existencial del sentido los denominamos trascendentales. Dicho otra vez de forma intuitiva: son las partes del sentido. Los denominamos *trascendentales* porque no son reductibles al acontecimiento sino que remiten a aquello matriz que no sea dicho acontecimiento, a la alteridad absoluta, infinita y constituyente de la realidad. Un trascendental es un principio irreductible de sentido (de discernimiento). Entonces, el sentido supone trascendentales que lo *factibilizan*: dan hechura al saber del acontecimiento humano. Por *factibilizar* entendemos que algo da forma de hecho. Rememoremos también que distinguimos que los trascendentales son factibles, los radicales se presentan y los activos son posibles.

Comenzamos esta reconstrucción por Durkheim, quien decía que la estructura del sentido eran tres principios: *pensar, obrar y sentir*. Consideramos que en Durkheim el pensar se identifica con el establecimiento de la verdad. El sentir, en cambio, tendría una doble misión: además de los sentimientos en sí –que remiten a la belleza–, incluirían una dimensión de valoración moral. Desdoblamos, pues, el sentir durkheimniano en dos dimensiones: belleza (sentimiento) y bien (valor). Y, finalmente, está el obrar que en Durkheim es fuente de sentido. Por ejemplo, para él la experiencia de las estaciones crea distintos modos de interpretar la naturaleza y la vida social. En su idea, la experiencia sexual "habla" elementos de sentido que no es posible reducir a ninguna de las otras categorías. Verdad, bien y belleza son los trascendentales que convencionalmente han sido establecidos filosóficamente y asumidos por la sociología moderna. Consideramos dos trascendentales añadidos, que también han sido extensamente tratados aunque, pese a la obra de Durkheim, en la sociología no se ha buscado integrarlos.

Los trascendentales identificamos que son cuatro más uno general y superior (el sentido): verdad, bien, belleza y acontecimiento.



a. **La verdad** es aquello que sucede, que es real en tanto a su naturaleza constitutiva como acontecimiento. La mentira sería aquel falso saber de alguien sobre un acontecimiento y la falsedad es sentida en el ejercicio de la libre actualización.
b. **El bien** es aquel sentido que no contradice la naturaleza de necesidades de un acontecimiento, es decir aquello que da libertad al acontecimiento. El mal es aquello que resta libertad al acontecimiento.
c. **La belleza** es la coherencia entre las distintas formas de sentir o sentido del acontecimiento humano. La fealdad es aquello que resta coherencia entre las distintas formas de sentir o sentido.
d. **El acontecimiento** es un trascendental porque existen acontecimientos puros con los que el hombre se relaciona carnal (por carnal entendemos algo que afecta a la propia actualización, algo que afecta al sentir en tanto que acontecimiento) y lógicamente (por lógica entendemos aquellas reglas propias de las estructuras necesarias para el suceder y la existencia) y que suponen una referencia absoluta que no se expresa en lo bello, lo bueno, lo verdadero sino que genera otros acontecimientos que directamente se asumen en el último acontecimiento que sea principio y fundamento de todo lo demás. Su función factibilizadora procede de que existen acontecimientos que constituyen relaciones o actos que no son reductibles a creencias, valores o sentimientos, y que dan forma a la vida humana, como es el ejemplo de la filiación o la corporalidad. El acontecimiento serían hechos de realidad que el hombre experimenta sin apropiárselo plenamente pero participando con plenitud en él. Así pues, podríamos identificar la categoría trascendental de acontecimiento con la sustantividad de los hechos reales de dicho acontecimiento.
e. Existiría un quinto trascendental que remitiría al propio **sentido** que articula todos los trascendentales primarios en un orden mayor (el propio sentir como

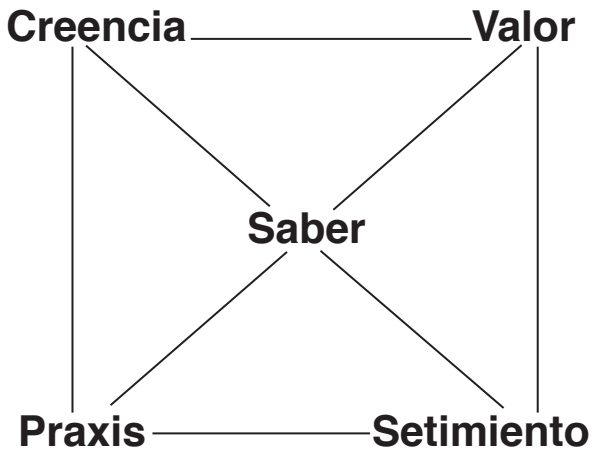
existencial y en un orden máximo, en el propio sentir como existencial de los existenciales). El sentido ubica histórica y relacionalmente el acontecimiento y articula a los otros trascendentales en un sistema coherente, haciéndolos tiempo.

La tabla siguiente presenta las distintas categorías que vamos a desarrollar y en la que el lector puede seguir las relaciones.

TRASCENDENTALES					
Trascendentales	Verdad	Bien	Belleza	Acontecimiento	Sentido
Activos	Creencia	Valor	Sentimiento	Praxis	Saber
Actualizadores	Revelación	Amor	Consolación	Experiencia	Conciencia
Trasmisores culturales	Cosmovisión	Moral	Estética	Historia	Sabiduría

2.2. Los activos de los trascendentales

Los trascendentales tienen activos, que son principios posibilitadores, por los que la teoría de la apropiación dimensiona la teoría del sentido. Los activos de los trascendentales son cinco: creencias, valores, sentimientos, praxis y saberes.



a. La verdad se presenta en forma de **creencias**, hechos a los que atribuimos veracidad. Las creencias son su radical porque su propia naturaleza sapiencial le permite conocer leyes verdaderas por las cuales sucede y existe pero no es capaz de garantizar su plena verdad sino es a través de un grado de confianza. El hombre es alguien capaz de identificar la verdad pero a la vez es un acontecimiento que pasa, que forma parte de un mundo, lo cual le conduce a la paradoja de que pudiendo conocer

la verdad, no puede poseerla (dominarla) si no es en forma de acontecimiento, es decir, como pasaje: el hombre puede apropiarse la verdad (hacerla propia) pero no puede poseerla (dominarla). La ley que dice que todo acontecimiento (estructura) tiene algo de sí cuya verdad no puede poseer (dominar), significa que la verdad nunca es aprehendida de forma absoluta (dominada) por el hombre, lo cual siempre introduce una apertura a la confianza en el grado de veracidad de las afirmaciones (o negaciones). Esto no convierte en falsas las afirmaciones ni en relativas pero sí supone que la verdad se actualiza a través de la credibilidad, a través de creencias. El hombre es capaz de establecer veracidad pero el cierre a la verdad plena no es posible sin la creencia. El conocimiento del hombre es credencial. Un ejemplo de creencia es considerar verdad que existen dos sexos o creer que no es cierto que existan razas; una creencia es pensar que existen las patrias y también lo es el complejo de afirmaciones en torno a la muerte. Los Derechos Humanos se basan sobre una serie de afirmaciones como la inalienabilidad de la individualidad.

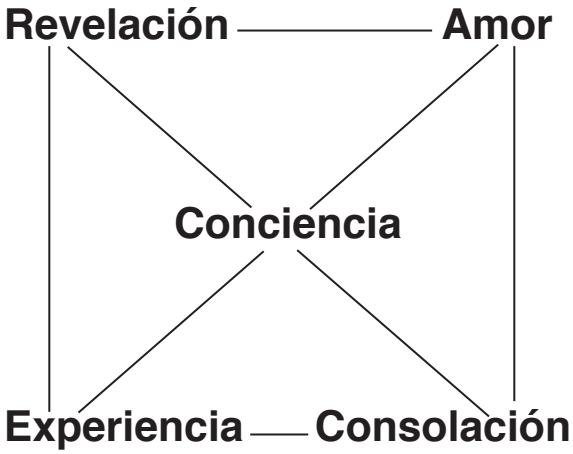
b. El bien se presenta en forma de **valores**, hechos a los que atribuimos bondad. Los valores son el grado de deseabilidad que atribuimos a un hecho. La deseabilidad se refiere a la actualización según la naturaleza del acontecimiento humano. Es bueno lo que actualiza al acontecimiento realizando su naturaleza sapiencial, libre, matricial (relacionada con otros acontecimientos con/por los que pertenece a un acontecimiento mayor). El valor es la actualización que cumple su naturaleza, el añadido de cumplimiento, de realización. Ejemplo de valor son considerar que la autonomía y la responsabilidad son buenas, que el estado de paz es mejor que el de guerra; que el hecho de que nazca alguien es en sí algo bueno; que la codicia no es buena y que el respeto es necesario.
c. La belleza se presenta en forma de **sentimientos** y los sentimientos son el conocimiento integral que le sucede a una persona en su acontecer. La belleza se produce cuando un sentir (y la expresión es un modo de sentir, no es sólo la exteriorización de un sentir) es coherente con el conjunto del sentimiento que produce el curso del acontecimiento. La belleza puede ser un sentimiento de desagrado, conflicto, sufrimiento; puede ser coherente con el sentimiento global. La belleza no es sólo armonía o sensación de felicidad sino que el duelo o la negatividad pueden ser los sentimientos adecuados, no sólo no desprovistos de belleza sino profundamente bellos. Los sentimientos, entendidos como el conjunto de sentido y sensibilidad (J. Austen), como mociones integrales del acontecimiento, son el radical de la belleza. Una obra de arte, un gesto o un hecho nos suscitan mociones que activan sentimientos y un ajuste entre dichos sentimientos. Ejemplos de sentimientos: la rabia, la tristeza, la alegría, la pacificación, el miedo, la angustia o la esperanza.
d. El acontecimiento como trascendental se presenta en forma de **praxis**. Las praxis o prácticas son las formas factuales que constituyen modelos que comparten los cursos de los acontecimientos. Constituyen modelos quiere decir que

constituyen sustantividades constantes en el curso del acontecimiento. Como ejemplo de praxis señalaríamos la filiación, la relación que existe entre padres e hijos: la que existe entre un padre y su hijo y entre una madre y el mismo hijo, y también la que existe entre ellos como cónyuges con su hijo. Otra ilustración de praxis: la que existe entre el esclavo y su amo. Más ejemplos: el estar del propio cuerpo y nuestra autoconcepción, la "relación" *en* él es una praxis; la relación de un excluido con el grupo exclusor; la misma situación de una persona puesta en condiciones de privación.

e. Finalmente, el sentido, como trascendental, se presenta en forma de **saber**. Por tanto, el radical de la verdad es la creencia; el radical del bien es el valor; el radical de la belleza es el sentimiento; el radical del acontecimiento es la praxis y el radical del sentido es el saber porque refiere a la condición crucial de la naturaleza sapiencial. Si el sentido es el trascendental superior, el saber también es el trascendental superior. La propia sustantividad trascendente de la verdad, el bien, la belleza y el acontecimiento, establece como condición necesaria que coincidan en un sentido: es decir, no puede haber contradicción entre lo verdadero, lo bueno, lo bello y la realidad; todos se aúnan en el sentido que los ubica en las presencias (teoría de necesidad) y la Historia (teoría de la apropiación).

2.3. Los actualizadores de los trascendentales

Además de presentarse en su necesidad, hay un actualizador para cada trascendental que posibilita su continua actualización. Los actualizadores son hechos que posibilitan la presentación de los trascendentales. Los actualizadores son la revelación, el amor, la consolación, la experiencia y la conciencia.



a. El actualizador de la verdad es la **revelación**. La revelación activa la creencia porque el hombre va descubriendo lo que son los acontecimientos de la realidad, se revelan en el sentido de que es posible discernirlos. El hombre participa en un proceso de revelación principalmente porque existir (acontecer sapiencialmente) es en sí un acto de revelación, de remisión a la naturaleza, a lo que se es. Todo conocimiento es revelación aunque dispongamos de unas creencias que probabilizan las expectativas. La verdad se apropia, no se posee: el prejuicio hermético es lo contrario a la revelación y lejos de generar creencias sobre la realidad crea un monólogo sobre la misma persona o grupo consigo mismo. En las situaciones de exclusión es especialmente cierto ya que la violencia tensada induce especialmente a violentar las formas de activar la creencia y bloquea los procesos de revelación. Pareciera que la exclusión no sea fuente de revelación sino sólo lugar donde se cumplen los peores prejuicios. Lejos de ello, hay que leer la exclusión como un especial lugar de revelación sobre todos los participantes en esas situaciones y sobre la sociedad que los aloja y sostiene.
b. El actualizador del bien (la activación del valor) es el **amor** ya que es aquello que hace posible que se aprecie algo. Las vías para activar la valoración transcurren por un fenómeno tan global como el amor. En el ámbito de la exclusión somos especialmente proclives a enjuiciar desde categorías credenciales lo que es bueno y no; en situaciones tan degradadas, en cambio, los esquemas morales, tan asentados credencialmente en estamentos sólidos, se ven desafiados permanentemente por una realidad que torsiona a los sujetos y sus mundos. Más que nunca se pone de manifiesto que lo que activa la valoración es el amor de todas las cosas, que actúa como única guía capaz de discernir el buen espíritu de los fenómenos. En la exclusión se pone de manifiesto la verdadera forma del hacer moral y nos obliga a conocer desde esas claves y no desde los meros papeles predefinidos por el etiquetaje social. Por otra parte, que el activo del valor sea el amor conlleva a poner el centro del proceso en lo más íntimo de los sujetos y abre esperanzas que proceden de las mociones del amor de cada uno, un hecho tan imprevisible en sus fuentes y efectos.
c. El actualizador de la belleza (la activación del sentimiento) es la **consolación**, que es lo que hace posible que algo se sienta bello. La consolación activa los sentires unificando los distintos niveles de sensación, sensibilidad y sentimientos en mociones al modo como los entiende Ignacio de Loyola en los albores de la modernidad. La consolación remueve mociones que se dejan sentir en el sujeto y que inducen estados compartidos socialmente. La consolación se convierte de esta forma en algo que es necesario conocer profundamente si se quiere saber cómo se articulan los distintos estados de sentir, una dimensión fundamental para poder explicar toda la arquitectura del sentido y las elecciones que los sujetos van tomando en su itinerario cotidiano. Dar importancia a la consolación

en el ámbito de la exclusión supone redescubrir cuáles son las fuentes de la consolación: qué es lo que realmente suscita consolación en las personas y qué es lo que produce desolación, cuáles son las fuentes de sentido. Las fuentes de sentido suelen manar precisamente por la consolación en primer lugar generando mociones que son amadas y revelan hechos desconocidos o muy olvidados por los sujetos. En las situaciones de exclusión, donde todos los discursos credenciales suelen ser sospechosos y la moral está tan etiquetada, la consolación se convierte con frecuencia en una vía privilegiada para poder conocer. A la vez, el discernimiento, de nuevo la marca ignaciana, de qué consuela y que desola realmente, no en el nivel de la sensibilidad austiniana sino de la moción integral ignaciana, se convierte en una guía fiable del sentido y el sinsentido. La desolación asociada a antiguas fuentes de sentido en el mundo popular como la familia, la amistad o la tradición, se difunde creando una gran confusión en torno a las fuentes de consuelo que activas los estados personales y sociales de sentimiento. Urge, pues, recobrar claridad sobre los estados de sentir, a través de las políticas culturales y especialmente la dimensión celebrativa y ritual especialmente en ámbitos de exclusión, para restaurar el manantial de las fuentes de la consolación. Reencontrar las fuentes de la consolación es la labor prioritaria donde hay que recobrar el sentido. Discernir las mociones consoladoras o desoladoras y vivir cercanos a las fuentes de consolación –es decir, la belleza (el feísmo puede ser una forma de belleza)– es la labor principal de la reconstrucción de la dignidad y de cobrar fuerzas para transformar las situaciones de exclusión.

d. El actualizador del acontecimiento (la activación de la praxis) es la **experiencia**, que es lo que hace posible que una praxis se encarne. La experiencia es la maestra en las situaciones de exclusión. Si de algo existe necesidad prioritaria es de activar acontecimientos legibles a través de experiencias que muestren que es posible y transitable otro tipo de praxis social.
e. El actualizador del sentido (la activación del saber) es la **conciencia**, que es lo que hace posible la ubicación histórica y la concordancia de todos los trascendentales como un único acontecimiento sapiencial. "En la búsqueda de sentido el hombre es guiado por su conciencia. En una palabra: la conciencia es el órgano del sentido. Se podría definir como la capacidad de percibir totalidades llenas de sentido en situaciones concretas de la vida." "En la búsqueda de sentido el hombre es guiado por su conciencia. En una palabra: la conciencia es el órgano del sentido. Se podría definir como la capacidad de percibir totalidades llenas de sentido en situaciones concretas de la vida." (Frankl, 1970: pp.30-31). La conciencia es el gran concepto al que suele acceder la sociología en su investigación sobre el conocimiento cotidiano y efectivamente la conciencia activa los grados de sentido que alcanzan las cosas. En el mundo de la exclusión la conciencia tiene un papel central no sólo a través de los grados de conciencia que existan sino

también de los modos por los que se alcanza dicha conciencia. La conciencia, como marca Paulo Freire, es el sujeto que se conoce en el mundo y el mundo que es reconocido con y a través del sujeto. Tal como dice Paulo Freire, "La conciencia es conciencia del mundo: el mundo y la conciencia, juntos, como conciencia del mundo, se constituyen dialécticamente en un mismo movimiento, en una misma historia." La conciencia es la fuente de la propia identidad por la que uno se relata pero no es conciencia personalísima sino que es mundo, es el sentido del mundo en el que participa el sujeto a través de diversos modos, implicando su propia singularidad como nadie puede hacerlo, pero es la realidad en la que él es legible. El sujeto sólo es legible como mundo. En el ámbito de la exclusión, nos dirige a la necesidad de hacer converger la potencia de los activadores (revelación, amor, consolación y experiencia) en el proceso histórico: historizar el sentimiento (hacer que la consolación cribe los fenómenos históricos) y las otras activaciones, en un único proceso compacto. La concienciación o "concientización" de Paulo Freire, tan arraigadas en la tradición de solidaridad con los pobres, y quizás por ello olvidada en las metodologías de inclusión desde los años ochenta, manifiesta en esta forma su prioridad como metodología de liberación y, por supuesto, de inclusión.

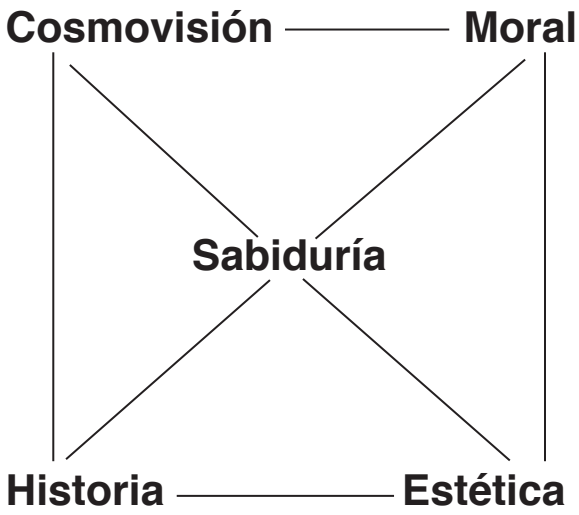
2.4. Los transmisores culturales de los trascendentales

Los trascendentales, además de activos y actualizadores, generan trasmisores culturales. Un trasmisor es aquello que permite la comunidad de algo bien por la continuidad o la copropiedad. Los trasmisores culturales son hechos la concreción interpersonal e intergeneracional del acontecimiento, son sustantivos del saber compartido y que componen la tradición. Las categorías de la tradición son los trasmisores culturales. Volver la mirada a estos transmisores desde las situaciones de exclusión supone devolver primacía a la concientización aunque renovada por una ampliación de las vías de sentido y una potenciación de los distintos activadores y transmisores.

Cierto es que los actores que quieren incidir liberadoramente en las situaciones de exclusión a menudo muestran escepticismo con las posibilidades de concientización y se ha preferido implementar programas alternativos sobre la educación de habilidades. En el fondo, la segunda modernidad –el periodo que hace salir a la cultura vigente de los ciclos del postmodernismo– tiende a cancelar la confianza en que los excluidos son fuente de revelación, fuente de amor, de consolación, de experiencia y de conciencia, tanto para sí como para los implicados en las situaciones de exclusión y para la civilización en general. El fuerte neopragmatismo que marca la segunda modernidad asume la funcionalidad de la conciencia para la integración social pero desconfía de su capacidad de liberación más allá del propio sistema social. Sin embargo, el sentido es la dimensión

que crea un mundo en el que se hace cotidianamente soportable la exclusión para las conciencias de la ciudadanía; es la dimensión necesaria para la reconciliación. Es más, en las condiciones de capitalismo de identidad –que más adelante explicaremos– el sentido se convierte en la clave del nuevo modo de explotación remodernizada.

Haciendo uso de la idea de Víctor Frankl, diríamos que hace falta *logocentrar* el Trabajo Social de modo que incluso las medidas más instrumentales se vean inscritas como herramientas de concienciación que permitan el empoderamiento de las víctimas. En el paradigma gramsciano de Rafael Díaz-Salazar, la liberación necesita de un marco de sentido completo que depure los marcos burgueses, lo cual se puede aplicar a cada uno de los transmisores culturales. Si hemos afirmado que sin revolución cultural no existe reconciliación y liberación en las situaciones de exclusión, esa conversión cultural requiere una cosmovisión, una moral, una estética, una historia; en suma, una sabiduría.

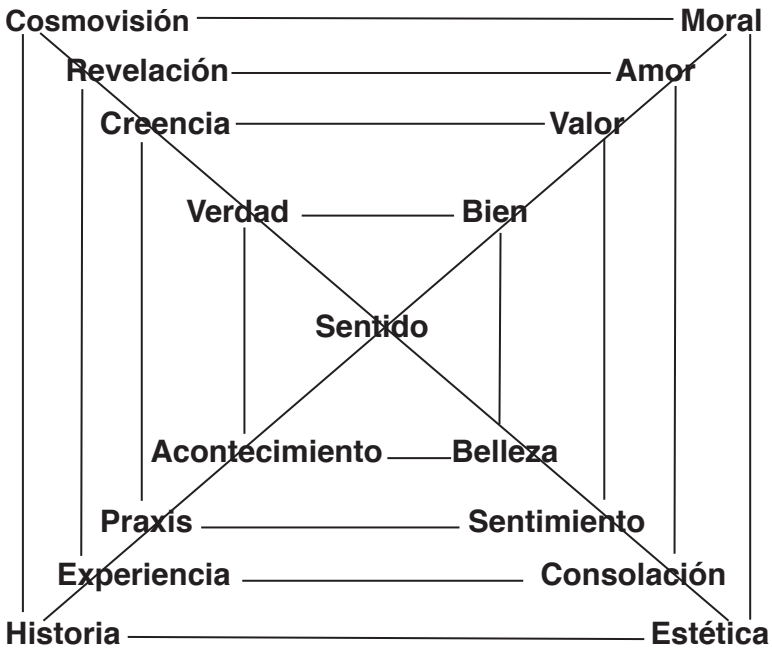


a. El trasmisor cultural de la verdad es la **cosmovisión**, una revelación de lo que es cierto sobre todo desde un acontecimiento, un modo de creer. La exclusión sólo aparece en determinados tipos de cosmovisión; es más, la presencia de la exclusión es uno de los ejes fundamentales sobre los que se forma una cosmovisión. La exclusión marca su presencia social en primer lugar en el campo de las creencias sobre su propia existencia y los progresos al respecto requieren un sistema de verificación que posiblemente supere las leyes internas de cada cosmovisión (será una cuestión ligada no sólo a la cosmovisión y sus reglas autopoiéticas sino dependiente de la sabiduría tal como vamos a concebirla a continuación).

b. El trasmisor cultural del bien es la **moral**. La moral es el sistema de valores sostenidos en un acontecimiento, un modo de valorar. La exclusión es una lectura a la luz de la teoría del mal; la teoría del mal tiene una misión expresa respecto a la exclusión. Estudiar la exclusión social es un proyecto moral: la propia observación nos posiciona socioanalíticamente en una opción moral. La liberación acaba formando una moral que tiene una aplicación –precisamente por la crucialidad de la exclusión como analizador– a prácticamente todos los fenómenos sociales.
c. El trasmisor cultural de la belleza es la **estética**. La estética es un sistema de sentimientos, un modo de sentir. Provocar la exclusión social parte de una estética que generalmente quiere parecer limpia y agradable a la luz pública, que marca cánones de belleza –es decir, formas de sentir– que permiten atenuar las contradicciones y proteger de las desolaciones que surgen de esa violencia que es la exclusión. Crea estéticas allí donde se sufre la exclusión y distintas interpretaciones de las mismas siendo incluso recogidas de forma paternalista para ser recreadas por los exclusores. Estudiar la exclusión social posiciona emocionalmente al sujeto. La liberación de la exclusión necesita de una forma de sentir acorde con los principios de reconciliación, que no suponga provocar nuevas exclusiones; que sea liberación de los excluidos y del principio de toda exclusión.
d. El trasmisor cultural del acontecimiento es la **historia**. La historia es el curso de praxis más compartido. Este transmisor entronca directamente con nociones que llevamos usando desde el principio: sujeto histórico, proyecto histórico… Efectivamente, la liberación de la exclusión (e inversamente, la provocación de exclusión y el conocimiento de la misma) es un modo de hacer historia: el conjunto de praxis forman un modo de presencia en el mundo y en la historia.
e. El trasmisor cultural del sentido es la **sabiduría**. La sabiduría es el conjunto de disposiciones que discierne las distintas nuevas noticias del acontecimiento, la forma de saber actualizadamente la realidad. La sabiduría, aunque transmitida generalmente en forma de tradición, no es meramente un producto cultural sino que está recreada desde el permanente acontecimiento de los individuos que miran singularmente la realidad y es la fuente del cambio de las culturas. Especial papel ha cumplido la sabiduría popular en la historia, referente de aquella intrahistoria de la generación española del 98. La sabiduría popular ha sido la forma de aprehender la realidad y aplicarla a la cultura vivida más allá de las reglas marcadas por la misma cultura dominante. De igual forma, los excluidos encuentran en la sabiduría la mejor formulación del sentido, una fuente con la que distinguir, orientarse y decidir, ya que, abandonados o alienados por el universo simbólico dominante, sólo en la sabiduría popular encuentran un canon de confianza. La liberación parte del conocimiento de dicha sabiduría popular y el acogimiento a sus principios por parte de la sociedad general: purificar la cultura dominante y reordenarla desde esa matriz sapiencial.

En consecuencia, significa que todo acontecimiento es susceptible de un sentido (ubicación histórica y de aplicación de los cuatro trascendentales) por la propia naturaleza sapiencial de lo humano que conduce a saber a través de la conciencia, lo cual va formando una sabiduría que es trasmisible.

La siguiente figura nos *facilita* la visión de todas las correspondencias entre trascendentales, activos, actualizadores y trasmisores culturales.



Si todo acontecimiento es susceptible de sentido también parece que todo acontecimiento presenta necesariamente un curso susceptible de ser analizado desde los cuatro trascendentales. En todo acontecimiento es posible y necesario hallar la verdad, el bien, la belleza y su propio acontecer. Todo acontecimiento es sensible a ser apropiado para creer, para ser valorado, para sentirlo y por su praxis. Todo acontecimiento es creído, valorado, sentido o practicado por la revelación, el amor, la consolación, la experiencia o sus contrarios (vela la verdad, suscita odio, desconsuela, simula o reifica).

Todo acontecimiento es revelación de una verdad que es pronunciada con creencias que forman una cosmovisión. Todo acontecimiento tiene un signo de amor al bien (o su contrario) que valora formando un moral. Todo acontecimiento suscita consolación (o su contrario) por su belleza a través de sentimientos que forman una estética. Finalmente, todo acontecimiento dispone de unos hechos que realizan unas praxis que forman la historia.

La cultura es el acontecimiento comprendido comunitariamente, es la vasta narración del sentido de las cosas. Así como los trascendentales están necesariamente en todo acontecimiento pero no lo agotan porque son analíticos, la cultura agota todo el acontecimiento en el acto de lectura desde el sentido. La cultura sería la narración del imaginario que relata los trasmisores trascendentales (las categorías trascendentales en un sentido compartido). El imaginario es el conjunto de relatos que expresan los trasmisores y la narración es la comunicación de dicho conjunto en una situación y comunidad específica. El imaginario está formado por iconografías que son sistemas de iconos (un icono es la unidad mínima de un hecho relatado en distintas versiones con intención de equivalencia; es decir, un icono es un multirrelato sobre algo). Los iconos se relacionan por proyectos intencionales de narración y forman un sistema de iconos con suficientes dependencias y relaciones generativas como para ser identificados como una iconografía. Las iconografías dominantes de una sociedad son las imaginerías (puede ser una o más) y la conjunción sistémica de las imaginerías, y su relación con el resto de iconografías, forman el imaginario. Dicho imaginario, al ser actualizado tradicionalmente constituye la cultura. La tradición sería la cultura trasmitida y la cultura de una sociedad es la actualización de dicha tradición (la inculturación: cómo es recibida e interpelada, modificada o narrada, etc.). Sin tradición no existe cultura y no hay tradición que no sea inculturada permanentemente.

¿Qué consecuencias tiene esta orientación de la teoría del sentido para el análisis de la exclusión y los procesos de liberación y reconciliación? Vamos a comentar tres consecuencias: primera, la teoría del sentido obliga a asumir al realismo de las vidas de los excluidos. Segunda, permite trascender los imaginarios e identidades que sostienen dicha exclusión. Tercera, estima integralmente las dimensiones de la sabiduría popular y que humanizan a los implicados en los procesos de división social incitando a nuevas sendas de liberación y reconciliación.

3. El realismo trascendente de la exclusión social

La primera consecuencia de esta visión es que la exclusión es real.

Para desentrañar la relación entre los trascendentales y la exclusión social vamos a dar un rodeo largo porque realmente en esta cuestión está en juego todo el fenómeno de la exclusión y hay que establecerla con precisión. Y esto es necesario porque en que la exclusión sea real no nos jugamos algo periférico. La exclusión penetra en el mayor misterio de la humanidad: la exclusión social es la principal limitación histórica de lo humano. Enfocar adecuadamente la mirada sobre la exclusión desde esta cuestión de los trascendentales modifica profundamente nuestro compromiso por la liberación de dicha división. Así que solicito el permiso del lec-

tor para hacer una larga argumentación y le ruego paciencia. No obstante, es posible leerlo en diagonal.

La principal afirmación de esta visión es la posibilidad de una perspectiva fundacionista de la exclusión social. Según formula Scott Lash a propósito de una reflexión sobre Richard Rorty, "el fundacionismo implicaría creer que los conceptos o afirmaciones corresponden, de algún modo, al mundo real" (Lash, 1990: p.253). Que la verdad, el bien, la belleza, el sentido o el mismo acontecimiento sean considerados fenómenos sin valor de realidad, multiplica la exclusión social. La exclusión social es un hecho cuya defensa procede sobre todo de su valor de realidad; que sea reducido al valor de signo que pueda tener en la esfera mediática, le resta defensas y abandona a la gente al arbitrio de los poderosos mediáticos de la opinión pública. Cuando la cultura es reducida al poder de su significante, la exclusión pierde autoridad de significado y la sociedad en general flota sin referente. De ese modo se legitima socialmente, se invisibiliza y se subjetivizan las causas y soluciones haciendo recaer sobre cada persona que la sufre la casi total rresponsabilidad sobre ella. Pero la realidad, de la que el postmodernismo había anunciado su extinción, permanece aunque es cierto que difícil de encontrar por el foso de simulaciones, escepticismos, dominancias e intereses que rodea al castillo de la sociedad remodernizada. Quizás la propia exclusión extrema provoque que éticamente nos parezca que no puede ser verdad, que es demasiado absurdo o inmoral. Como escribía en su diario Etty Hillesum, "La miseria ha rebasado con mucho los límites de la realidad, de modo que se ha vuelto irreal." (Hillesum, 1941-1943: p.107).

Vivimos una cultura que se entiende a sí misma como ilimitada (en medio de un planeta que grita su limitación y la insostenibilidad de la civilización moderna): la familia, el individuo, el amor, el trabajo, etc. –cualquier hecho– se convierte en un libro en blanco que sus actores tienen que escribir constituyendo su significado, orientación, contenidos, etc. Cualquier institución parece destinada a tener que soportarlo todo. Coherentemente, también la exclusión social. Sin embargo, la exclusión se manifiesta incontenible; no es definida ni por las víctimas, que se rebelan con silencio, escaqueo o ironía contra las nuevas leyes narrativas del imaginario remodernizado.

El hombre es inteligente en una vida contingente. Que sea inteligente no significa que es capaz de verificar absolutamente creencias sino que es capaz de discernir el bien, identificar la belleza, remitir al acontecimiento, acceder al sentido: la inteligencia es la propiedad humana que lee el significado de la realidad teniendo en cuenta que las propias leyes de la realidad, como la evolución o las matemáticas, son significado. El hombre es inteligente en una vida contingente que le lleva a que el determinante último de su vida no sea *la posesión de la verdad* sino *el sentido de la libertad*.

Gobernado por la libertad, su narración del sentido se encuentra gobernada por el compromiso y la apropiación, no por la posesión. Capaz de ser verdad (porque él ES verdad, es un acontecimiento que es verdad), no es capaz de poseerla (ni, por tanto, poseerse) sino de narrarla. Que pueda narrarla significa que sólo es capaz de identificarla

en comunión con el otro y en el mundo. No puede disociar la verdad de "lo propio", de lo que es y vive. El hombre conoce narrativamente, es decir, siempre en un acto comunional en la humanidad, en el mundo y en sí mismo. De ahí que las divisiones, como la exclusión, arriesguen fatalmente la posibilidad de hallar sentido. La inteligencia del hombre, capaz de conocer la verdad, sólo puede apropiársela, es decir, sólo puede verificarla narrativamente, es decir, contextualmente. Lo cual no significa relativismo sino que, como dice Gerd Theissen, siempre está coloreada contextualmente en el sentido de que está filtrada, que está pensada (sentida, etc.) comprometidamente, dentro de un drama en el que la misma verdad no es un factor independiente sino que es un factor de libertad. Es decir, que la verdad (que es bien, belleza) también se convierte en un acontecimiento capaz de sentido. Las cosas no sólo tienen una verdad sino que esas verdades de alguna manera son ya que la revelación las asocia a los acontecimientos que son los hombres. Por eso creemos que la noción más exacta para explicar la relación de lo humano con la verdad (con el bien, la belleza, el sentido, etc.) es la apropiación: la verdad es susceptible de ser hecha propia, de asociarla libremente a la propia vida, al acontecimiento único e irrepetible que es cada uno de nosotros, con nombre propio. La verdad es un acto de libertad. Por eso es posible la mentira. Esta es la clave de las sucesivas contradicciones en las que Sócrates hace caer a Hipias en el diálogo *Hipias menor*.

Que la verdad (podríamos decir lo mismo del bien, la belleza, etc. pero lo concretamos en la verdad porque es el género en que se centran más el debate en el sentido común) sea un acto de libertad significa que en la narración de lo verdadero, cada uno debe discernirla buscando qué hay de verdad en cada relato. La verdad no se manifiesta pura sino que es sensible a la libertad de cada cual: la apropiación de la verdad es una función del grado de libertad.

La apropiación de la verdad no es la elevación de unos números suspendidos en el universo sino que lo que nos jugamos en la apropiación de la verdad es la posibilidad de reconocer la realidad tal como es; de reconocernos a nosotros mismos como tales. Lo dicho puede repugnar al sentido común: ¿cómo es posible que uno mismo se haga extraño a sí?

Desde esa imagen tan arraigada en la imaginería que es el dentro/fuera, la inteligencia está dentro del cuerpo, ¿cómo es posible que uno no conozca su propia realidad? ¿Cómo es posible que el sujeto que piensa sea extraño a sí mismo si la proximidad es inmediata, si es lo mismo? ¿Cómo es posible que uno mismo sea extraño a sí? ¿Cómo es posible que uno sea inteligible y extraño a la vez? Y esto en una época en la que tal vez los sujetos se reconocen incapaces de dar cuenta de un mundo cada vez más complejo y global pero en cambio se consideran progresivamente expertos en su propio yo: *suspendo en mundo pero soy experto en mí*.

La realidad es las cosas tal como son; también el hombre tal como es. Pero la realidad se halla bajo las leyes de los trascendentales. Entonces, para la imagen popular,

los trascendentales no están en los cielos sino en lo más profundo de la realidad: son la realidad tal cual, en estado puro.

Los acontecimientos puros no nos son asibles directamente sino que, precisamente por poder discernir su inteligibilidad, nos son inteligibles mediante narraciones. El hombre se aproxima inteligentemente a la realidad, ES realidad, puede apropiársela y ser apropiado en ella (la apropiación de la verdad implica que el sujeto se la apropia y que él es apropiado por los otros, es una comunidad que hace propio, que hace lo apropiado), pero no puede poseer la realidad, no puede dominarla enteramente; no puede no ser realidad para extrañarse a ella sino que apropiándosela siempre se compromete a sí mismo, se apropia de sí, participa en el proceso de conocimiento y, por tanto, lo convierte en narración. Cualquier conocimiento es narrativo (es un acontecimiento de participación, comunional), no existe un pronunciamiento extraño de la verdad que sea capaz de poseerla o de salirse de ella para manipularla como un cuerpo extraño. Sólo sabemos comunionalmente como parte de la realidad.

No es posible salirse del "espacio" para contemplar como cuerpo extraño el mundo, el universo o la misma realidad. La necesidad de acontecer no nos permite tampoco hacernos "temporalmente" extraños a la realidad: es decir, somos actuación y ello necesita del ejercicio de la verdad. La necesidad de vivir nos lleva a comprometernos libremente con la verdad, a reconocer una realidad, a reconocernos narrativamente en determinado sentido y actuar. Por decirlo en términos convencionales, no podemos tener suspendido el juicio sobre lo que es verdad o no sino que nuestra naturaleza requiere que nos comprometamos con un sentido desde el que vivir.

A veces nuestra "definición de realidad" se ve duramente negada por la misma realidad. Otras veces confirmada. A veces la interpelación de la realidad a nuestros relatos de ella misma, nos lleva a corregirlos de modo que sean más realistas, que se correspondan más con la verdad. Otras veces, la resistencia de la realidad se intenta superar blindando nuestros relatos y violentando la misma realidad.

Generación tras generación, las formulaciones de sentido con las que los hombres viven han sido transmitidas en la crianza a los niños, han ido fraguando en culturas con las que un pueblo se apropia de su realidad (de la verdad) y han sido transmitidas como tradición. Uno mismo en su vida va descubriendo el mundo (a sí y los suyos como mundo) y acaba asentando formulaciones sobre sí (identidad) y sobre la realidad (marco de sentido).

La contextualidad de dichas identidades y marcos de sentido no significa que la realidad sea maleable a ellos sino que, a lo sumo, uno se puede engañar persistentemente sobre ella. La realidad no varía por nuestras definiciones. La repetición de una mentira no hace que algo sea menos verdad.

Contra la tendencia dominante, tenemos que afirmar que la realidad no es construida. Tampoco la realidad es narrativa sino que es nuestro modo de inteligencia el que resulta narrativo. Pero no es el único modo de saber que tenemos sino que nues-

tro sentir supera nuestra inteligencia: sentimos cosas de las que somos inconscientes y que están nutriendo nuestro sentir como es el cuerpo, el sueño o el movimiento del planeta. Permanentemente sentimos nuestro cuerpo, sentimos nuestras vísceras, nuestro pulso, mociones internas de todo tipo que no son sólo algo circunscrito a nuestro sistema corporal sino que sentimos el mundo y el universo en nosotros: lo comunional no se reduce a una alianza consciente sociológica sino que es una comunión con el universo que es sentido por nosotros (por ejemplo, cómo incide la Luna en nuestro cuerpo). No es que podamos saber, sino que SOMOS sapienciales, somos saber. Un saber que es posible discernir por la inteligencia y narrar por la libertad.

Que los relatos sean deconstruíbles (limitadamente) no significa que la realidad sea irremisiblemente inasible o inefable sino que nosotros somos realidad (una propiedad de nuestro saber es que es comunional, hemos insistido) y por tanto siempre, en cualquier condición, podemos la remisión a la realidad no sólo es posible sino necesaria. Lo que es irremisible es nuestra propia remisión permanente a la realidad.

La exclusión no es una construcción social sino que es una realidad que los hombres relatan desde diferentes tipos de compromiso con ella. La exclusión no es relativa; no depende de la voluntad de las subjetividades sino que lo único que es relativo son los grados de libertad frente al mismo hecho de la exclusión.

Los trascendentales no sólo son posibles sino que son necesarios para la posibilidad de lo humano, hacen posible lo humano desde el mismo tuétano de la realidad. El hombre es sapiencial y eso significa que existen trascendentales que hacen posible que exista un tipo de acontecimiento que es sapiencial.

Los enfoques constructivistas de la exclusión nos son útiles para desvelar los procesos narrativos de la exclusión, pero no resta un gramo de realismo a la situación. Por ello es mejor hablar de contextualismo en el sentido de que los relatos dependen de las implicaciones en las situaciones, en los contextos. No quiere decir que los actores construyan sino que se implican. El constructivismo peca de un exceso de voluntarismo y de irrealismo.

Así pues, hay que renaturalizar las categorías del sentido, renaturalizar nuestra ciencia de la realidad: es conforme a nuestra naturaleza establecer la verdad, el bien, la belleza, el sentido… somos eso y sólo mediante una falsa conciencia o violentando podemos hacernos la ilusión de no serlo.

Pese a nuestras falsas conciencias, la realidad choca permanentemente contra el casco del barco de nuestros relatos (que están hechos de la misma materia que la realidad: acontecimiento). Nuestros marcos de sentido están siendo constantemente apropiados por el diálogo *con, como y en* la realidad (comprobamos como los dualismos dentro/fuera, sujeto/objeto u hombre/mundo son imágenes inapropiadas que nos confunden). Uno (una persona, una comunidad, una sociedad) está en permanente labor de apropiación de la realidad.

Dicha realidad, imposeíble (imposeíble pero apropiable), a la que nos aproximamos inteligentemente mediante relatos, por los cuales nos comprometemos libremente, es siempre misteriosa. Ya hemos leído en la cabecera de este libro que para Oscar Wilde, *la pobreza era el mayor misterio de la humanidad*. Sin embargo, ya hemos visto que nosotros nos relacionamos directamente con la realidad porque somos realidad y porque la sentimos. La realidad opera en nosotros, nos abrimos inteligentemente a ella, a su interpelación. Hallamos, buscadas o no, mociones que interpelan a nuestros relatos de la realidad; mociones que *impresionan* a nuestra inteligencia, que las hace pensamiento. Ese hallazgo es siempre dialogal y raramente no sucede en el curso de una relación interpersonal. Esas formas de hallar y acoger esas mociones de la realidad son muy variadas. A esa búsqueda de la realidad como acontecimientos puros es a lo que llamaría espiritualidad.

La inteligencia discierne esas mociones espirituales, que a veces confirmarán el marco de sentido de que se ha apropiado el sujeto y en otras ocasiones lo contradirá o le abrirá campos inexplorados. El gobierno de la relación de esas mociones inteligibles con el marco de sentido corresponde a la sabiduría. La sabiduría es un conjunto de principios que ayudan a deliberar cómo las mociones inteligibles operan sobre el saber establecido: bien sobre el imaginario social, bien sobre el sentido del sujeto.

Empleemos esta palabra sentido (se podría usar el neologismo "*se*ntidad" para enfatizar la diferencia con identidad) para denominar el marco de sentido que el individuo asume personalmente en su vida. Guardemos la noción "marco de sentido" para denorminar a las distintas formulaciones de sentido compartidas por una sociedad. La identidad sería la parte de la *sentidad* que define qué es uno mismo.

La sabiduría popular es el conjunto de criterios que adaptan el imaginario trasmitido, o sea la tradición, a la realidad. Un hombre sabio es aquel que incultura la tradición en un sentido abierto a la realidad.

Existen lugares especialmente "espirituales" en el sentido de que forman una experiencia de realidad en la cual las personas sienten mociones vívidas y abundantes que interpelan a su imaginario. La verdad es que cualquier vivencia es sensible a la espiritualidad: de todo acontecimiento se mueven signos que pueden ser leídos por el sujeto.

Pero también es cierto que la labor de manipulación de la realidad es tan intensa que los hombres nos encontramos extraños a la propia realidad, alienados, *satelizados* respecto a nosotros mismos. La humanidad se ha hecho satélite de la tierra, está *alunizada*. Algunas realidades se resisten especialmente a la manipulación por su gravedad, su especial trascendencia o su viveza. Las experiencias de exclusión son un lugar especialmente espiritual que choca con los imaginarios dominantes. Por eso algunos poderes entienden que tiene que ser especialmente sometido a un tratamiento mediático que atenúe el impacto de su realidad; por ello la destrucción de la capacidad narrativa de las víctimas de la exclusión social y la desactivación de sus relatos (exorcizándolos, fetichizándolos, desletigimándolos al modo como describen Berger y Luckmann en

su *Construcción social de la realidad*, etc.) son una operación con una importancia de primera magnitud.

Y sin embargo es persistente la experiencia de que el compromiso en las realidades de exclusión suscita una marea de mociones que interpelan a nuestra sabiduría, que nos hace más realistas, que nos dice quiénes somos nosotros en realidad. *El pobre tiene una verdad sobre ti*, dijo Jean Vanier.

Parte de los agentes que actúan en los paradigmas constructivistas y relativistas de la realidad en realidad actúan a favor de la neoliberalización ya no sólo de la sociedad sino del propio imaginario social, de la realidad.

Ante el escepticismo de que algo pueda ser dicho, se reacciona no desde la razón sino desde el puro poder: el poder de que la verdad se establece desde el subjetivismo de cada uno –que es el relativismo– o el poder de que la verdad se establece por mayorías o hegemonía cultural –el fundamentalismo–. Frente al relativismo y el fundamentalismo, propugnamos un nuevo fundacionismo. Un fundacionismo que encuentra su fuente en la dignidad de lo humano, no en lo que ha sido dominante en la historia. Es decir, un fundacionismo que no entiende la naturaleza como lo que fue sino como lo que debe y puede ser el hombre. Para Luis González-Carvajal, tal como lo explica en su obra *En defensa de los humillados y ofendidos,* los derechos son naturales en el sentido de que "brotan de la misma naturaleza del hombre." (González-Carvajal, 2005: p.39).

Por eso la mirada realista, fundacionista o renaturalizadora sobre los trascendentales es la principal medida de una política social. Esto es lo que subyace en la que hasta ahora es la principal obra de Joaquín García Roca sobre exclusión, el libro que publicó en la editorial HOAC con el título "*Exclusión social y contracultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones*" (1998). A la introducción de dicho libro pertenece el siguiente fragmento que alienta un paradigma diferente de conocimiento de la exclusión social:

"Cada tiempo engendra sus propias oportunidades sociales para configurar una historia solidaria, y por lo mismo genera también aquellos eclipses, que dificultan su despliegue. Actualmente, la solidaridad está confiscada por el imaginario social dominante, esa especie de magma en la que confluyen elementos estructurales que producen y distribuyen los bienes sociales, elementos culturales que orientan a las personas y a la sociedad, elementos sentimentales que colorean las expectativas individuales, elementos ideológicos que responden a intereses dominantes y elementos utópicos que marcan el horizonte de una época. (.) La contracultura de la solidaridad se abre paso como imaginación creadora, entrega personal y proximidad a las víctimas, y se alimenta en la piedad ante el otro, en el reconocimiento del otro y en la universalidad para el otro, que son la musculatura íntima y personal de la solidaridad. Después de un tiempo de creer apasionadamente en las fuerzas anónimas que conducen el universo, es hora de salpicarlas con un trazo de cordialidad; después de haberse sometido tan dócilmente a las fuerzas de gravedad, es hora de abrirlas al poder de la creatividad humana; después

de haber intentado ensanchar el 'nosotros' por fuerza de la necesidad, es momento de ampliarlo por la vía de la libertad; después de haber confiscado la razón a las fuerzas del destino, justo es ir 'donde el corazón te lleve'. El ser humano, con su cordialidad y su creatividad, con su imaginación y sus deseos, llama a las puertas de la cultura, la recuperación del sujeto ha imantado nuevos valores que se despliegan en una nueva órbita valorativa que ayer en gran medida aparecía bajo sospecha."

Renaturalizar el conocimiento de la exclusión social supone trascendentalizarlo, es decir, afirmar que en esta división social lo que en realidad se excluye es lo humano: la exclusión social es un atentado permanente contra la naturaleza humana violando la verdad, el bien, la belleza, la praxis, el sentido de lo humano; es una perversión de lo humano sólo posible por una férrea extorsión de la conciencia. Y a la vez es darles carta de naturaleza a la búsqueda de la verdad, de la belleza o del sentido como motores de liberación y reconciliación social. Es más, sin verdad común, sin bien común, sin sentir común, sin una praxis compartida y un sentido compartido no es posible una plena reconciliación ni una plena liberación en los conflictos de exclusión.

Renaturalizarla también supone poner examinar lúcidamente la justicia de nuestros imaginarios, exponerse a las mociones procedentes de la exclusión social, liberar los relatos que emergen: es decir, ser crudamente realistas. El realismo trascendente significa ponernos en disposición de ser alterados por las mociones y relatos procedentes de las situaciones y víctimas de la exclusión. Como dice Javier Vitoria, los cambios que superen la exclusión social proceden de que el dolor de las víctimas penetre en nuestro corazón y nos hagan ver la realidad de quiénes somos y cómo participamos en dicha situación de exclusión, de que para redefinirnos reconozcamos la necesidad que tenemos de nuestros excluidos para poder conocernos enteramente y poder autentificar un imaginario público que no sea manipulación.

La exclusión es un lugar de realismo trascendente porque es una fuente de sentido privilegiada para hacer entrar en crisis o confirmar los imaginarios que se exponen a su interrogación. Hace ir más allá de los imaginarios vigentes sin dejar, en todo caso, que el nuevo imaginario la posea; tampoco se deja domar por los nuevos imaginarios resultantes, por muy comprometidos que se manifiesten.

En último término, la misma noción de los trascendentales apunta hacia lo que no poseemos aunque podamos apropiar. Los trascendentales nos hacen ser más realistas y en el caso de la exclusión, la violación de lo humano hace que esa ausencia de lo humano catalice todas las implicaciones poniendo de manifiesto su intervención y sentido. La exclusión, que confina a las víctimas *fuera de* un lugar, *pone* a cada uno de los implicados en su sitio. De ahí la urgencia por neutralizar asépticamente la intervención y por limpiar de rastros del crimen y de víctimas la arena pública. Los areneros salen enseguida a echar tierra, dinero, estudios o deslegitimaciones sobre la mancha caída en el alvero. En la exclusión social, lo humano se radicaliza manifestando lo fundamental de la tragedia y de la maldad pero también de la solidaridad y la esperanza; se ve lo más

bello y lo más feo. Como en *El retrato de Dorian Grey*, de nuestro querido Oscar Wilde, la exclusión social es el espejo que la sociedad guarda en el desván (en el sótano, en los suburbios, en los internados, en la noche) y en el que ve cómo es en realidad pese a que públicamente da cada vez mayor importancia a la apariencia de potencia y beldad.

El principio de trascendencia no huye a ninguna parte; no es una línea de fuga al más allá sino que es un principio de radical realismo, de humanismo profundo que no estandariza ni universaliza bajo unos principios totales sino que, por el contrario, reconoce y potencia la singularidad sin dejarse tentar por el relativismo: reconoce el universalismo de cada vida, de cada singularidad y a la vez su comunidad.

Es un realismo comunional (en el que la singularidad refuerza precisamente por la libertad la comunión de identidad) frente a un nominalismo o historicismo contractual, constructivista e individualizador.

Este realismo trascendente de la exclusión social reivindica totalmente la razón y critica lo falaz de la autorreferencialidad y particularmente al papel y la apelación de los excluidos, la autoridad de las víctimas, en y más allá de la democracia consensual vigente.

4. El sentido como dato que sucede en ti sobre la realidad de exclusión

Una segunda consecuencia de un enfoque de la exclusión desde una teoría integral del sentido es que el juicio de sentido que nos provoca la exclusión forma parte privilegiada del proceso de conocimiento. La ciencia es un método, no una cosmovisión: el conocimiento científico de la exclusión requiere de una matriz de sentido sin la cual sería como un arado en manos de lemures. La ciencia que estudie la exclusión necesita de sujetos que prioricen agendas, que establezcan la dirección y el interés de las hipótesis, que busquen la aplicación de los resultados. Sujetos que en el propio proceso de investigación cumplan justamente las tres condiciones estructurales de la ciencia: delimiten el objeto, apliquen un método y lo dialoguen en una comunidad. Sobre los métodos se ha debatido exhaustivamente; sobre el objeto todavía estamos en un dualismo sujeto/objeto y sujeto-objeto/científico; en la cuestión de cuál es la comunidad adecuada para verificar el conocimiento científico todavía no hemos entrado suficientemente a fondo. Especialmente en esta última estructura, que afecta profundamente a la institucionalización de la ciencia (que asume gran parte de su discurso institucional como discurso científico cuando en realidad es mera lógica corporativa) es de gran importancia desde una teoría del sentido que fundamente la teoría de la exclusión.

Como quedó patente en la praxis científica del marxismo original, la institución científica (la institución, incluidos los que desempeñan el rol de científicos) está incluida en el objeto de estudio y ello significa que todos los fenómenos que siente el

investigador se hagan presentes en la investigación. En realidad, tendríamos que afirmar que la bondad o maldad del hecho de la exclusión son cuestiones que no sólo no son propios del conocimiento de la exclusión sino que tienen que obligatoriamente hacerse presentes y tienen que orientar la investigación científica. De igual modo las creencias, los sentimientos, las praxis y en general el sentido (por ejemplo, la ubicación de esa investigación en la historia). Esto urge a que en la deliberación pública de la exclusión se promocione la participación de los distintos implicados y marcos de sentido para que aporten sus perspectivas sobre el hecho de la exclusión.

En la actividad científica, la teoría de sentido es ineludible para orientar la institución, la agenda, las hipótesis, la comunidad de investigación y la aplicación de los resultados. En la deliberación pública, la participación de las agencias de sentido es una urgencia indispensable para la democracia. Pero, sobre todo, en la misma concepción de la exclusión social, el efecto de sentido en el sujeto que quiere conocer deja una huella que se convierte en un dato primario para investigar la exclusión. El impacto del hecho de la exclusión sobre la matriz de sentido es materia prima de la investigación sobre exclusión. El sentido es un dato primario del hecho de la exclusión; los procesos de sentido que rodean el metaconocimiento (todo lo que rodea el propio fenómeno específico) de la exclusión no sólo son un dato relevante sino son puro acontecimiento implicado.

Es decir, qué siento frente a la exclusión, qué mociones surgen en mi interior, qué reacciones se dan entre nosotros, no son "interferencias" en el proceso de conocimiento de la exclusión sino que son ya datos del mismo fenómeno. La dimensión moral, estética, credencial de la exclusión en el mundo son "dato" del hecho. Hemos estudiado esto especialmente en el fenómeno del voluntariado social primario.

En la exclusión los sujetos se parten, pero paradójicamente es el único lugar donde los sujetos que no son las víctimas directas pueden lograr volver a ser enteros (a *enterarse)*. Somos sujetos escindidos que aspiran en el fondo a ser sujetos "enteros"; el yo profundo siente el malestar frente al *socioyo* por el anhelo de querer alcanzar unidad y no vivir dividido entre los diversos señores que nos exigen determinados papeles sociales. A veces nuestros padres en el itinerario de maduración nos han procurado entornos plurales o nuestros mismos padres proceden de distantes orígenes sociales, pero en la mayoría de los casos es el propio individuo el que tendría que romper el círculo, tiene que salirse de esa circunvalación cultural en que ha sido educado (una circunvalación como la madrileña M-40 que conecta las distintas partes de tu vida sin que entres ni veas la ciudad, oculta por cadenas de montículos o barreras "de sonido": sólo en las entradas y salidas el mundo está a la vista) y puesto en marcha. El medio para poder relacionarse de forma entera (con todo tipo de gente) no es "natural" ni lo fue nunca, no viene de la comunidad normalizada sino que viene de un acto voluntario de asociarse a otros. Es resultado de una decisión de unir la propia historia a otro, de salir al paso de otro o de aceptar mirar a la cara al que sale al paso. El motivo de la asociación puede

ser una profesión, un servicio, un acompañamiento, un bien una donación, etc. pero lo que hay, sobre todo, es una relación forzada que tensa las estructuras establecidas por los intereses materiales de clases explotadoras, dominadoras y/o alienadoras, y con la complicidad de las clases pasivas y aquellas clases medias que se creen que una vida normal requiere una vida neutral. La "acción social" es una rueca que cose tejidos rotos, tiene el buen oficio de tejer relaciones deshilachadas por la estructura social.

En la concepción de la inclusión social no debería haber uno que da y otro que pide. Las relaciones enteras son relaciones simétricas de tú a tú por muy deteriorada que estén las habilidades sociales del otro o por mucha necesidad que exista en un servicio concreto. En la inclusión social hay una parte del sujeto que se expone gratuitamente, en clave de don, a la relación simétrica y arriesgada con otro que, posiblemente, le va a alterar. El trabajo de inclusión social es un medio para recrear fraternidades prohibidas con los excluidos. Se crea una comunidad en cuyo proceso se producen diferentes bienes (conocimiento, acompañamiento, consuelo, alfabetización, etc.) que se suman y a veces dan sentido a otra serie de bienes que se intercambian.

Es cierto que hay personas que cuando intervienen en situaciones de exclusión carecen de una perspectiva crítica y confraternizadora con el otro. Someten al otro al paternalismo, al anonimato, igualitarismo, neutralismo u objetivismo funcionarial, a la relación socioeconómica, a la cosificación al convertirlo en objeto de mejora moral del donante, al chantaje afectivo, a la mitificación irresponsable, al victimismo, etc. A veces en la intervención se movilizan miles de personas y horas, pero la estructura que produce la exclusión permanece igual. Como dice Jean Baudrillard, *todo se mueve pero nada cambia*.

El sujeto que interviene en una situación de exclusión no es un líbero que como en un campo de fútbol coge el balón y juega con el otro sino que ese sujeto, como la persona en exclusión, tiene una prehistoria de clase que le da un lugar causante en una estructura de exclusión/inclusión, carga con un papel en la estructura que cuando se mueve tensiona la propia estructura. Cuando se acerca a la situación de exclusión, de la que la propia estructura intenta tenerle alejado (excepto para acercarle a un número limitado de pobres expuestos en la calle y en los sucesos periodísticos como amenaza ante aquellos que quieran hacer fracasar al sistema en su propio fracaso: "niño, como sigas así vas a ser como el pobre de la esquina"; "niño, como no estudies acabarás siendo barrendero", se decía y efectivamente esas figuras ejercían un incentivo para estudiar y trabajar más), la estructura se estira tomando formas dramáticas que el propio sujeto suele manifestar en sí. Uno de los efectos más frecuentes en las personas que trabajan o actúan en situaciones de exclusión es la histeria: el sujeto se planta en un conflicto en el cual existe una tensión en la que él mismo participa como parte de la estructura de exclusión y en vez de resolver su participación en la misma gestando una nueva relación, se ciega a tal conflicto, lo oculta a su conciencia reificándolo y manifiesta el conflicto en una patología que le afecta individualmente a él. La histeria psicológica que trasladaba

el drama a un efecto somático como no poder andar, no poder hablar o no poder dejar de reír, tiene su correlato en forma de histeria sociológica en aquellos que lejos de enfrentarse a la verdad del conflicto, trasladan toda la tensión trágica a un drama personal de sentimientos de pena, culpabilidad punitiva, vergüenza, dolor paralizante o crisis de identidad. Esto le impide actuar, pensar, relacionarse, avanzar: le resta libertad. La tragedia de la exclusión se fetichiza en un drama sentimental o identual. Este histerismo aleja de la visión estructural y sobre todo impide que las personas excluidas y los compañeros de la situación adquieran el protagonismo que merecen.

La persona que actúa en una situación de exclusión no sólo se hace presente en una encrucijada de conflicto y sufrimiento sino que trae unido al interior de su posición social el extremo de la estructura social torsionándose y convirtiéndole a él mismo en encrucijada que se tuerce sobre otra encrucijada que tensa. Esa doble torsión con que comienza el acto de inclusión social hace crujir las identidades y la cultura bien se fetichiza (convierte lo pobre en un esquema, una operación cerrada de donación y vuelta, etc.), bien se cuelga su software (enmudece incapaz de decir nada de aquello), bien innova su imaginario: dependerá de la profundidad cultural del imaginario, la profundidad de sus creencias, valores, sentimientos y actos. Un imaginario intrascendente no podrá superar ese bloqueo; otro más hondo, sin embargo, logrará trascenderlo.

Lo patente es que si el sujeto que se acerca a la exclusión, se toma en serio que la persona excluida es un sujeto de profundidad, porta una cultura *de banda ancha*, marca un factor de diversidad que escapa a la tipificación y sigue un itinerario especial, los prejuicios se hacen bastante inútiles para interactuar y no tiene más remedio que innovar. La innovación es la única vía de supervivencia en la doble encrucijada en que actúa el inclusor. La innovación comienza volviendo al sujeto que viene hacia atrás para ver cómo la estructura, como en una pintura de Dalí, se ha torcido dramáticamente su espalda deformando el cuerpo de su imaginario: su sentir, se creer, su valorar, su obrar. Esa vista hacia sí mismo y la estructura retorcida, extrañada, es incompleta desde sí mismo y necesita del otro que se cruza en la exclusión desde el otro sentido, para poder ser nombrada, para llamar a su realidad por su nombre. El sujeto dividido necesita estructuralmente al otro para conocerse en su vieja posición y en esa nueva torsión que genera liberación pero también dolor.

Recuerda esta topología de la inclusión el cuadro de Dalí *La familia de los centauros marsupiales*[8], en el que una centaura reclina en el suelo su parte de yegua y yergue su tronco de mujer. La centaura retuerce su cuerpo volviéndose atrás sobre su grupa desde la que hay un niño en pie que le abraza besándola. Esta torsión de los cuerpos tan

[8] El cuadro también ha sido titulado *La Edad Dorada.* Pintado en 1940-41, no se conoce dónde está y no se saben siquiera sus dimensiones (una precaria reproducción del mismo se puede encontrar en http://dali.karelia.ru/html/galleries/painting14.htm).

típica de Dalí ocurre figuradamente en el voluntariado: el sujeto, perteneciente a una posición social torsiona su cuerpo para aproximarse al excluido, a aquel del que le separa una división social pero sin dejar su original posición. La propia sociedad, a través del papel social de ese sujeto, se retuerce a sí misma para unirse. Esas torsiones despliegan los más inusuales y reveladores discursos sociales, donde se ponen al desnudo las topologías culturales e identuales que sostienen y causan la exclusión. El sujeto tiende a su posición natural, a no estar estirado y retorcido sino a recuperar las proporciones de una vida y una identidad normal, a vivir en un cuerpo social sin tensión. Así, ese momento elástico genera otras topologías liberadoras y reconciliadoras, pero también paternalistas, micromorales o desesperadas.

El cuadro nos permite una segunda reflexión. Al otro lado del niño en la grupa de la centaura, otro niño delante, sobre su rodilla delantera que mantiene en alto, levanta las manos señalando al cielo y acoge a un tercer niño, igual que los otros, sin rostro visible, que sale del vientre abierto de la centaura. Esa naturaleza centaura se repite en la estructura del que se acerca a la inclusión: una parte funcional, animal, de pura potencia y tracción, su posición estructural elevada por la exclusión; otra parte humanizada y personalizada en su relieve humano por el histórico encuentro frontal con el otro. En el cuadro de Dalí, dos personajes no crecidos, uno al pasado sobre el cuarto trasero de la grupa; otro al futuro sobre la rodilla a duras penas sostenida de su pata izquierda delantera. Saliendo de una cavidad redonda, entre vientre y pecho, un tercer niño se abalanza al futuro. La marsupialidad también nos evoca posibilidades: el tercero que va a nacer y que retorna al centauro para crecer desde su interior

Una mirada fenomenológica, que vaya a la realidad misma, nos ayuda a descubrir una verdad más redonda y honda en el hecho de las relaciones estructurales y personales que se cruzan en el proyecto de inclusión que se abre en la situación de exclusión. El sujeto no puede verse completamente a sí, no cabe una plena conciencia-para-sí, no sabe la verdad y necesita de aquel que participa al otro lado de la estructura que arrastra a su espalda y que le cruza a través de su papel en el mecanismo social de exclusión para operar sobre el otro, víctima de la exclusión. La fluidez de su papel en ese encadenamiento que le relaciona con el otro y que ahora fuerza para aproximarse contraculturalmente a él, no se traduce en fluidez de reconocimiento de sí ni del otro. El otro, el excluido, es voz imprescindible para poder nombrar la situación no sólo del resultado sino del incluido. El resultado no es la derivada de ambas voces, no es un proceso coral de reconocimiento sino que la situación sólo es interpretada en su profundidad en un proceso espiral de diálogo en el que se formulan distintas explicaciones y los itinerarios se enredan formando un nuevo itinerario común al menos parcial y efímeramente.

La inclusión del excluido y la reconciliación del incluido no es posible en la sociedad de la que procede la situación en que se encuentran sino que es necesario un tercero que integre en una nueva situación a los dos mundos precedentes que portaban

excluido e incluido. La obra es el fruto del encuentro de uno con algo, es el tercero que siempre espera delante; el primero, uno no es el mismo tras obrar, siempre es un tercero novedoso en que se va convirtiendo conforme vive; la vida es un constante salto de uno en un tercero tras un encuentro con un segundo. No es posible una sociedad que incluya radicalmente si no cambia la estructura productora de exclusión; sólo incluye alterándose a sí misma en el diálogo con el otro. Ambos, sociedad incluida y persona o grupo o comunidad excluida sólo hacen inclusión haciendo un tercero en que ambos puedan convivir. Ese tercer mundo inexcusablemente necesario para la inclusión es el producto de un imaginario innovado gracias al diálogo de todos los actores, un mundo que antes no existía y que han producido entre los dos.

Efectivamente, la alteración que causan los procesos de inclusión es especial. Es un analizador, un reactivo que descompone nuestra identidad en sus partes y nos muestra las contradicciones llamando a las cosas por su nombre.

Ubicar analizadores sería la primera tarea del análisis y el primer analizador es uno mismo, lo que le ocurre en todo ese proceso. En la práctica del análisis institucional sólo se puede avanzar con la condición de ubicar dispositivos dentro del campo del análisis, disponer dispositivos que catalicen las significaciones. Dispositivos que permitan discernir y analizar lo que justo hasta entonces estaba disperso o disimulado (ambos términos son "oculto") en el conjunto del sistema. La ubicación de los analizadores ya forma parte del análisis. Es el trabajo primero y principal de aquellos que quieren hacer análisis de la realidad social. Al respecto, consultar el libro de Lapassade (1975), *Socioanálisis y potencial humano*.

Es cierto que la identidad nunca está en equilibrio sino en constante fluir de incitaciones y aspiraciones que generan crisis en nosotros. Pero la inclusión introduce el desorden en nuestro desorden normalizado. Abre las racionalidades canonizadas a la trascendencia de los límites de la Historia: allí donde hay fracaso, donde parece que la Historia acaba, el *finisterre* de la civilización, es precisamente donde comienza una nueva civilización. Allí donde sentimos el finisterre de nuestra identidad, de nuestra cultura establecida, comienza el nuevo mundo. Donde parece que todo acaba, todo empieza. Porque, como canta y cuenta luminosamente el cantautor Rafa Sánchez, sólo donde las cosas "son sólo su mitad" pueden llegar a ser realmente enteras: sólo los que viven necesitando están abiertos a la esperanza posible y por ser meramente posible, tal como está el mundo, ya es radical. Donde existe autosatisfacción no cabe ninguna esperanza: la esperanza es sólo la intensificación del propio narcisismo personal o grupal. La crisis y la crítica, sentir los límites es signo de autonomía y de madurez. La omnipotencia adolescente de la cultura satisfecha sólo madura cuando se sabe profundamente necesitada. Es precisamente desde esos agujeros o finisterres, desde donde es posible trascender a una más plena dignidad, al conocimiento. El amor con los excluidos tiene una función de conocimiento que es un don de esa relación. Nadie puede comprarlo ni venderlo, es fruto de una fraternidad gratuita. Es

un bien que se produce en el curso de la relación, es una sinergia. Una sinergia son aquellos bienes que sólo aparecen en el trazo de una relación, no creados desde una parte sino en el curso de la trabazón.

El vínculo que crea el proceso de la inclusión seduce, altera, provoca miedo (temor a perder la identidad que blindamos) y finalmente compromete. Sucede tanto a personas como a comunidades. O, como en el relato evangélico del joven rico, hace que el incluido abandone triste porque tenía demasiado que perder. El resultado es que la solidaridad favorece la emergencia de una nueva sociabilidad que confraterniza personas e historias. Abre el círculo de "los nuestros" o "los míos", el "nosismo" que critica Primo Levi, a más gente que antes eran objeto de extrañeza. Crea asociaciones, comunidad, pueblo, con un pasado y un futuro común. En sociedades rígidas como la nuestra, esta sociabilidad transversal es emancipadora, como indica Jesús Ibáñez en su análisis de los sociogramas: "Una de las cosas que más sorprenden y encantan a los observadores –y a los protagonistas– de un suceso revolucionario, prerrevolucionario o pararrevolucionario, es el estallido conversacional. Todos hablan de todo con todos: se disuelven como azucarillos las barreras que separan a unos de otros y a cada uno de sí mismo. (.) Una revolución es una inmensa conversación: un rescate del ser de las garras del valor." (Ibáñez, 1991: p.73).

No es fruto del voluntarismo sino del voluntariado solidario: no es resultado del empeño funcionalista de complementación sino fruto de la perspectiva igualadora (fraternizadora) de la amistad gratuita.

Esta cuestión de la alteración no es simplemente un proceso psicosocial sino que tiene su proyección macrosocial si seguimos una lógica de ampliación que se retroalimenta. Las estratificaciones se sostienen gracias a culturas que les corresponden y las retroalimentan. Por eso la solución básica para la exclusión pasa por alterar la cultura política de los enriquecidos. Esos electores de países occidentales generalmente no toman decisiones conscientemente malvadas sino que simplemente eligen seguir la normalidad de la cultura en la que viven (todo sistema de dominación se perfecciona cuando se reifica, dirían Berger y Luckmann, o cuando se banaliza, podría decir Hannah Arendt). Y esa cultura es, en primer lugar, un *orden emocional de la realidad* en el cual las víctimas son desconocidas, están lejanas, no competen o son ignoradas. Se ha construido un orden de realidad que protege a los enriquecidos de la voz o la credibilidad de los excluidos. La violencia estructural de los ciudadanos del Norte no es un "*trabajo manual*" que manche las manos; no violenta una conciencia adormecida y autoengañada; el contribuyente ignora la consecuencia de sus actos. Más que nunca la *mano invisible* (no por libre sino por secreta) gobierna todo, no porque no exista voluntad de cambio sino porque sostenemos el hábito casi idólatra por el cual *la mano izquierda ignora qué hace la otra*. Como señala Pierre Bourdieu en su libro *Contrafuegos*, hemos consensuado un tipo de sociedad en la que permitimos un aparato productivo capitalista neoliberal y a la vez aplicamos políti-

cas sociales reparadoras y promotoras cuyas lógicas entran en contradicción con lo primero: tenemos dos manos, una mano derecha neoliberal y otra mano izquierda social; para que funcionen es necesario un cierto olvido por parte de una mano de lo que hace la otra. La pasividad ciudadana soporta la impunidad estructural de gobiernos y mercados. La labor central en el proceso de emancipación de los excluidos y que sucede en la columna vertebral de la relación incluido-excluido es, como expone Rafael Díaz-Salazar (1996), desde su paradigma gramsciano, transformar la "infraestructura cultural" de los países enriquecidos.

La eficacia del diálogo con el otro en esa elipsis para autoconocerse depende de la elección de qué otro. Sostendríamos que cuanto más diferente sea el otro más información axial aporta para conocer al uno. Cuanto más alcance lleve la alteración, cuanto más distancia recorra la elipsis, más relevante es cualitativamente la información. Para saber lo que hemos hecho en Perú a través e nuestra participación en las multinacionales, bien por accionistas o por la acción política a través de acciones de oro, hay que traer la voz de la víctima. Al conocerte, la víctima te revela uno de los papeles que has estado ejerciendo, posiblemente inconscientemente (irresponsablemente), y completa la realidad de lo que eres. La inclusión, que une primariamente a personas con papeles extremados por la desigualdad social, y por los que, estructuralmente, representan las clases de referencia, es una elipsis que introduce una extrema alteración potencial.

Cuando la solidaridad madura hasta el extremo, forma núcleos novedosos de sociabilidad, de *pueblo*. Crea nuevas identidades personales y nuevas narraciones de lo social o comunitario desde una estrategia unitiva que lleva a transformar la asociación voluntaria en comunidad primaria. Genera nuevas instituciones comunitarias ya no amordazadas por la clase social sino liberadas por la solidaridad y liberadoras. La experiencia o el servicio se ven superados por una nueva narración de la propia identidad y de la realidad social realizada en condiciones de correlato, en las que la propia vida se implica con un lenguaje de hechos en la dirección de otra historia tras haber descentrado, descolocado y desordenado la sociedad en sí y creado aros de desorden a su alrededor.

Esto que hemos aplicado a la constitución del sujeto, se puede aplicar a la constitución de la sociedad, una vía que puede que nos obligue a ir más allá del republicanismo hacia un modelo de autoridad asimétrica que recoja parte de la inspiración senatorial dándole una voz sobreponderada a las víctimas en la deliberación al menos de las políticas sociales. La experiencia ya nos dice que una adaptación republicana hacia la democracia de consejos (o de observatorios) es insuficiente. No obstante, esta discusión ya nos aleja demasiado del itinerario que estábamos siguiendo. Queda de manifiesto la importancia de una lectura de la exclusión desde los trascendentales del sentido. Queda por señalar la importancia de las distintas dimensiones del sentido, que haremos en la siguiente sección.

5. Las dimensiones perdidas de la exclusión

La tercera consecuencia para la exclusión social resalta la importancia no ya de la misma presencia de una teoría de sentido (que ha ocupado las dos anteriores secciones) sino la propuesta que se desarrolla en tal teoría. Hemos propuesto un cuadro de cuatro ángulos (verdad, bien, belleza, praxis) y una quinta dimensión que los hila que se puede pensar como el epicentro de la figura (y que en sus sucesivas presentaciones nombramos como sentido, saber, conciencia y sabiduría).

Lo primero que supone esta matriz del sentido es una rehabilitación de dimensiones invisibilizadas, menospreciadas o trivializadas como la belleza que entrañamos a la dimensión afectiva. Lo segundo es que, respecto al sentido, en este esquema operamos con el supuesto de igualdad entre las dimensiones, sin establecer jerarquías entre ellas. Ciertamente, dentro de cada dimensión, las creencias forman un sistema que está organizado como una jerarquía de dependencias gobernada por unas creencias-patrón (que en alguna antropología son denominadas *eidos*) de la misma forma que en los valores existe el *ethos* (los valores-patrón), la belleza (cuyos sentimientos-patrón quizás se podría llamar la "*filia*") y el acontecimiento (cuyas praxis-patrón podríamos denominar "*verbos*"). Entre ellos, en estos momentos, no queremos establecer relaciones jerárquicas sino destacar la igualdad de su legitimidad para el establecimiento del sentido y ello supone que en el conocimiento de la exclusión hay que redimensionar las fuentes del sentido. La ausencia de alguna de dichas dimensiones en el análisis o en la intervención desequilibra la comprensión del fenómeno de la exclusión y un análisis o una intervención exclusivamente centrados en una sola dimensión suele violentar la propia vida de los excluidos agravando la situación de exclusión.

5.1. La exclusión eticista

El mundo de la exclusión sufre permanentemente la tentación del moralismo. La palabra moral todavía sufre en algunos ambientes cierta estigmatización y se usa en su lugar la noción ética, de modo que la ética (que era un nombre útil para denominar el segundo lenguaje analítico que juzga los primeros lenguajes morales) domina el campo del valor en sus formaciones más primarias. La cultura política vigente sostiene la creencia de que la deliberación pública se focaliza sobre la ética (neutralizándose aspectos tan "privados", "vidriosos" y potencialmente "conflictivos" como las creencias, los sentimientos o las praxis, como si fuese más fácil e incluso posible que los ciudadanos se pusieran de acuerdo en qué es el bien que en qué es la verdad) formándose la idea de que la razón pública funciona sobre una ética mínima o una *ética común divisora* compartida por todas las éticas máximas que cada uno asume en su vida personal. Ese dominio exclusivo de la ética sobre el campo del sentido público ha formado un nuevo *eticismo* funcionalmente similar al viejo *moralismo*.

Cuando en la exclusión no se le da importancia a qué afirma la gente; cuando se ignoran sus sentimientos; cuando no se conocen las prácticas sobre las que se basa su vida; en general, no hay una profundización en el sentido con que se vive, siente, valora y conoce, entonces caemos en el moralismo. Cuando el moralismo o el eticismo social monopoliza la mirada sobre la exclusión tiene como consecuencia un enfoque de la acción que sobre todo prima el normativismo (el empeño en el ajuste de la persona a las normas sean propias o ajenas), el procedimentalismo (la acción se centra en el establecimiento de los procedimientos para la deliberación de lo justo), el reglamentarismo (empeño en cifrar en normas todo el proceso, en establecer el sentido moral de cada cuestión), el judicialismo (empeño en que el juicio moral sobre el otro oriente nuestra acción con él: se exigen perfiles y bondades). El moralismo suele ser unilateral e igualitarista porque no es capaz de reconocer al individuo singular desde la apelación que hace desde la empatía: como podría decir Joaquín García Roca, el moralismo puede ser justo pero no solidario. Cuando los excluidos e implicados se orientan exclusivamente por el moralismo no logran salir de la meritocracia.

Para que sea posible encontrar el bien se precisa del sentido de verdad, de belleza y de acción, pero…

a. Como al moralismo le falta la dimensión de la creencia no es capaz de ser universal sino que sólo establece sectores de igualitarismo (por ejemplo, nacionales o raciales).
b. Como el moralismo es ciego a la belleza no es capaz de reconocer la singularidad y por tanto siendo capaz de justicia la compromete por la insolidaridad a la que sólo la compasión puede llevar (seguimos pivotando sobre la idea de García Roca).
c. Y como el moralismo es pasivo frente a la acción es meramente intencional; no puede implicarse más allá de una moral de intenciones y un procedimentalismo asentado sobre el dogma de la autonomía como principio rector de la moral (que no implica acción sino lo opuesto: desimplicación de las autoridades prescriptoras). Un moralismo sin praxis es irresponsable porque carece de respuesta operativa.

A la vez, es difícil sobrevalorar la importancia del conocimiento moral del hecho de la exclusión social. Es una dimensión imprescindible sin la cual no es posible un análisis ni intervención que conozcan ni aspiren a la justicia.

5.2. La exclusión credencialista

El credencialismo se produce cuando el análisis de las creencias domina la mirada sobre la exclusión y la intervención en ésta. El credencialismo mira la exclusión de

forma objetivista, capaz de registrar la verdad de lo que ocurre pero blindándose de que le afecte. Es el caso de quien interviene buscando que las situaciones no le afecten, con la pretensión de no perder la objetividad. Es el estatuto que se procura en muchos modelos de ciencia social o en muchas corporaciones profesionales de la empresa o la administración del Estado. Se es capaz de establecer una verdad pero no de comprender todo lo que implica. El objetivismo intenta que ni el sujeto que solicita ni el propio sujeto que administra distorsionen con sus singularidades el procedimiento establecido para definir las "verdades" legales u oficiales.

El credencialismo es positivista en sus métodos, lo cual significa que existe un domino por parte de un tipo concreto de procedimiento de verificación (científico, utilitarista, funcionarial, etc.) sobre el resto de racionalidades (moral, sentimental o poética, espiritual y, dentro de la credencial la utilitaria, la ritual, la fe, la inductiva, deductiva, etc.). El credencialismo también es dogmatista en el sentido y por tanto es incapaz de ser narrativo, lo que le hace sordo a las voces e itinerarios de los sujetos, a las subjetividades y a los contextos. También hace caer a las personas en el viejo dualismo gnóstico entre el ser y el estar, entre el conocer y el hacer, entre "el alma" y "el cuerpo", entre la "ciencia social" y el "sufrimiento", entre la "objetividad" y la "subjetividad" y eso lleva a que las doctrinas sean un recurso de dominio útil al no tener que contrastarse con la realidad, por lo cual el dominante puede lograrlo imponiendo una praxis explotadora y además una doctrina alienadora. Como ha expresado frecuentemente la teología de la liberación, la ortodoxia desatada de la *ortopraxis* es una mentira al servicio del más fuerte que domina la situación.

Cuando los excluidos e implicados asumen una lógica credencialista en su contexto, prima la ideologización con todas las cuestiones que implica.

La fidelidad a la verdad necesita del sentido del bien, de la belleza y de la praxis, pero…

a. Como el credencialismo omite el juicio moral cae en un cinismo casi siempre disfrazado de profesionalismo o cientificismo.
b. Como el credencialismo se blinda frente a los sentimientos se convierte en un doctrinalismo incapaz del conocimiento interno de los sujetos y, por ende, de los mismos acontecimientos, lo cual embarga su utilidad para establecer la verdad porque ésta se vuelve estática, tonta a lo sumergido, fácilmente engañable: busca más las simulaciones que confirmen sus prejuicios antes que lo que realmente está sucediendo por debajo del "deber ser" que impone la legalidad.
c. Como el credencialismo se ausenta de la acción se reserva en el oficialismo, en "actuar de oficio" sin dejar libertad para el sujeto, lo cual convierte a las agencias en tontas ya que sus sujetos se desactivan realizando solamente aquello que les está positivamente indicado. Como es imposible porque colapsaría las organizaciones, los sujetos se ven obligados a tener que actuar fuera de la legalidad o

> contradiciendo la doctrina para lograr que las cosas sigan funcionando. Esto es lo normal en el mundo de la acción social: para que el propio sistema no se colapse hay que hacer lo que él mismo prohíbe. Como un tirano enfermo, la gente hace lo que él prohíbe para que pueda seguir viviendo, pese a lo cual encausará y castigará a aquellos que le desobedecen y sin los cuales no podría siquiera existir. Continuamente para ser fiel al espíritu de las leyes la gente se ve obligada a liberarse de las letras que hipotecan la acción.

Por el contrario, la ausencia de las creencias o de la dimensión de la verdad en la comprensión de la exclusión social conduce a la desrrealización y al factualismo. El mundo se desrrealiza en el sentido de que no es posible establecer qué es verdad y qué no lo es: la exclusión se convierte en algo relativo (a los estándares o expectativas nacionales, por ejemplo) o dependiente de la subjetividad de los actores y por lo tanto sin autoridad. Como es imposible que no exista ningún tipo de sujeto o de comunidad política que funcione sin creencias, cuando éstas se niegan se produce el factualismo: el propio existir de algo justifica su presencia, como es el caso de la justificación neoliberal del mercado.

5.3. La exclusión esteticista

Este unidimensionalismo es quizás sobre el que nuestro aparato intelectual se ha cebado más en los últimos años: se ha criticado por distintos costados la mirada sentimentalista o sensiblera sobre la exclusión y se ha asociado esta mirada unilateral al modelo mayoritario de voluntariado social. Está bastante identificada esta mirada de la exclusión, en la cual predomina el examen de los propios sentimientos y los procesos subjetivos de los sujetos en vez del análisis estructural de las leyes que rigen la situación y el propio papel en dichos procesos. Graciela Tonon escribió: "El sentir, tantas veces subestimado, tantas veces relegado, se hace presente de manera tan fuerte en la experiencia profesional que a veces logra opacar el conocimiento técnico adquirido." (Tonon, 2004: p.23).

Pero el esteticismo no sólo se refiere a la primacía del sentimentalismo en la mirada y la intervención en la exclusión, que hace que las políticas de inclusión se basen sobre todo en la intervención sobre el estado emocional de las mayorías (haciendo desparecer a los pobres de las calles, evitando el dramatismo, limpiando y restando en general potencial de contradicción procedente de la exclusión: de ahí que la semántica de la inclusión haya tenido tanto éxito, por su menor agresividad y dureza en la descripción de las situaciones y en la prescripción de las responsabilidades). También se refiere a un esteticismo consistente en la "belleza" de la imagen de la sociedad y de uno mismo para sí y para los demás. Cuando hablamos de imagen nos referimos a la propia vida y cuando decimos belleza sobre todo señalamos a una mezcla de coherencia, reconoci-

miento y originalidad en la autoría. La identidad es el principal objeto del esteticismo: la posesión de una identidad es entendida como la satisfactoria percepción (autopercepción y necesariaente reconocimiento de la misma percepción por parte de un grupo de referencia) de un modo de vida y una formulación del sentido que explica la propia biografía personal o la historia de una comunidad (familia, ciudad, país, etc.), organización (empresa, iglesia, ONG, etc.) o tipo de persona (mujer, varón, etc.). Es decir, que la autoría (la originalidad del sujeto o de la comunidad de referencia) es un componente imprescindible del proceso. Así pues el objetivo principal de las políticas de identidad es la coherencia narrativa del sujeto en referencia consigo mismo o con el grupo elegido. Aplicado a la exclusión quiere decir que la identidad se convierte en un recurso de primera necesidad para explicar el grado de conflicto sentido por los implicados.

A las víctimas se les dota de una identidad a través de definiciones de ciudadanía progresiva insuficiente (no progresivamente insuficiente sino insuficiente en su progresividad pero netamente positiva) por la cual el sujeto se percibe en mejora continua y su percepción como ciudadano ya le permite asociarse simbólicamente los bienes de los que carece pero tiene derecho; también se dota de identidad a través de identidades meritocráticas (que convierten en obra del sujeto todo lo que tiene y en defecto de su itinerario lo que le falta), identidades desplazadas (el realojo y la reasignación doméstica quita al sujeto de su identidad matriz para reubicarle en nuevos contextos en los que carece de la conflictividad original creando simplemente comportamientos individualizados de anomía) o identidades consumistas (se identifica al sujeto según los viejos cánones de consumo clasista fijándolo a una subcultura de consumo que maximice el orgullo minimizando la contradicción, según analizó Pierre Bourdieu).

Los implicados que agravan la exclusión o se desrresponsabilizan de ella, buscan limpiar su imagen (autoimagen o imagen pública, imagen personal o imagen corporativa de un gobierno, una ciudad o una clase social) salvando la apariencia de justicia, de solidaridad, de tranquilidad de conciencia. Las herramientas para esto son abundantes y conocidas de todos. Van desde el logro del estatuto de benefactor (reconocido públicamente por los carnets, las insignias, las conferencias, los nombres impresos y por las desgravaciones fiscales) hasta las grandes operaciones de reurbanización y realojo de los barrios desfavorecidos.

Cuando los excluidos y otros implicados ven monopolizado el sentido desde el esteticismo su orientación se reduce a fetichismo: consuman las pulsiones en un objeto que metonínicamente representa la situación general de exclusión como es el caso de la pobreza en la exclusión o la renta en la privación o la donación en la solidaridad.

La inteligibilidad, discernimiento y adecuación de los sentimientos necesitan del sentido de bien, de verdad y la praxis, pero…

a. Como el esteticismo no discierne lo bueno en el análisis se da por bueno todo lo que se siente y es por tanto incapaz de juzgar lo personal.

b. Como el esteticismo no está preocupado por la verdad, da carta de autoridad absoluta a una legitimación emocional de las situaciones y de la realidad: sería verdad aquello que me afecta y si no me afecta sería, por tanto, menos veraz. Por decirlo corto: sólo lo vívido es verdad. Esta ordenación emocional de la realidad suele ser funcional a los intereses materiales del sintiente.
c. Como el esteticismo se niega a la acción yerra en toda la orientación de sus fuerzas que se dirigen de forma histérica, focalizan el conflicto sobre objetos que nada tienen que no son parte de la solución: ya hemos comentado el histerismo social uso párrafos más arriba como el proceso por el cual el miedo a un conflicto lo desvía hacia otro ámbito para poder encauzar las fuerzas y así reducir el agobio que produce el conflicto real. El histerismo en exclusión social suele dirigirse, por ejemplo, a la sospecha contra la solidaridad o la desesperanza de ningún cambio real: el sujeto se ve paralizado porque sus piernas no le sostienen. La traslocación es curiosa: del papel que uno pueda tener en la situación de la exclusión la tensión se desplaza a la pena que dan los excluidos y la desesperanza que uno cree que les posee, en una operación de empatía que nunca llega a interactuar realmente con el otro sino con la figura prestablecida que uno necesita como interlocutor para que el propio conflicto no se vea emocionalmente agravado. Así, el pobre es codificado según los propios intereses y todo el proceso encripta en un propio circuito de "autopatía".

Es paradójico que la dimensión estética sea la más denigrada en la percepción pública de los asuntos de la exclusión porque a la vez es la más necesaria ya que sin ella caemos en la impiedad, en la incapacidad para el reconocimiento del otro como persona única con nombre propio que desde sus sufrimientos y esperanzas nos apela personalmente haciéndose posible la alteración. La solidaridad sería imposible sin la dimensión estética del sentido, sin la compasión, sin la caridad. Caeríamos de bruces en la impiedad.

5.4. La exclusión activista

El activismo produce voluntarismos que satisfacen nuestra sensación de querer hacer algo pero difícilmente logrará mejorar la situación; es una acción tonta que, manipulada, puede llegar a ser una tonta útil que profundice todavía más la exclusión. El activismo da la primacía al ejercicio del puro poder frente a lo justo, frente a la verdad, frente a lo sentido; realza la legitimación fáctica de las realidades. Parte de esa legitimación, como es el caso del neoliberalismo, consiste en la disolución de la dimensión del sentido; en el nudo materialismo. La exclusión vista desde el activismo la reduce a una serie de acciones y estructuras escindibles de las lecturas de sentido, materializa

la realidad entendiendo toda la dimensión del sentido como sospechosa, accesoria, prescindible, dependiente o pura proyección.

El sujeto se orienta reactivamente a los impulsos que reciba y a los que responderá casi reflejamente según las guías de comportamiento que dominen el escenario. Para una visión activista de la realidad de la exclusión, todo se convierte en recurso y todo problema se solucionaría con una inyección de más recursos, más fuerza, más actividad.

Para que la actividad gane su naturaleza de acontecimiento necesita de la imbricación de las dimensiones de bien, verdad y belleza, pero…

a. Como el activismo no se somete al discernimiento de lo bueno se mueve pero sin saber de donde a donde ni para qué. No está capacitado para la orientación.
b. Como el activismo ignora la búsqueda de la verdad no sabe lo que hace. Está inhabilitado para el realismo.
c. Como el activismo omite el sentimiento se vuelve ciego a las consecuencias. No es capaz de evaluar.

Cuando los excluidos y el resto de implicados se centran solamente en el activismo como modo de sentido, se encuentran presos de la irreflexividad.

Al lector no se le escapará que el moralismo tiene algo de credencialista y viceversa; así como el esteticismo y el activismo comparten con aquéllos cierta similitud y viceversa también. En efecto, el unidimensionalismo cultural exige ciertas estructuras autoritarias y un grado de violencia sobre la gente que hace semejantes a todos sus diversos modos de ejercerlo.

Por el contrario, una mirada comprensiva de la realidad de exclusión atiende al modo en que se implican los valores, las creencias, los sentimientos y las praxis en la situación; el propio sentido del observador (científico, político, ciudadano, hombre) y cómo se modelan, contradicen, torsionan, alteran y encuentran los procesos de sentido de todos los implicados en sus distintas dimensiones formando un único acontecimiento compacto. Ello nos proporcionará un nuevo cuadro para explicarnos cómo es posible que persista y se multiplique la exclusión; nos revelará un nuevo mapa más integral de vías para la liberación.

6. Tras los posibilitadores del sentido

¿Cuáles son las creencias que están sosteniendo la situación de exclusión y cuáles han comenzado ya el proceso de liberación de la misma? ¿Qué mentiras operan en el conflicto? ¿Qué creencias se ven afectadas en mí mismo, que miro esa situación y en qué dirección? ¿Qué valores se ven interrogados, cuáles violados y cuáles son llamados cuando contemplo dicho contexto de exclusión? ¿De qué modo son torsionados los valores de los implicados en la exclusión, qué contravalores componen ese proyecto

de mal? ¿Qué sentimientos encofran la exclusión, cuáles resultan reprimidos, cuáles se encauzan insatisfactoriamente, qué mociones surgen en el interior de los sujetos que participan en la exclusión? ¿Qué humores comparten las víctimas, los excluyentes, cuáles recorren las trincheras del conflicto? ¿Qué mociones encuentro que emergen en nosotros cuando estoy inserto en los ámbitos de exclusión o analizo nuestra responsabilidad? ¿Qué praxis están presentes en la situación de exclusión y están siendo morfologías que marcan el sentido? ¿Qué praxis me une con dichos contextos y modelan mi propia concepción de esa exclusión? ¿En qué comprensión de la Historia se ubica todo ese fenómeno, a qué marco de sentido corresponde? ¿Qué tipo de espiritualidad me hace sensible a las novedades de esa realidad de exclusión y cómo altera mis propias definiciones previas de la situación? Todas éstas son preguntas que, con la intención de conocer liberadoramente los estados de exclusión, ganarían presencia en una agenda que asuma una teoría integral del sentido.

Claramente la división en disciplinas científicas que se ha institucionalizado desde el periodo de la Restauración en que se fundaron las ciencias sociales, y el dominio que éstas suelen ejercer sobre las organizaciones (psicología, pedagogía, sociología, antropología, economía, incluso la filosofía, etc. y las diferentes metodologías de investigación cuantitativas, cualitativas, históricas o de intervención suelen estar especialmente asociadas a distintas instituciones según su temática, la perspectiva dominante, etc.), no favorece el análisis integral que necesitan las situaciones de exclusión y que la mera doctrina metodológica de la interdisciplinariedad no acaba de satisfacer.

Se hace imprescindible para poder transformar liberadoramente una realidad conocer el mapa de presencias que operan en el sentido de la situación. Los conocimientos parciales han producido monstruos que aunque a veces han mejorado parcialmente la situación han acabado embargando otras dimensiones que hace arrojar a la situación un saldo de desempoderamiento de los sujetos y comunidades. Las políticas de subsidios individualizados o los planes de reurbanización y realojo son casos muy expresivos.

Un análisis de las situaciones de exclusión no da cuenta redonda de la dinámica de la realidad si no visibiliza el estado de los posibilitadores que dan cauce a los trascendentales como son la revelación, el amor, la consolación, la experiencia y la conciencia. Dorothy Emmet sostiene en su capítulo titulado *Ethics and the Social Worker* que "el Trabajo Social puede aportar un amplio campo de experimentación para la combinación" de "diferentes formas de pensar" (morales, emocionales, etc.) (Emmet, 1967: p.23).

a. El estudio de la conciencia de exclusión (la conciencia posibilita la adquisición del sentido integral de una situación) es un género bien conocido en las ciencias sociales.
b. Lo es menos la investigación sobre los procesos de revelación, los cuales desvelan verdades o son tan precarios o están manipulados de tal modo o están reprimidos en un grado tal que no impiden la circulación de mentiras, medias verdades

y falsificaciones. Conocer dichos procesos de revelación necesitaría identificar las instituciones, focos o agentes que están actuando produciendo creencias en los contextos concretos. A la vez, precisaría reconocer cuáles son las fuentes de revelación que están nutriendo de creencias a los sujetos, grupos y comunidades.

c. Una comprensión del estado del amor en las situaciones de exclusión suena tan extraño como necesario. Es generalmente reconocido el exceso de ideologización en el conocimiento de las situaciones de exclusión y ya ha sido debatido qué nuevas perspectivas debería asumir dicho conocimiento, por ejemplo en las distintas discusiones sobre el papel de la ciencia intencional o sobre las metodologías de investigación-acción participativa (*investigacción*). El excesivo credencialismo de nuestros análisis, incluso antropológicos, evita que se conozca lo que realmente gobierna la vida de la gente y las organizaciones, y una pieza fundamental es el amor: cómo ama la gente, cómo hay hechos que no ama y rechaza. El amor posibilita en la práctica la valoración de las cosas: los valores no son operadores abstractos (hay una excesiva credencialización de la dimensión del valor) sino que se encauzan mediante los amores. ¿Qué metodología es necesaria para conocer qué y cómo ama la gente, qué desea para sí misma y los otros? Parece que sólo empáticamente se llega a conocer esa red que es más que un mapa de filias, que supera un campo de deseos, que se trascendentaliza en una noción que podríamos denominar amor. Cómo ama la gente es una nota fundamental de las situaciones ya que las estructuras pueden variar sustancialmente dependiendo de las polarizaciones morales que el amor teja alrededor de ellas.

d. Próxima al amor como posibilitador nos encontramos la consolación: usando la semántica ignaciana que llevamos aplicando a esta cuestión, la gente accede a la belleza mediante las mociones de consolación y desolación. Conocer las mociones que emergen en las personas ante los diferentes hechos y los humores que recorren las situaciones, relaciones y comunidades sociales, nos da junto el amor lo que es la dimensión invisible de las políticas sociales que las socava y rediseña. Las políticas sociales y los distintos programas sociales son rediseñados por los funcionarios y agentes que los aplican (que los ajustan en su aplicación, muchas veces, como hemos dichos anteriormente, contradiciendo su letra para cumplir su espíritu) y finalmente por los "beneficiarios" que, aunque generalmente se les da muy pocos agrados de opcionalidad, los reinterpretan según sus propios procesos de revelación (el boca a boca entre sus prójimos), de amores (que catalizan las valencias del valor), según las consolaciones que emergen y en las que van percibiendo los distintos tipos de sentimientos que les producen. No sólo reinterpretan sino que moldean los programas sociales negociando, esquivando y haciendo el uso que estiman. En la mayoría de la aplicación de los programas sociales se hace inviable una evaluación realista porque no dimensionan el estado de consolación o desolación de los destinatarios ni de los agentes que lo

aplican. Insistimos en que no es meramente un análisis de las sensaciones o una encuesta sobre el ánimo sino de los procesos de consolación y desolación, que tienen un ciclo y onda mayor y que marcan la tendencia estética de los sujetos y el auténtico clima emocional de los grupos y organizaciones. Son notas que nos permiten no sólo conocer las reacciones de los excluidos sino también lo que en profundidad suponen las situaciones de exclusión, qué asolan en los exclusores y sus víctimas y qué mapa de consolaciones nos marcan las vías de liberación. Como dice Orlando Fals, "El sentimiento como lógica afectiva aguza la imaginación en una cadena de efectos sucesivos que se expresa en las mil y una formas de la creatividad popular." (Fals, 1985: p.104).

e. Finalmente, el rastreo de las experiencias que canalizan las praxis es crucial para conocer qué hechos están marcando la forma de vida de la gente. Qué experiencias profundizan la exclusión y cuáles la contradicen, qué experiencias dominan el mapa de la acción y qué experiencias están ausentes o veladas: que experiencias son necesarias desvelar o hacer presentes para suscitar procesos emancipadores.

Crear una cultura de solidaridad que libere de la exclusión pasa por atender los procesos de revelación, avivar los amores, discernir las consolaciones, generar experiencias y alertar la conciencia. El resultado es la creación de cosmovisiones que llaman a las cosas por su nombre, morales que añaden valor, estéticas que pacifican, una historia vertebrada por la ortopraxis y una sabiduría que aproxima cada vez más sentido y realidad.

Especial importancia tiene la dimensión narrativa de la creación cultural y dentro de esta los procesos de configuración de iconos liberadores. El sentido común no opera con abstracciones sino que narra con una racionalidad icónica. Los trascendentales no se presentan divisos ante la razón vivida (aunque la razón analítica sí da cuenta de ellos) sino que se presentan fusionados en un mapa de iconos que pueblan la cultura y que son alimentados y contradichos permanentemente. Los procesos de liberación en el campo de la exclusión comienza por la intervención en los iconos. La praxis, las experiencias y la historia son las principales fuentes de donde proceden los iconos más emancipadores. Sobre este asunto cabe u estudio en el que no vamos a entrar: el papel de la razón icónica en las políticas sociales de sentido.

La exclusión se realiza porque existen transmisores culturales que la sostienen; sin dichos transmisores la exclusión es insostenible. A la vez, el proceso de liberación de la exclusión tiene que necesariamente producir todo un mundo cultural depositado en los sistemas de iconos; esa emancipación cataliza por tanto todos los marcos de sentido, que se convierten en una herramienta imprescindible de empoderamiento y emancipación. En consecuencia, la primacía sapiencial del hecho de la exclusión responsabiliza a las políticas de sentido con la primacía catalizadora de las vías de liberación social.

7 Mecanismos de exclusión

1. Estructura, instituciones y subjetividades

La exclusión es una estructura, es una institución y es una subjetividad. Es un guión actuado por actores únicos, por personas singulares. Es un guión con una estructura lógica, mediado con instituciones concretas e interpretado por sujetos concretos. La estructura es la de una exclusión que supone la violación organizada de la alteridad mediante instituciones que no satisfacen las necesidades, anulan los activos y deprimen el sentido.

Las instituciones en que fructifican las necesidades son el cuerpo-lugar, el itinerario, la comunidad y la identidad. En la exclusión social se impide que dichas instituciones satisfagan o medien las necesidades. En los activos, los actualizadores crean campos sociales que son la salud, la capacidad, la comunidad, el mercado, la ciudadanía y el imaginario. La exclusión social desvía los frutos de esos campos en beneficio de otros o pasiviza su poder para reproducir la exclusión. En la conciencia de clase o la sabiduría popular, los trasmisores culturales son las cosmovisiones, la moral, la estética, la historia y la sabiduría. La exclusión social busca manipularlos para perpetuarse u ocultar su ilegitimidad. Ya hemos advertido que todos estos campos son ambivalentes y que cuando decimos "verdad" también contemplamos la posibilidad de su contrario. Así, los frutos de las necesidades, los campos sociales de los activos y los trasmisores culturales son pervertidos por la lógica estructural de la exclusión para formar instituciones exclusoras. De ese modo, por ejemplo, se forman cosmovisiones exclusoras o mercados deshumanizadores o identidades fatalistas.

Miguel Laparra y Begoña Pérez Eransus, que lideran el grupo de investigación Alter, de Trabajo Social de la Universidad Pública de Navarra, han desarrollado una de las agendas de investigación más rigurosas en materia de exclusión social. Aunque su modelo va modificándose conforma incorporan nuevas evidencias fruto de su intensa investigación, en la última versión que conozco, presentada en El Escorial en una jornada organizada por Cáritas Española en otoño de 2007, presentaron una clasificación triple de los factores de exclusión. En su idea, hay factores estructurales, institucionales y subjetivos de la exclusión social. Los factores estructurales son de naturaleza social y económica y deciden los límites de la exclusión. Los factores institucionales son de carácter político e ideológico y dedicen cuáles son los colectivos concretos que con mayor probabilidad serán excluidos. Los factores subjetivos, por último, se circunscri-

ben al ámbito individual, familiar o colectivo de los afectados y deciden qué personas concretas van a ser excluidas, sus condiciones y evoluciones.

Nos parece un modelo interesante y en la primera parte de este capítulo hemos incorporado esa triple diferencia entre estructura de exclusión, instituciones exclusoras y subjetividades. En el verano del 2007 viajamos a la Universidad Pública de Navarra a un encuentro con Miguel Laparra y su grupo, en el que expusimos las claves de nuestro modelo y discutimos sobre sus límites. A nuestro parecer hay un desafío que todavía no hemos explicado y que es una constante en la historia de la teoría sociológica: la conjugación individual de las estructuras sociales sin que éstas anulen la singularidad individual y sin que lo subjetivo anule la generalidad de las estructuras. Por su parte, percibían que un modelo como el que hemos expuesto en este libro corre el peligro de sobreponderar lo subjetivo e infravalorar los factores socioeconómicos. Por nuestra parte, apreciamos el reconocimiento que hacen de los factores institucionales-ideológicos y los subjetivos dentro de la maquinaria de la exclusión. Los primeros como selección de los colectivos y el segundo como conformador de las personas que se van a ver afectadas.

A nuestro entender, sin embargo, las cuestiones subjetivas e ideológicas no intervienen solamente en esos procesos mencionados sino que forman parte de la determinación de la estructura e instituciones de exclusión. Y los factores económicos también fraguan en una subjetividad económica.

No creo que la exclusión sea una lógica socioeconómica como lo es la pobreza –tal como es entendida contemporáneamente– sino que precisamente la noción de exclusión viene a incluir las dimensiones culturales, ideológicas, políticas, subjetivas y comunitarias como factores estructurales. La lógica de la exclusión no es la explotación económica. No es una clase social en el sentido produccional (explotación) o recursivo (privación) sino que es una violación institucionalizada de la alteridad que forma una estratificación social. Y esa violación se realiza a través de distintos mecanismos. Sostendríamos que, por ejemplo el carácter no es solamente un factor subjetivo sino que existe una estructura social que modula un determinado carácter o lo devasta y que existen instituciones –modelos de familia, entidades educativas, medios de comunicación, modos de consumo, organizaciones del trabajo, regímenes de participación social y política, etc.– que lo forman de modo que el individuo sea excluido. Tenemos que seguir pensando entre todos con una agenda más penetrante, continua y ordenada de investigación. Al respecto, hemos hecho una contribución en la que ambos grupos –Comillas y Alter de Navarra– junto con otros grupos y autores hemos pensado cuál es la agenda de investigación que se requiere para conocer en mayor profundidad la exclusión y el desarrollo social. Los resultados pueden comprobarse en el libro editado por Vidal y Renes en 2008.

Apreciamos positivamente que en la exclusión hay una decisión sobre los límites de la exclusión (estructura), la probabilidad de ser excluido (instituciones) y la elec-

ción del excluido y su evolución (factores subjetivos o individuales), pero creemos que todos los factores sociales, económicos, políticos, ideológicos, subjetivos, familiares y colectivos, fraguan en una estructura "multifactorial", en instituciones exclusoras y en formaciones socialmente modeladas de la subjetividad. Y eso sucede a través de los mecanismos de exclusión. Los mecanismos exclusores son aquellos procesos que producen las situaciones de exclusión. Los mecanismos de exclusión son tres: explotación, dominación y alienación.

a. Los mecanismos de **alienación** son un modo de manipulación de los trasmisores culturales que relatan los trascendentales.
b. Los mecanismos de **explotación** son un modo de ejecución de los troncales de las necesidades radicales que finalmente priva de su suficiente satisfacción.
c. Los mecanismos de **dominación** son un modo de control de los actualizadores de los activos de las personas.

MECANISMOS DE EXCLUSIÓN			
	Alienación	**Explotación**	**Dominación**
Trascendentales	Manipulación		
Necesidades		Privación	
Activos			Control

Partimos de una visión explotacionista de la exclusión social, en cierta continuidad con Roemer y Eric Olin Wright. No nos encontramos cómodos con las visiones que ven en los excluidos sobrantes sin función sino que creemos que la exclusión está al servicio de una mayor explotación. Por eso comenzaremos profundizando en la naturaleza de la exclusión.

2. Naturaleza de la explotación

La explotación es el apoderamiento de plusvalía sin correspondencia o sin que dicha correspondencia sea justa. La explotación es tanto un concepto sociológico como un concepto moral. Existe explotación cuando no existe correspondencia o cuando ésta no es suficiente. Mientras que el intercambio es una correspondencia responsable y la cooperación es una producción conjunta corresponsable, en la explotación alguien se desrresponsabiliza de los participantes.

a. La **explotación por ausencia** se da cuando de alguien se obtiene un bien (independiente o incorporado a un objeto o proceso) y no se produce un intercambio ni existe cooperación consentida. Un caso lo constituiría el hecho de que una fábrica abarata un producto por el que pagas el mismo precio que si fuese de

mayor calidad sin que se informe suficientemente ni se compense al comprador. El robo es la forma más extrema de explotación por ausencia.

b. La **explotación por imposición** se produce cuando una cooperación no es consentida y el sujeto se ve obligado a aceptarla por distintas motivaciones que violan su voluntad, su dignidad e incluso su integridad.
c. La **explotación por imposibilidad** sucedería cuando se pretende intercambiar un bien o servicio que no puede tener una correspondencia en términos de intercambio sino sólo de cooperación. La prostitución es un típico caso que entraría en esta categoría, pero también los riesgos impredecibles tal como los formula Ulrich Beck: no es posible intercambiar con ninguna tenencia el riesgo de que uno o sus descendientes puedan tener la probabilidad de verse afectados por enfermedades letales.
d. La **explotación por impropiedad** nos la encontramos en el momento en que el intercambio se pretende consumar con un bien con el que no es posible establecer una correspondencia. En un empleo el sujeto aporta distintos bienes entre los cuales el compromiso moral con la entidad no es propio pagarlo en términos pecuniarios sino que sólo es propio que se corresponda con compromiso moral de la entidad con el sujeto (a través del modelo contractual, de la deontología corporativa, dela responsabilidad social corporativa, del reconocimiento, etc.). No pocas veces un trabajador participa en una entidad desde el paradigma de la cooperación a través de una alianza con los titulares del proyecto (por ejemplo, en entidades ideológicas o sociales) y finalmente, aunque se le exige trabajo en términos de alianza, se le corresponde en términos de contrato: la alianza se degrada en contrato que busca sustituir la cooperación por el intercambio.

Uno puede ser explotado a través de diversas vías compatibles con que al mismo tiempo seas también explotador por una o más de dichas vías.

a. Uno puede ser explotado como **ciudadano** que es titular de la propiedad indivisa del patrimonio público de una comunidad política. Dicho patrimonio puede estar siendo más rentable para unos que para otros que tienen que cumplir ciertas reglas para acceder a su disfrute (como estar laboralmente ocupado, ser varón, ser mayor de edad, residir en el país, contribuir a partir de un cierto umbral adquisitivo, etc.) o a los que se les dificulta el beneficio de dicho patrimonio. La especulación inmobiliaria con el suelo, la corrupción o el uso negligente del trabajo o bienes públicos son ejemplos que ilustran este estatus de explotación. En el mundo ecológico si alguien está dilapidando el patrimonio natural de una comunidad política (particular o de la comunidad política universal al gozar dicho bien o merecer gozar de la declaración de Patrimonio de la Humanidad, por ejemplo) a través de prácticas invisibilizadas o impunes también podría enten-

derse que está siendo explotado como ciudadano. La sobreexplotación de las materias primas amenaza con una dilapidación del patrimonio de las generaciones futuras que justificaría su inclusión en este estatuto de explotación bajo la figura de herencia o legado.

b. El segundo estatuto de explotación es el del **capitalista o consumidor financiero**. Entenderemos como capitalista a aquel papel por el cual uno intercambia su préstamo, sus bienes o inversión financiera a cambio de intereses; es decir, concebimos el capitalista como el consumidor de productos financieros a los que accede directamente con dinero o con inversiones patrimoniales inmobiliarias o accionariales. La usura sería una de las modalidades más conocidas en este caso pero la multiplicación de productos financieros y la financierización generalizada de la vida económica en los países enriquecidos ha abierto un amplio abanico de nuevas formas de usura.
c. También puede ser alguien explotado desde su papel de **consumidor genérico** de bienes y servicios no financieros. Asistiríamos a explotación cuando, por caso, no se informa suficientemente de la obsolescencia programada de un producto o cuando se le vende un alimento bajo calidades engañosas.
d. El estatuto de **usuario de entidades o habitante de territorios** también da lugar a numerosos casos de explotación. Tan sólo tenemos en cuenta las pérdidas de tiempo a que las ciudades obligan a sus habitantes o las negligencias de las instituciones con sus usuarios, encontraremos una explotación a la que a su vez se busca poner remedio con un segundo intercambio a que se obliga como es el caso de la sanidad privada con la que se quieren cubrir los fallos de la sanidad pública, etc.
e. El papel de la persona como **consumidor o audiencia** de los medios de comunicación sean dinámicos (prensa, libros, cine, televisión, etc.) o estáticos (vallas publicitarias, etc.) es quizás uno de los que ha sido más objeto de explotación debido a su exposición continua a publicidad. Por ejemplo, uno compra ropa en la que por defecto va haciendo propaganda de la propia marca bajo la que se vende convirtiéndole a uno en uno de esos hombres que llevaban carteles publicitarios colgados a los hombros. Por dicha publicidad la entidad no te paga una contraparte o te expresa una deuda sino que continuamente se busca introducir como parte del producto: usted paga por portar dicha marca. La publicidad subliminal o la publicidad incluida permanentemente en el cine (o la autopublicidad bajo el nombre de "promoción") crea beneficios que son ignorados por el consumidor o la audiencia. En general, vivimos permanentemente publi-inyectados.
f. Sabemos también que es posible la explotación cuando se desvirtúa la cooperación como puede darse en los **papeles familiares** (por ejemplo a través de ciertas modalidades de trabajo doméstico) o en las distintas figuras del **voluntariado**.

Igual que uno no siempre es consciente de que esta siendo explotado, tampoco es necesaria la consciencia en los procesos en los que uno es explotador sobre todo si tenemos en cuenta que frecuentemente se forman largas cadenas de explotación por las que el consumidor, por ejemplo, se beneficia de la explotación primera a que ha sido sometido un trabajador de un país empobrecido, ya que busca un determinado producto en determinados establecimientos. La emergencia del comercio justo ha puesto de manifiesto el papel de los explotadores por omisión o de los explotadores terciarios.

En síntesis, la explotación es un mecanismo de enriquecimiento ilegítimo articulado por la desrresponsabilización; es un sistema de desrresponsabilización económica.

2. Explotación, dominación y alineación

La explotación es la extracción de plusvalías y se relaciona sobre todo con la necesidad de tener y el activo de los bienes. La dominación es el control de los comportamientos y se relaciona con el hacer y con tener relaciones y derechos. Finalmente, la alienación es la sustracción o desapropiación del ser. La explotación afecta al tener bienes; la dominación al hacer y tener vínculos o derechos; la alienación afecta al ser. Las necesidades humanas son moduladas, sustraídas y encauzadas por los mecanismos de exclusión que finalmente acaban determinando el estar de cada persona, su propia necesidad vital de existencia. La acción que continúa a la necesidad es aprovechada por los mecanismos de exclusión al servicio de la codicia y bajo un régimen determinado de exclusión. Los mecanismos de exclusión controlan, sustraen y manipulan los activos de las personas de los siguientes modos.

a. Las fuerzas se dominan **limitando** sus pulsiones y su resiliencia; se sustrae de ellas por la **extracción** de trabajo; se alienan **expropiándoselas** al sujeto que las porta de modo que se enajenen.
b. Los vínculos se controlan **estratificándolos** en jerarquías de poder; se sustrae de ellos **capitalizándolos** con equivalencias en términos de rentabilidad; se alienan por la **desprimarización** desvinculándolos de la misión primaria del sujeto, a favor de su apropiación por el sistema.
c. Los bienes se dominan **patrimonializándolos**, esto es logrando derechos sobre ellos; se explotan por la **distribución**; se alienan **liberalizándolos**, es decir, desvinculándolos de la singularidad.
d. Los derechos se controlan por la **diferenciación**; se explotan **desrresponsabilizando** acerca de las posibles condiciones y consecuencias; se alienan por la **legitimación** ajena.
e. Los relatos se dominan por su **fetichización**; se explotan por la **informacionalización** que extrae datos sin implicar participación; se alienan mediante la **reificación**, es decir, el olvido de su historicidad, vínculos con los intereses e ignorancia o desesperanza sobre su mutabilidad.

MECANISMOS DE EXCLUSIÓN DE LOS ACTIVOS			
	Dominación	**Explotación**	**Alienación**
Fuerzas	Limitación	Extracción	Expropiación
Vínculos	Estratificación	Capitalización	Desprimarización
Bienes	Patrimonialización	Distribución	Liberalización
Derechos	Diferenciación	Desrresponsabilización	Legitimación
Relatos	Fetichización	Informacionalización	Reificación

En la etapa de remodernización o Neomodernidad en que estamos inmersos parece cada vez más claro que el fin del proceso de exclusión es la explotación. Creemos que es cierto que la primacía de la explotación ha sido sustituida por la primacía de la exclusión, cuando ello significa que la explotación se realiza bajo un régimen de exclusión o que el régimen de exclusión no se reduce esencialmente a un régimen de explotación: es decir, que la exclusión no es una función de explotación sino que, aunque el objetivo intencional de quien domina y aplica los mecanismos sea la explotación, su cumplimentación exige la acción de otros mecanismos de dominación y alienación que tienen componentes independientes de la explotación. La primacía de la explotación es intencional, no es causal. Hay procesos de exclusión que son ajenos a los procesos de explotación pero que finalmente la refuerzan, como es el caso marxiano de la exclusión de las personas del ejército de reserva: su exclusión es crucial para sostener el mecanismo de explotación.

Sin embargo, pese a la primacía intencional de la explotación, los papeles de la dominación y la alineación son cruciales. Actualmente la alineación es necesaria para que exista dominación y sin ellas dos no es posible la explotación aunque la explotación no cumple el papel inverso.

Los mecanismos de exclusión forman con ésta un circuito y si la primacía intencional de la exclusión era la explotación, la exclusión, por tanto, debe refluir a aquella reforzando el bucle de la injusticia. La exclusión es una situación en la que la explotación es el fin último de las motivaciones, lo cual no significa que sea el instrumento causal principal ni que las lógicas ni estructuras de la situación sean una proyección de la explotación. Lejos de esto, las lógicas de dominación y de alienación pueden llegar a contradecir la lógica de la explotación. Por ejemplo, una modalidad de dominación que sea anacrónica respecto al modo de explotación puede contrarrestarla. La misma exclusión puede llegar a ser una consecuencia no intencionada de la explotación aunque indirectamente la favorezca. La exclusión tiene relación con la explotación que puede llegar a no significar que el sujeto esté necesariamente explotado sino que su situación de explotación ayuda a la explotación general. Es decir, participa pasivamente como víctima en el proceso de explotación, como es el caso de la noción marxiana del ejército de reserva.

El problema de la relevancia de la explotación es que, dada la experiencia histórica, hoy en día no es sostenible la explotación sino como una función de exclusión. Sin formar parte de un proceso más amplio de exclusión social, no se podría sostener la legitimidad de una sociedad de ciudadanía. Si se quiere explotar a ciudadanos (en sus diferentes grados de derechos: ciudadanos nacionales, ciudadanos extranjeros de estados asociados, pseudociudadanos excoloniales, ciudadanos cosmopolitas sin derechos nacionales pero sujetos de Derechos Humanos, etc.) es necesario hacerlo en un régimen de legitimidad más amplio que sostenga dicha explotación. Desde la perspectiva de la primacía intencional, el mecanismo central del proceso de exclusión es la explotación, para la cual es necesario la dominación y la alienación. Pero así como la consecuencia intencionada es la explotación, la causa necesaria es la alienación. La exclusión termina por la explotación pero comienza por la alienación; es más, termina por la explotación de unos sujetos (los excluidos) pero comienza por la alienación de unos sujetos que pueden ser ellos mismos u otros.

2. La exclusión de las presencias

Si la explotación pervierte la necesidad del tener en su activo de los bienes y si la dominación y la alineación hacen lo mismo pero con el hacer-tener (relaciones y derechos) y con el ser, respectivamente, la exclusión es una perversión de la presencia. Como intuitivamente su nombre bien indica, la exclusión sucede por una ausencia: impedimenta las libertades de la necesidad de estar.

Esa perversión de la presencia intensifica los impedimentos contra la libertad de hacer, tener y ser desde la misma estructura interior de las necesidades: desde el hacer estando (sustentar), el tener estando (cuidar) y el ser estando (ubicar). La estructura básica de lo humano, sostenida sobre la presencia, se ve retorcida y los mecanismos que produjeron la exclusión se reformulan multiplicando su potencia y diversificando sus métodos.

En primer lugar la exclusión afecta a la misma libertad de estar impidiendo la presencia, el propio hecho de existir. Una presencia que puede ser eliminada por la expulsión o por la muerte del otro, pero también por la desaparición, el apartamiento, la prohibición, el destierro, el confinamiento, la migración forzosa, el concentracionismo, etc. El sujeto ve impedida su presencia en un lugar, en una realidad o en el propio mundo. No es únicamente a través de prohibiciones represivas sino mediante procesos más sutiles que finalmente dislocan a los sujetos induciendo la restricción de determinadas estancias. También es un modo de eliminar la presencia la degradación de alguien restándole su íntegra condición humana al impedir la actualización expresa (a través del reconocimiento) o pragmáticamente su sapiencialidad, sus necesidades, sus libertades, sus activos. Así, la animalización del ser humano, el racismo, la degradación de la con-

dición de la mujer, la esclavitud y en general la violación de su dignidad es un atentado contra los derechos de presencia, contra la misma presencialidad humana.

Esta exclusión de la presencia, vista genéricamente desde el atentado contra la presencia, contra el estar, se dimensiona si observamos las intranecesidades del propio estar (la necesidad de estar, a la luz del hacer, el tener y el ser) y de las necesidades de hacer, tener y ser desde la necesidad de estar. Traigamos de nuevo a este momento el cuadro de sub-radicales que hemos establecido en anteriores apartados para favorecer la memoria de las categorías que vamos a usar.

SUB-RADICALES				
	Estar	**Hacer**	**Tener**	**Ser**
Estar	**Estar**	Sustentar (labor)	Cuidar	Ubicar
Hacer	Funcionar	**Hacer**	Multiplicar	Relatar
Tener	Incorporar	Producir (trabajo)	**Tener**	Participar
Ser	Nombrar	Obrar (acción)	Fundar	**Ser**

a. El funcionar (estar haciendo) se ve truncado por la exclusión a través del colapso de los cuerpos y sujetos, por la privación de los recursos que le dan forma. La exclusión es un conjunto de situaciones en las que los sujetos resultan heridos, impedidos e incluso muertos, un hecho cotidiano en numerosos países empobrecidos. Las vidas se ven injustamente acortadas, la morbilidad debilita los funcionamientos, el propio cuerpo es arrinconado avanzando hacia un colapso socialmente producido. El colapso del funcionamiento no es sólo corporal sino que también se sufre por el consumo de las fuerzas de los sujetos, por la corrupción del sujeto, la *corrosión del carácter* de Richard Sennett, que impide que el sujeto se apropie de sí. Pero además, la exclusión incide en el funcionar segando las presencias en las que uno está radicado, impidiendo las comunidades de presencia. La exclusión interrumpe la continuidad de las remisiones fundamentales del sujeto, rompe la comunidad de *intraacontecimientos* que sustentan las presencias, restringe el acceso a los "por-supuestos" que implica la presencia del individuo. En resumen, la exclusión desocupa a los sujetos de su libertad de estancia: colapsa y elimina.
b. La exclusión sobre el incorporar (estar teniendo) frustra los suministros, aborta los procesos, sesga los nutrientes del sujeto, ignora los flujos: ignora, no respeta, degrada (permitiéndolas sólo bajo condiciones degradantes) o corta las dependencias. Se deteriora o restringe la red de presencias de las que el sujeto depende vitalmente para poder estar presente y para dar continuidad retrospectiva y prospectiva a su presencia. Como indicamos en la primera explicación de estas

categorías, una de las vías más frecuentes de exclusión que afecta a la sub-necesidad de incorporar es una conceptualización reduccionista de cuáles son las propias necesidades básicas del sujeto, qué actualizaciones se pueden permitir a un sujeto o cuáles son las mínimas que hay que suministrarle.

c. La acción de la exclusión en el nombrar (estar siendo) implica principalmente que se sustrae al sujeto su nombre propio, los elementos básicos de la identificación sincrónica o diacrónica. El deterioro de la apropiación de sí, de la identidad singular, de la propia biografía y de los proyectos vitales; la desdiferenciación, el desnombramiento o desapropiación, son todos modos en que incide la exclusión social. No tenemos más que recordar la práctica de numeración carcelaria que *Los Miserables* expresó dramáticamente bajo el ninguneamento del sufriente a través del uso de un número, aquel 24601 o Víctor Frankl quiso poner en primer lugar de su experiencia del Holocausto al querer firmar su más célebre libro simplemente con el número que le grabaron en el campo de concentración.

Además de las tres intra-necesidades del estar, que afectan a lo más elemental del ser humano, el estar también permite comprender mejor lo que implican las otras necesidades. En primer lugar, la sub-necesidad de sustentar (hacer estando).

d. La exclusión opera sobre el sustentar quebrando la acción cotidiana básica de los sujetos, las rutinas y las acciones residuales y latentes que sostienen a los sujetos. Nuestras vidas se sostienen en ecosistemas que nos llevan a hacer numerosas operaciones que pasan desapercibidas para nuestra conciencia y que ni siquiera valoramos excepto cuando faltan. La exclusión convierte la necesidad de sustentar (el hacer a través de operaciones latentes que hacen posible una vida compleja) en un estado de excepción permanente. Se minan las vidas mediante su excepcionalización, por la arbitrarización de las mediaciones y a través de la incertidumbre de los compromisos. El sujeto entiende que nada puede darse por supuesto, que no puede apropiarse ninguna acción que no dependa de su propia voluntad.
e. Cuidar (tener estando) es incorporarse uno mismo en otra presencia, es comprometer la propia presencia con personas, bienes y hechos a través de la mutua tenencia. La exclusión disuelve las tenencias y, en primer lugar, las que forman continuidades presenciales: deslegitima las apropiaciones, extraña los vínculos, distancia las relaciones. La exclusión opera a través del abandono, del descuido, de la desrresponsabilización de los otros, de los suyos, de la realidad y de uno mismo. Quien está excluido se ve amenazado por una sangría de todas sus tenencias.
f. Finalmente, el ubicar (ser estando) se ve roto por la exclusión por el desalojo del sujeto de la propia historia, por el silenciamiento, por la invisibilización y la desmemoria.

Así, la exclusión recorta las libertades al borrar la propia presencia del sujeto y su mundo, haciendo uso de los mecanismos de exclusión que, deteriorando la necesidad de hacer (dominación), de tener (bienes: explotación; relaciones y derechos: dominación) y de ser (alineación), logran dicha exclusión.

Alguien puede estar explotado y en cambio no estar excluido bien porque no es una explotación suficientemente lesiva como para restar presencia general de alguien en la sociedad, bien porque dicha explotación de la que es víctima está compensada por otras acciones entre las cuales cabe el hecho de que la misma persona esté siendo explotadora en otras relaciones y de este modo compense sus pérdidas en el otro ámbito. Tampoco es suficiente para que alguien esté excluido la condición de estar siendo dominado ya que, de igual manera que hemos señalado anteriormente, esa dominación puede estar compensada o no ser tan grave como para disolver la presencia de alguien en la sociedad. En la misma lógica, la alienación, siendo una condición necesaria, tampoco es suficiente.

Que la alienación sea necesaria para que exista dominación, no significa que el grado de alienación tenga que ser tan grave como el grado de dominación. Uno puede conservar una fuerte conciencia de estar siendo dominado y asumirlo bajo determinadas condiciones. De igual forma, un grado grave de explotación puede ser compatible con bajas presiones de dominación y, menos aun, de alienación: uno es explotado porque le dominan (aunque puede prestarse a la explotación por diferentes condiciones) y alienan, pero puede que no en igual medida.

5. El empobrecimiento

Explotación, dominación o alineación son mecanismos necesarios pero no suficientes para que exista la exclusión social: al menos uno de ellos es necesario pero ni juntos son suficientes. Uno puede estar simplemente alienado y ser excluido pese a no estar bajo procesos de dominación o explotación (esto es un análisis típicamente ideal ya que en el mundo histórico muy raramente se daría una situación de alienación sin verse acompañada de relaciones de explotación y, menos aún, de dinámicas de dominación); puede ser dominado y alienado (porque la dominación necesariamente requiere alienación) pero no estar excluido; puede estar alienado, dominado (condiciones necesarias para la explotación) y explotado, mas sin estar excluido aunque simplemente sea por cómo cada vez más se dan lo que Eric Olin Wright denomina las posiciones contradictorias de personas que explotan y son explotadas, dominan y son dominadas, alienan y son alienadas simultánea o sucesivamente. Uno, pues, puede ser víctima de explotación, alineación y dominación y en cambio no estar excluido.

Ahora bien, no siendo causas suficientes, existen ciertos grados de explotación, dominación y alienación que inmediatamente provocan la exclusión del individuo. Los

mecanismos de exclusión los denominamos así porque son instrumentos y fines que tienden mecánicamente a la exclusión aun cuando no sea la intención de los actores: la explotación, la dominación y la alienación pervierten narrativa y dinámicamente la naturaleza humana de tal forma que vacían la dignidad de su presencia. Cualquiera de los mecanismos pueden actuar con tal gravedad que priven la misma necesidad de estar.

a. La explotación puede sustraer en tal medida bienes que impida la satisfacción de las necesidades del tener y producir exclusión porque mina el cuidado (tener estando).
b. También el ejercicio de la dominación puede llegar a impedir el cuidado cuando reprime que se tengan relaciones en el modo necesario o niega la tenencia de derechos necesarios para el cuidado. La misma dominación excluye si la represión de la acción imposibilita que el sujeto disponga libremente de los sustentos (hacer estando) que son básicos para sostener la presencia.
c. A su vez, la alienación llega a excluir si impide la ubicación: no sólo no deja que el sujeto no comprenda transparentemente su historia sino que el propio sujeto exista narrativamente en la historia, en el imaginario de la sociedad.

Hemos hablado de determinados alcances de la gravedad de la explotación, la dominación y la alienación, pero ¿cuál es el grado a partir del cual alguien está excluido?

a. En primer lugar, el sujeto es excluido si por la alienación propia o de otros, la presencia de la persona queda expulsada de la vida pública o del imaginario dominante (lo cual corrompe la ubicación, el "ser estando", del sujeto), lo cual puede provocar que el sujeto carezca de marco de sentido suficiente para relatar (ser haciendo) y participar (ser teniendo).

    - Alienación del relatar por la alienación del ubicar. Los grados de explotación, dominación y alienación forman una cadena que va condicionando la libertad de actualizar el resto de necesidades. Así, la subnecesidad de relatar llega a colapsarse cuando el sujeto ve alienada su ubicación ya que se le desapropia del marco de sentido en el que uno legítimamente se contextualiza.
    - Alienación del relatar y el participar por la dominación del hacer y el tener. A su vez, la dominación ejercida sobre su hacer y su tener impide, respectivamente, el relatar (porque se reprime la comunicación) y el participar (porque se reprime la comunión).

b. En segundo lugar, el sujeto es excluido si al sujeto se le niegan por la explotación la apropiación de los bienes que permiten su cuidado (tener estando) o que son las mediaciones necesarias para garantizar su ubicación (ser estando).

    - Dominación del multiplicar por la explotación del cuidar. La sub-necesidad de multiplicar se impide al mantener al sujeto en un grado

severo de privación que le lleva a estar viviendo en la perentoriedad de garantizar el mero funcionamiento de su mundo o porque por la corrupción de la necesidad de incorporar (estar teniendo) no le es posible establecer alianzas para compartir tenencias.

- Dominación del fundar por la dominación del producir y el obrar. La sub-necesidad de fundar se impide cuando se borra lo personal (y por tanto la base de asignación de responsabilidades) del proceso productivo por la explotación y cuando el sujeto no está en situación (por tiempo, por ánimo, por libertad) de poder multiplicar sus tenencias de forma que comprometa su ser en otro sistema de bienes.
- Alienación del relatar y el relatar por la explotación del cuidar. La sub-necesidad de relatar se quiebra por la exclusión cuando se pierde toda ubicación ya que el sujeto carece de las tenencias que funcionan de mediaciones para disponer de presencia en el imaginario público.
- Alienación del participar por la explotación del cuidar. La sub-necesidad de participar se corrompe porque se sesga el cuidado y por tanto las pertenencias entran en una dinámica de disolución si el sujeto no alcanza una acción positiva de relatar.

c. Si al sujeto se le domina de tal forma que no puede garantizar su sustento, es decir, el conjunto de acciones no volitivas que garantizan su supervivencia, lo cual supone que "desaparece" para el sistema que hace que el sujeto participe en dichas acciones. También si al sujeto se le domina de tal forma que se le priva de la acción necesaria para generar tenencias, lo cual impide el cuidado y, encadenadamente, la ubicación.

    - Alienación del participar por la dominación del obrar. El participar se impide porque el sujeto pierde la confianza en la acción que sustenta lo comunitario y no encuentra la acción significadora que hace posible representarse el participar.

        i. Alienación de la participación por la dominación del fundar relaciones. Participar se torna imposible cuando la dominación opera de tal manera que se frustra la sub-necesidad de fundar relaciones, es decir, de implicarse personalmente en tener vínculos con otras personas.

        ii. Alienación de la participación por la dominación del fundar derechos. A su vez, la satisfacción del participar fracasa cuando al sujeto no se le reconoce o no es capaz de lograr reconocimiento de vincularse a derechos que constituyan un sistema suficiente de responsabilidades para posibilitar la participación.

- Alienación del relatar por la dominación del obrar. El relatar se tropieza con imposibilitadores si el dominio sobre la acción hace aparecer a ésta como carente de significado o bajo falsos significados.

    i. Alienación del relatar por la dominación del fundar relaciones. Se dificulta el relatar si uno carece de las redes en las que arraigan los iconos y en las que se hace posible la narración al existir otros comunicantes.
    ii. Alienación del relatar por la dominación del fundar derechos. Se frustra el propio relatar cuando no se tienen los derechos que legitiman que uno es portador de conocimiento, que tiene una palabra que decir sobre algo. La degradación de la persona a "don nadie" niega los derechos a decir algo y, en menor medida, a vincularse a alguien.

- Alienación del ubicar por la dominación del obrar. La propia ubicación requiere de acciones significadoras por parte del sujeto.

    i. Alienación del ubicar por la dominación del fundar relaciones. Sin referencias sociales no existe la infraestructura relacional que ubica al sujeto.
    ii. Alienación de la participación por la dominación del fundar derechos. Sin derechos de memoria, de reconocimiento, de presencia, se expulsa al sujeto del imaginario y de la Historia autorizada.

- Dominación del fundar por la dominación del obrar y el producir. El fundar tampoco se facilita si el sujeto no es capaz de hacer acciones significadoras pero a la vez si el sujeto ve estorbado su producir se mengua su posibilidad de implicarse en el mundo ya que éste no le reconoce su acción en su mantenimiento, se ve como alguien innecesario.
- Dominación del multiplicar por la dominación del producir. El multiplicar se ve truncado cuando el sujeto ve impedida o desalentada su libertad de acción porque no se toma parte en las acciones de mantenimiento que facilitan la relación con los bienes o cuando la inacción le define públicamente a uno como innecesario, lo cual lejos de multiplicar divide sucesivamente las tenencias.
- Dominación del cuidar por la dominación del obrar. El mismo cuidado se ve comprometido cuando el dominio sobre la significación de la acción impide la conciencia de la apropiación de los bienes, desrresponsabiliza las relaciones por el no reconocimiento y echa olvido sobre los derechos.

- Dominación del obrar por la dominación del producir. El obrar se imposibilita si el sujeto está dominado hasta tal grado que se impide el producir, que es etiquetado como innecesario o no se le permite el acceso a tomar parte en el mantenimiento del mundo en general o de uno mismo o su propio mundo.
- Dominación del producir por la dominación del sustentar. El producir no es posible si el sujeto está bajo tal presión de dominio que se le sustrae la misma acción de sistema que permite su sustento.

Así, la exclusión afecta negativamente a la actualización de todas las necesidades en un sistema de privaciones encadenadas y multiplicadas. Si no se funciona, no se incorpora ni se nombra; si no se funciona no se sustenta ni se produce ni se obra; si no se funciona no se cuida, no se multiplica ni se funda; si no se funciona no se ubica ni se relata ni se participa. Todo el proceso se ve dificultado hasta llegar a la práctica imposibilitación. Todos los mecanismos de exclusión se ven arrastrados al proceso en un mutuo y progresivo refuerzo acentuando la degradación de las situaciones de exclusión, vaciando al sujeto de sí al no poder actualizarse por la anulación de su libertad. La propia naturaleza de la persona se degrada ya que la ausencia de libertad para actualizar dignamente las necesidades inhabilita, desvía o pervierte los activos, y la misma sapiencialidad se debilita al corromperse el sujeto. La exclusión, por tanto, se produce cuando los mecanismos de exclusión impiden la satisfacción de las necesidades de hacer, tener y ser de modo que afectan al estar e impiden aquellas necesidades del hacer, tener y ser que están dimensionadas desde el estar. Aparece una situación de exclusión cuando se imponen ausencias: la situación de exclusión es una situación de vacíos, de desalojos, de destierros: de quitar de la tierra, de vaciar de presencia.

Hay un criterio que recorre latentemente este análisis y que constituye una característica decisiva para definir cuándo se puede hablar de una situación de exclusión: la exclusión es una condición de la sociedad pública que sucede en el imaginario dominante; es decir, no es una característica de personas ni siquiera de relaciones sino de la sociedad general en que se implanta la presencia aunque se actualice necesaria y permanentemente a través de los papeles sociales. Para que los mecanismos de exclusión puedan afectar a la presencia deben constituirse en un proceso sostenido, lo cual requiere que tomen forma de hechos sociales sostenidos, es decir, instituidos. La exclusión social se administra necesariamente mediante reguladores que son dialécticamente sostenidos o negados por la acción social de los sujetos. A la vez que la exclusión es una institución social, la exclusión sólo existe cuando afecta a las presencias de los sujetos en el seno de la comunidad de sus remisiones básicas y sólo permanece vigente porque los sujetos lo confirman con su acción.

La presencia de por sí es potente pero vulnerable; carece de fuerza aunque está repleta de posibilidades; se actualiza por sí pero no la voluntad de presencia corresponde

al sustentar, al orden del hacer. La profundidad del acontecimiento humano se vislumbra cuando uno considera esa crucialidad de la presencia y a la vez su vulnerabilidad y nos permite comprender la naturaleza de la sapiencialidad de la naturaleza humana; nos permite conocer la estructura profunda de la misma acción humana; nos ayuda a encajar cómo el hombre es un acontecimiento necesariamente contemplativo y necesariamente activo a la vez.

Alguien pasa de estar en situación de exclusión a estar excluido (afectando a dicho estar, a la presencia) cuando al sujeto le quiebran sus activos, cuando se le ausenta y se le inactiva para que no pueda hacerse presente en los lugares, en el imaginario y hasta ni en sí mismo. El sujeto, cuando pierde las mediaciones para ejercer las libertades de hacer se desempodera. Hay muchas situaciones en que ambos momentos van unidos en un único proceso; hay situaciones donde uno es excluido pero continúa conservando activos para hacerse presente en ese u otros mundos. Hay situaciones en las que los sujetos ven neutralizados sus activos hasta el punto de que no logran compensar unas desactivaciones con otras y no sólo caen en la dependencia sino en la asistencia, en el cuidado discrecional. Existen acontecimientos que irrumpen y ausentan; existen procesos que van aumentando gradualmente las ausencias. Los itinerarios son tan numerosos como personas; las propias fuerzas responden de modos tan diversos como personas hay, pero finalmente el sujeto ya no depende de sí ni de su comunidad de presencia. Excluido sería aquel al que institucionalmente se le ausenta de sí, aquel a quien se le quiebra socialmente su libertad de presencia y sus activos de presencia.

6. La noción de exclusión

Llegados a este extremo del análisis, si tuviésemos que formular una noción sintética de exclusión, lo resumiríamos del siguiente modo. **La exclusión es una institución de explotación, dominación o alienación que desempodera a los sujetos y sus comunidades de modo que se anula socialmente su presencia impidiendo satisfacer sus necesidades libremente.** O con mayor concisión**: la exclusión social es el desempoderamiento de la presencia de las personas y sus comunidades.**

Existen presiones de los mecanismos de exclusión que en unos contextos tienen consecuencias muy diferentes que en otros. Por ello en la realidad no podemos hablar descriptivamente de exclusión en términos generales sino de situaciones de exclusión que actualizan esa relación. Una situación de exclusión es un escenario que reúne a todos los participantes en un proceso de desempoderamiento que empobrece las presencias. Una situación no es necesariamente una unidad geográfica sino que puede vincular personas muy distantes cuyos papeles sociales están relacionados sin ellos saberlo (como plásticamente ilustran las denuncias a favor del comercio justo). Es decir, las situaciones incluyen las relaciones terciarias (las relaciones tercia-

rias, siguiendo la semántica de Cooley, las definimos como aquellas que no implican contacto corporal como las primarias o secundarias sino que están interpuestas por medios de comunicación o procesos organizacionales). Las situaciones de exclusión son un estado de las relaciones en el que se violan presencias, en el que la presencia se empobrece hasta desalojar al sujeto.

El signo necesario y suficiente de exclusión es la desrresponsabilización que introduce potencialmente insostenibilidad. Una desrresponsabilización que implica:

a. Desempoderamiento de las propias fuerzas (no es posible la autorresponsabilidad por la falta de resiliencia, por el sinsentido, por la falta de esperanzas o por no contar con medios para el emprendimiento);
b. Implica descomunalización (está incomunicado, desinformado o no cuenta con remisiones que se solidaricen);
c. Implica *descivicación* (no cuenta con derechos operativos que responsabilicen a la comunidad con la situación: es decir, carece de estatus de ciudadanía o éste no es operativo);
d. Implica irrespetuosidad (por la estigmatización o el olvido o por la violación de las necesidades básicas del sujeto por el tipo de política o de relación que se aplica ya que el otro no se hace cargo íntegramente de la presencia de las víctimas).

Una insostenibilidad que implica también una inseguridad que provoca una sucesiva irresponsabilización (por la paralización ante el miedo o la destrucción de los medios de vida). La desrresponsabilización tal como la entendemos no es sólo desafiliación o descivicación sino también autorresponsabilización. La autorresponsabilización la comprendemos como la disposición que alguien tiene para hacerse cargo de sí y los suyos: para contar con los derechos (como el de libertad o propiedad), los medios (como el capital, por ejemplo) y disposiciones (como el sentido, la esperanza o el carácter, por ejemplo) para atender a sus necesidades básicas.

El signo de la situación de exclusión se produciría cuando uno no puede hacerse cargo de sí en una situación, cuando no puede sostener una presencia bien porque se le han quebrado las fuerzas y los demás no se solidarizan, bien cuando las propias fuerzas no son suficientes para contrarrestar una acción exclusora. Ese estado no parece que llegue a producirse por una tendencia gradual sino mediante una decantación, por un corte abrupto. La exclusión es una situación de función discontinua.

No obstante, esa función de exclusión nunca llega al límite ni siquiera con el brutal exterminio del otro y de pueblos enteros, pues queda la potencia de hacerle justicia a su memoria; la derrota nunca es total y definitiva. Aunque corrompible, la naturaleza humana es irreductible y en las peores condiciones no es capaz de actuar sino con libertad, es decir, sapiencialmente. En esas situaciones viven sujetos que, como no pueden dejar de ser libres y sapienciales, generan otros mundos de presencia fuera, alrededor y a través de esa esfera de ausencia que interviene en su

vida. Esa ausencia puede pesar de tal modo que desactiva al sujeto corrompiéndolo, dificultándole la vida digna, agotando pero no mutando su naturaleza. La exclusión social es limitada, es parcial: nunca conquista totalmente la libertad del sujeto, nunca le expulsa del todo. Siempre espera una reconciliación, su presencia convertida en puro ser espera una recuperación de su memoria a lo largo de la historia; la exclusión no tiene la última palabra porque aunque pervierte y apodera, no puede poseer la Historia en su totalidad.

8

El pentágono de empoderamiento

1. Esto sí es un hombre

En *Si esto es un hombre*, Primo Levi cuenta que cuando comenzaron los bombardeos aliados contra la Alta Silesia, el exterminio se aceleró y todos los prisioneros de los campos de concentración sientieron que no iban a sobrevivir, tuvo entonces una experiencia que fue la más importante para su refundación moral. "En este mundo sacudido más profundamente por los temblores del final cercano, entre nuevos terrores y esperanzas e intervalos de esclavitud exacerbada, sucedió que me encontré con Lorenzo." (todas las citas de este relato pertenecen a Levi, 1946: pp.126-128). Recordemos que esta experiencia pertenece al libro *Si esto es un hombre*, en el que Levi describió la más inhumana maquinaria de exclusión de la historia. Desde el comienzo, Levi nos pregunta si quien es sometido a tan extrema exclusión puede seguir siendo llamado hombre, *si esto es un hombre*. Al final de la historia nos cuenta –es el relato que traemos en esta referencia– qué es lo que le devolvió la confianza en su dignidad, en que, pese a todo, era un hombre.

En Auschwitz, en algunas tareas, el trabajo de los prisioneros se complementaba con trabajo de civiles que no eran prisioneros sino movilizados por la guerra para ayudar en la retaguardia. En ese contexto se produjo esa modesta experiencia pero con un significado redentor enorme. "En términos concretos, se reduce a poca cosa: un obrero civil italiano me trajo un pedazo de pan y las sobras de su rancho todos los días y durante seis meses; me dio una camiseta suya llena de remiendos, escribió para mí una carta a Italia y me hizo recibir la respuesta. Por todo esto, no pidió ni aceptó ninguna recompensa, porque era bueno y simple, y no pensaba que se debiese hacer el bien por una recompensa. (.) En realidad, para los civiles somos los intocables. Los civiles, más o menos explícitamente y con todos los matices que hay entre el desprecio y la conmiseración, piensan que por haber sido condenados a esta vida nuestra, por estar reducidos a esta condición nuestra, debemos estar manchados por alguna misteriosa y gravísima culpa. Nos oyen hablar en muchas lenguas diferentes que no comprenden y que suenan a sus oídos grotescas como voces de animales; nos ven innoblemente sometidos, sin pelo, sin honor y sin nombre, golpeados a diario, más abyectos cada día, y nunca descubren en nuestros ojos una chispa de rebeldía, de paz ni de fe. No saben ladrones e indignos de confianza, enfangados, andrajosos y hambrientos y, confundiendo el efecto con la causa, nos juzgan dignos de nuestra abyección. ¿Quién podría distinguir nues-

tras caras? Para ellos somos '*Kazett*', neutro singular. Naturalmente, esto no impide a muchos de ellos echarnos a veces un mendrugo de pan o una patata, o confiarnos (.) sus escudillas para que las raspemos y se las devolvamos lavadas. Lo hacen para quitarse de encima alguna inoportuna mirada famélica, o bien un impulso momentáneo de humanidad (.). Ahora bien, entre Lorenzo y yo no sucede nunca nada de esto. (.) creo que es a Lorenzo a quien debo el estar hoy vivo; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía había un mundo justo fuera del nuestro, algo y alguien todavía puro y entero, (.) una remota posibilidad de bondad, debido a la cual merecía la pena salvarse. Los personajes de estas páginas no son hombres. Su humanidad está sepultada, o ellos mismos la han sepultado, bajo la ofensa súbita o infligida a los demás. (.) Pero Lorenzo era un hombre; su humanidad era pura e incontaminada, se encontraba fuera de este mundo de negación. Gracias a Lorenzo no me olvidé yo mismo de que era un hombre."

Este relato nos muestra cómo todo empoderamiento comienza por un encuentro. Un encuentro capaz de crear otra sociabilidad a la que llama a participar a los dos sujetos con todas sus potencialidades. La alteridad llama a las potencialidades del otro a ser reconocidas y dar lo mejor de sí. La exclusión trata de que uno mismo olvide que es un hombre. El empoderamiento comienza cuando no me olvido de que yo mismo soy un hombre. Parece que vivimos en un mundo que no entiende de la fuerza de este pequeño milagro –crucial e imprescindible– para ser multiplicado hasta el extremo. Sentimos tentaciones de usar los mismos medios que los poderosos. Estado, mercado, tradición –nación– son los tres titanes a los que llamamos pero sabemos de su tendencia a metamorfearse en monstruos cuando se les deja como Hegel y Napoleón cabalgar libremente a lomos de la Historia. Pero entonces caemos en su trampa de la dependencia de la violencia contra la alteridad y la singularidad de las personas. Además, vivimos en un tiempo en el que cada vez es más obvio que el cambio social no depende de la escala sino del alcance.

2. De la escala al alcance

De igual forma que Hamlet, somos personas de transición: estamos entre dos épocas. Venimos de un postmodernismo que denunciara la implicación de la modernidad en los fatales pecados alrededor de la II Guerra Mundial (GULAG, Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, de los que potencias ganadoras y perdedoras de la mundial contienda eran activos culpables) y hemos entrado en una Neomodernidad en la que el contexto varía con tal velocidad que es difícil articular una moral. Como Hamlet, sabemos que ya no, pero también que todavía tampoco: ya no sirven las viejas estrategias pero todavía no hemos articulado una alternativa suficiente. Pero contemplando el mundo,

sabemos que vivimos en una continua revolución y que existen desastres en el ámbito de la justicia planetaria y en el ámbito del drama personal, que gritan por cambios cualitativos. Como Hamlet, tenemos que decir: "He ahí una revolución si supiéramos cómo hacerla".

La fuente de la revolución sustancialmente distinta en nuestra época no procede de las pésimas condiciones dickensianas que sufren millones de obreros y obreras del mundo sino que lo más novedoso es que la revolución se ha convertido en el modo normal de cambio en la Neomodernidad. Partimos, por tanto, de que la revolución es nuestro modelo de cambio social global. Cuando decimos que la sociedad de riesgo es un modelo de revolución no queremos decir que en cada cuestión se opere con revolución sino que está al borde de la revolución en cada paso que da. La Neomodernidad es una revolución sin sujeto, una revolución sin proyecto histórico, una revolución como sistema.

Esta es la paradoja del cambio social en nuestro tiempo: antes vivíamos en un tiempo conservador en el que había masas que predicaban la revolución y ahora vivimos en una revolución permanente en la que nadie quiere ser revolucionario. He ahí la gran contradicción que sujeta nuestro tiempo: el sistema actúa revolucionariamente con sujetos que no quieren serlo. No sé si hay otra opción razonable que no sea serlo.

Lo revolucionario no lo da la brevedad del tiempo en que trascurre algo sino la sostenibilidad de la novedad que irrumpe: no lo rápido sino lo novedoso. No la demostración sino la esperanza. Es necesario no sólo construir una nueva acción social a lo ancho, ampliando el número de comprometidos, sino también a lo alto, logrando afectar objetivos cada vez más estructurales. Eso se logra si la pirámide de la solidaridad tiene raíces, tiene hondura, se asienta no sobre mucha gente sino sobre fundamentos sólidos y profundos. Hay que avanzar también hacia lo profundo, la solidaridad tiene que cultivar y enriquecer su arquitectura interior: el sentido. Sólo una revolucionaria solidaridad de sentido hace posible un sentido revolucionario de solidaridad.

Lo radicalmente liberador no es una salida histérica contra lo normal sino una mirada histórica sobre la normalidad. Lo radicalmente liberador sucede por seducción, no por sedición. Hay que tener cuidado con el tremendismo de forma que al final creemos tal desesperanza en la gente que pierda las ganas y la lucidez para moverse en el mundo.

De todos modos, son necesarias formas vividas –las *zonas liberadas*, de las que hablaba José María Mardones– para irrumpir en nuestra conciencia y en nuestra cultura; vidas vanguardistas que traten de abrir espacios de libertad y es generalmente gracias a esos gestos de ruptura que se puede abrir una cuña donde surjan iniciativas más amplias. Todo cambio cualitativo necesita gestos de ruptura y eso lo vemos en nuestra propia experiencia. Necesitas salir de tu tierra para arriesgarte en la aventura hacia el otro. Son gestos de excepción hechos para denunciar que vivimos en un estado de excepción y que se trata de normalizar lo que no debe ser norma para nadie. Son gestos

excepcionales en un mundo en estado de excepción y son llamadas a reestablecer la normalidad. Es la normalidad de que las cosas vayan a mejor, es la normalidad de que la gente pueda vivir con dignidad, es la normalidad del sentido común que huye de todas las neurosis que nos buscan meter. Ser normal no es lo mismo que ser neutral. Una vida normal no obliga a una vida neutral. Una vida normal no tiene que ser una vida neutral, no puede ser una vida neutral. La normalidad no puede ser coartada de neutralidad. Precisamente creo que reivindicar la normalidad es todo lo contrario a ser neutral, es apostar por un montón de cosas que son positivas para la dignidad de cada persona y de la gente. Para ser realmente normal hay que descentrarse, hay que crear espacios de libertad que nos dejen salirnos de tanta tontería y recrear la sociedad desde el sentido común del cariño de la gente y la salvaguarda de su dignidad, desde un nuevo *Derecho de Gentes*.

Vivimos en un mundo con mayores posibilidades de catástrofes globales negativas en el cual la cultura pública trata de crear estabilizadores culturales que reduzcan la incertidumbre y las demandas de revolución política y cultural que gobierne la trepidante revolución social y económica. Esto no significa que estemos en un mundo infernal sino apocalíptico. Igual que nuestra sociedad ha llegado a una estructura catastrófica negativa, también está abierta a transformaciones revolucionarias –catástrofes positivas– o cualitativas. Esto revoluciona las esperanzas, abre de forma cuántica nuevas posibilidades de futuro y de procesos que no son sólo evolutivos sino cualitativos o irruptivos. La actual estructura de la sociedad de riesgo lleva a que se haya instalado un modelo de cambio multiplicativo que hace más posibles –aunque más improbables– cambios cualitativos que sucedan de forma irruptiva. En términos negativos, pueden ser denominados catástrofes y, en términos positivos, revolución o cambios cualitativos. Parece insensato usar la semántica de la revolución hoy en día en un mundo en el que los signos de las vidas de la gente parecen indicar todo lo contrario. Pero ésta es una revolución sin voluntad revolucionaria; una revolución que deviene por el modelo estructural de riesgo social y personal que se está imponiendo. Hay momentos de la historia que mueven los corazones y hay otros momentos como ahora en los que el curso de la historia busca los corazones. Esto impacta cada vez más sobre la idea de esperanza en la cultura política y, sobre todo, tendría que afectar a las estrategias de las organizaciones emancipadoras.

Partimos, por tanto, de que la revolución es nuestro modelo de cambio social global. La Neomodernidad es una revolución sin sujeto, una revolución sin proyecto histórico, una revolución como sistema.

Esta es la paradoja del cambio social en nuestro tiempo: antes vivíamos en un tiempo conservador en el que había masas que predicaban la revolución y ahora vivimos en una revolución permanente en la que nadie quiere ser revolucionario. He ahí la gran contradicción que sujeta nuestro tiempo: el sistema actúa revolucionariamente con sujetos que no quieren serlo. No sé si hay otra opción razonable que no sea serlo.

Avanzamos hacia un "mundo desbocado", en palabras de Anthony Giddens y Ulrick Beck lo ha sintetizado bajo la conocida fórmula "sociedad de riesgo". Intentando hacer pesar más las posibilidades que las improbabilidades, nosotros preferimos denominarlo cambio multiplicativo. Todos ellos se refieren a que los dilemas son cada vez más cruciales: más multiplicadores o más divisores. Se acabaron las decisiones con consecuencias de baja intensidad y además no hay más remedio que asumir riesgos. En el futuro nos encontraremos que las decisiones que tomemos habrán sido causa de efectos muy prósperos o habrán dado al tacho con lo que se pusiera en juego. Estamos ante un juego de "todo o nada". Se exageran los factores que intervienen, se vuelven más centrales, tienen un papel más definitivo. Todo cada vez es más estructural y dialéctico. La inseguridad no afecta sólo a las condiciones sociales, laborales o medioambientales sino que está arriesgada la propia biografía. Nuestros itinerarios personales están más expuestos al riesgo. Incluso en la seguridad de ser: de que exista de verdad lo que crees que eres. La inseguridad no es accidental sino estructural y está siendo remodernizada para convertirla en la principal máquina de explotación social.

En general, todo el sistema está explotando al máximo sus posibilidades (ciencia, economía, política, cultura, relaciones, etc.), lo cual ha llevado a formar lo que ha sido llamado sociedad de riesgo. En numerosos campos (la estructura de la familia, las empresas, los sistemas de información, los propios itinerarios personales) se ha extremado la sociedad desbocada a decisiones cada vez más cruciales para las que no siempre tiene el aparato de deliberación ni el tiempo necesario. La inseguridad está en el centro de nuestro modelo de desarrollo económico, social y cultural, que ha asumido riesgos para lograr una potencia cuyos beneficios son cada vez más desigualmente distribuidos y que nutren a una hiperclase codiciosa que hace tiempo se desinteresó del orden moral de la sociedad. Las instituciones que hayan confiado en el amparo de dichas altas burguesías percibirán cada vez con mayor claridad que hace tiempo que han sido abandonadas. El riesgo se ve agravado por el ritmo progresivo de explotación económica (que sobreexplota las materias primas, el medio ambiente, los trabajadores, los procesos y a los consumidores junto con sus comunidades) y por el proceso de irresponsabilización de un sistema económico en el que cada vez los poderosos se desprenden de su autoridad invisibilizándose.

Pero la sociedad de riesgo no es sólo negativa: también abre la posibilidad de cambios cualitativos positivos. El sistema, conforme necesita modelar más las voluntades y modular más los movimientos de cambio, asume nuevos umbrales de riesgo abriendo mayores posibilidades y calcula que esas mayores posibilidades generan mayor adhesión y a la vez menores probabilidades de cambio. El cambio es cada vez más improbable y a la vez más posible. Como en una cerradura cuya estructura interna esté formada por varias barras con una extraña perforación diferente cada una, el cambio consiste no en la oposición directa contra el plano afirmativo del sistema sino en lograr una llave capaz de penetrar por el laberinto de figuras extrañas, de recorrer los vericuetos

del corazón. Es la crucialidad y no la escala la que abre el acceso al cambio. El propio sistema que multiplica los mandatos deshumanizadores puede funcionar de amplificador de propuestas humanizadoras. El sistema es ambivalente. El sistema usa todos los medios posibles: desincentiva, cansa, desconsuela, crea desesperación, hace inextricable la solución por la complicación del diagnóstico y establece distintas claves en cada uno de los campos para impedir cualquier traducibilidad y compatibilidad entre las diferentes alternativas; establece el cambio en términos de proporcionalidad en vez de crucialidad; para empantanar la solución provoca un enfrentamiento de potencias en vez de un reconocimiento de potencialidades. Parece que no tuviera nada que ver el fortalecimiento de la familia con el comercio justo, la memoria de las víctimas con la densificación de la sociedad civil, el compromiso de las religiones con la radicalización de la laicidad, etc. Pero entre ellas existe una conexión intrincada, extraña para la sensibilidad y la razón pública establecida.

La eficacia social de los proyectos ya no está en los recursos y la escala del planteamiento (estrategia siempre rebasada de antemano) sino en el alcance y la crucialidad de las propuestas, en su capacidad de penetración en las cerraduras del corazón. Los cambios cualitativos no vendrán de la insistencia sino de la crucialidad. Lo que comienza una revolución no es la escala sino el alcance de las experiencias. La eficacia social de los proyectos ya no está en los recursos y la escala del planteamiento (estrategia siempre rebasada de antemano) sino en la penetrabilidad de las propuestas.

Así, como bien temían los dictadores del mundo orwelliano de 1984, lo revolucionario no está en que exista un ejército enemigo sino en que en algún lugar se produzca una experiencia alternativa que visibilice al mundo que otro modelo social es posible. Lo revolucionario es dar esperanza, el poder creativo de la esperanza. En consecuencia, deberíamos centrar nuestros esfuerzos en lograr realizar una experiencia lo más perfecta posible, deberíamos esforzarnos en la santidad de una vida, en llegar a la perfección de una experiencia que tenga alcance para penetrar en los núcleos duros de la vivencia de la economía, la política y la cultura. Es lo contrario de un acto terrorista que luego los medios multiplican por las televisiones y webs de todo el planeta. Una especie de irrupción de esperanza probada que pueda ser extensible, que pronuncie un hecho que sea profético en lo fundamental, en aquello que todo el mundo va a entender y en donde se juega lo más importante de la vida de cada cual y la conjunta. Un hecho que sea legible, un acontecimiento que sea comprensible por todos, *el gesto y la palabra oportunos* que iluminan una parte crucial de la vida de todos.

Un hecho que logre meterse hasta el núcleo del corazón de la gente –que la gente sienta, valore, crea, obre, sepa–, un acontecimiento-llave capaz de soltar los siete cerrojos bajo los cuales se protege la conciencia. No es cuestión de fuerza abrir una cerradura: cuanta mayor fuerza, más se bloquea. Es como el *password* o contraseña de un ordenador: ¿cuál es la contraseña capaz de hacer que se abran las puertas de las prisiones del alma, capaz de sacar de la cárcel a los segismundos que hemos enchiro-

nado en las torres de nuestros hogares y en las cuentas de nuestros bancos y no saben distinguir sueño y realidad?

Cuanto más fuerte machaquemos las teclas, cuanta más violencia imprimamos al sistema, más se enrocará. La única vía en esta la sociedad de riesgo es el discernimiento y la solidaridad de deliberación: crear sujetos que tengan sentido, personas que se solidaricen de la seguridad de otros, crear gente capaz de soportar la libertad, crear redes, abrir espacios densos de deliberación que nos hagan pensar más y actuar mejor en las encrucijadas en que nos hayamos.

3. La creatividad de lo subterráneo

Pedro Guerra, en su álbum *Raíz* (1998), nos muestra su pieza *Chiapas* ante una paradoja procedente de la experiencia del movimiento zapatista: nadie les había visto el rostro hasta que se lo taparon con pasamontañas; entonces, todo el mundo quería vérselo. Parece que el secreto de la cara cubierta atrae más nuestra atención que el misterio del rostro excluido. Porque entonces todos –especialmente los poderosos– querían averiguar su rostro y los nombres que se ocultaban detrás. Hasta que se negaron a dar sus nombres, nadie les había nombrado. El cantautor lo expresa de un modo más bello en los versos de su canción:

"…y miren lo que son las cosas
porque para que nos vieran
nos tapamos el rostro
para que nos nombraran
nos negamos el nombre"

Bajo los puentes no se juega el destino de los pobres sino el de todos. El progreso, el desarrollo, la sabiduría tiene sus semillas plantadas en "El mundo invisible y su potencial" (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986-1989: p.93), en medio de una guerra sorda de violencias que destruyen la alteridad; en medio de tragedias que llevan a que los propios excluidos dirijan la violencia contra los suyos, lo suyo y sí mismo. Pero es precisamente por la dolorosa contemplación pasional de la condición humana en encrucijadas tan extremas, que es el único lugar donde realmente emerge socialmente la razón de humanidad, la razón de pueblo –la razón pública–, la verdadera Ilustración. En donde más violencia concentramos entre todos es donde más potencialidad hay de liberación de todos. Me recuerda aquello que dice Galeano: "Los negros norteamericanos, los más oprimidos, crearon el *jazz*, que es la más libre de las músicas." (Eduardo Galeano, 1989: p.115).

Michel Maffesoli en su tiempo de las tribus nos señala que tenemos que ir a donde más se densifica la vida, donde más se concentran las contradicciones porque ahí,

apostando por la trascendencia de la dignidad humana, se produce un agujero negro que nos conducirá a reconstruir el mundo. Maffesoli recuerda lo que es un agujero negro: tal densidad de materia que produce un universo nuevo.

4. La sociedad termodinámica

Hay parte de la realidad que los demiurgos sociales excluyen o desconocen. Esos "*servidores*" –en su doble acepción– que ordenan la realidad nombran lo "irreal" y su acción provoca una gran zona "arreal". Lo irreal es lo que se dice que no existe. Lo arreal es lo que está fuera de las acotaciones de lo real, lo que no entra en los marcos construidos, incluye "los hechos marginales" de los que hablan Berger y Luckmann en su *Construcción social de la realidad*. Lo arreal no es sólo producto de una voluntad sino que los mecanismos culturales van depositando restos de información que se pierde. Hay una parte de la arrealidad que se produce automáticamente en el proceso de institucionalización: bien porque se pierde información con el paso del tiempo o bien por la rutinización de los hábitos. Lo arreal tiene su fuente en lo que es excluido por los procesos de dominación, la explotación y la alienación. También en el misterio. En el deseo y el sueño. En lo espiritual. En el amor. En lo caótico o lo alternativo. Parte es una voluntad reprimida desde poderes; o bien pertenece al inconsciente colectivo. Los orígenes son múltiples, pero todos van formando un cuerpo de hechos arreales que constituyen una realidad sumergida.

Esa arrealidad no es inaccesible, sino que hay vías para conocerla. Hay varios métodos como el silencio (que calla el monólogo de las instituciones para hacer posible el diálogo), la reflexión, la convivencia, la contemplación o el arte. Respecto a este último, Seamus Heaney dice: "*el poeta es capaz de abrir vías de comunicación inesperadas e inexploradas entre nuestra naturaleza y la naturaleza de la realidad en que vivimos.*"[9]

Las formas disipativas o caóticas –que han ido señalando los estudios sobre la complejidad de Edgar Morin o Jesús Ibáñez–, presentes en lo arreal, en ocasiones van siendo acogidas en pequeñas comunidades, aunque no sean reconocidas por las instituciones dominantes. La objeción de conciencia pasó de ser una zona caótica, una desviación a enderezar, a ser una forma alternativa defendida por pequeñas comunidades alternativas. Un siglo después, está asumido por los estados y forma parte de los programas de todos los partidos políticos.

Los cambios sociales se producen desde esa zona caótica de disipaciones. Todos los cambios sociales están incluidos, aunque sea en un minúsculo germen que primero se plantea como silencio en ese orden amplio que hemos redefinido; se plantea como una interrupción que calla y mira. Prever el cambio social es estar atentos al avance de esas

[9] Seamus Heaney, 1988: "The Government of the Tongue", Londres, Faber & Faber.

formas disipativas en las que lo contradictorio, lo marginal y el silencio va formando un nudo y abriendo un agujero.

No todas las formas caóticas afectan de igual forma a las organizaciones. Hay un umbral de disipación que además de irreductible es perfectamente soportable por la organización. Además las entidades han desarrollado técnicas para reducir el umbral de incertidumbre que provoca la disipación. Las instituciones montan "exorcismos disipativos" como el carnaval para dar salida a la "presión disipativa". O realizan acciones expiatorias con el mismo fin. Un ejemplo de esto último es el voto expiatorio: un país va acumulando un malestar social creciente por la acción de gobierno y sueña una realidad justa, participativa, pacífica, etc. El gobierno cuando ve que el malestar amenaza su supervivencia, convoca elecciones. El individuo cuando vota hace expiar sus pecados a un culpable del malestar. El voto de castigo muchas veces conjura las iniciativas de cambio real. La creación de fetiches también es un recurso habitual para reducir la creatividad disipativa: se intenta que la disipación más global se agote en el consumo simbólico de un pequeño signo. La solidaridad fetichista es un buen ejemplo: el individuo cree agotar su labor solidaria con los pobres al consumir un gesto humanitario como un lazo, un donativo, etc. El deseo es encauzado en una realización material controlada por instituciones de legitimación del orden establecido. El ser realmente solidario es anulado por el empeño en simplemente parecer solidario.

Hay una gran parte de trabajo alternativo que la organización no está capacitada para conjurar o canalizar funcionalmente a sus intereses porque esas formas disipativas son motores de transformación de la realidad.

Entre esos motores la potencia de cambio es distinta. No depende tanto del tamaño como de la morfología concreta de esa forma disipativa. Las más minúsculas pueden tener una capacidad de transformación espectacular. No depende de la dimensión de la alternativa sino de la capacidad de amplificación de que se disponga en el medio y en la oportunidad de la coyuntura.

Los motores van generando continuos puntos críticos que desafían al cambio a una organización. Esas mutaciones tienen distinta escala e incidencia. Hay motores alternativos que son capaces de provocar cambios cualitativos en una organización. Al punto crítico en el que una organización se transforma cualitativamente lo llamamos "bifurcación".

Esos factores que tiene que presentar todo análisis de la realidad, no pertenecen al futuro, sino que están incluidos ya en la realidad. No es un análisis de política-ficción sino una descripción actual. No son no-lugares o lugares futuros, sino que ya están presentes en el aquí y ahora. El análisis de la realidad social tiene que relatar no sólo del orden institucional, sino de los hechos arreales, las formas disipativas, los motores de cambio y las bifurcaciones a que se enfrenta. Como dice Imanol Zubero, tiene que dar cuenta de las posibilidades de transformación que tiene esa propia realidad.

El empoderamiento comienza no con una afirmatividad positiva sino con cierta negatividad. El empoderamiento no comienza como un discurso asertivo sino como

silencio acogedor. El empoderamiento no comienza por la actividad sino por la contemplación. El silencio no comienza por la emergencia sino por el descubrimiento que nos deja sin habla, un descubrimiento de lo ausente pero que potencialmente está ahí. La recreación del mundo comienza tras el silencio de soñarlo. Cuanto más profundo sea el silencio, más desde la raíz se podrá recrear.

5. La sociología de las ausencias, de Boaventura de Sousa Santos

Si se ha leído lo que he escrito relativo a la necesidad del estar y la sociología de la presencia, se comprenderá que cuando descubrí la *sociología de las ausencias* de Boaventura de Sousa Santos sentí una profunda atracción y adhesión. Conecta con toda la sociología de las potencialidades que siempre he estimado como un campo vital para la democratización y que está investigada por el pensamiento complejo de Edgar Morin, Jesús Ibáñez o Joaquín García Roca, algunas de cuyas líneas acabamos de exponer. Permítanme exponer en pocas páginas su sistema de pensamiento, que abre al delta del ya largo río que constituye este libro.

Boaventura de Sousa Santos es un sociólogo y profesor universitario portugués que ha investigado sobre exclusión y desarrollo y se ha convertido en uno de los principales referentes intelectuales del Foro Social Mundial originado en Portoalegre. En su sistema de pensamiento pone el centro de su teoría en la salvación de las experiencias sociales que están siendo desperdiciadas, olvidadas, interiorizadas o reprimidas. Al respecto, parte de un hecho en *El milenio huérfano*: la sabiduría popular de las experiencias sociales es más amplia y plural que lo detectado y clasificado por la racionalidad dominante y eso supone una dilapidación de una riqueza cultural que debería estar al servicio del empoderamiento de los excluidos. Santos identifica en *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* la indolencia como característica de esa racionalidad occidental dominante que desperdicia la experiencia (Santos, 2000). La razón occidental es indolente porque no reconoce toda la sabiduría popular que permite a las masas populares sobrevivir en un sistema hostil. En conclusión, es necesaria otra racionalidad, otro modo de pensar. El autor propone en *Cada país tiene su Tercer Mundo* "un pensamiento alternativo de alternativas" (Santos, 2005a).

El modo de pensar occidental niega el presente y pone como principal contenido de su sistema una serie de aspiraciones y cebos que sólo existen en un futuro imaginado que trata de legitimar los problemas de la actual situación. Así, la gente no juzga el presente por lo que es sino por lo que se les dice que va a ser o tendría que ser –independientemente de que los signos presentes nieguen que vaya a suceder–. Según el autor, "la característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado, contraer el presente y, por otro, expandir el futuro.

La contracción del presente, originada por una peculiar concepción de la totalidad, transformó el presente en un instante huidizo, atrincherado entre el pasado y el futuro. Del mismo modo, la concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permitieron expandir el futuro indefinidamente." (Santos, 2003b: p.153). Así, la racionalidad indolente está al servicio del ocultamiento de las racionalidades populares y de la legitimación de las contradicciones del presente.

La racionalidad indolente se realiza usando cuatro formas de razonar: primera, la "razón impotente" que cree que no es posible lograr alternativas. Segunda, la "razón arrogante" que impone sus afirmaciones por el poder de los medios por los que las difunde. Tercera, la "razón metonímica" que convierte cualquier otra racionalidad en sí misma. Finalmente, la cuarta es la "razón proléptica" o pronóstico. La prolepsis es la prospección del futuro examinando los datos del presente. La razón proléptica "no tiende a pensar el futuro porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente." (Santos, 2003b: p.153).

Alternativamente a la racionalidad indolente, Santos propone la razón cosmopolita que se construye de modo inverso: expandir el presente y contraer el futuro. Y constituye dos instrumentos de conocimiento para recorrer esa trayectoria: "Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias." (Santos, 2003b: p.153). Por tanto, Santos estructura su sociología alternativa en dos dinámicas: primera, la sociología de las ausencias, que contradice la razón metonímica y, segunda, la sociología de las emergencias, que se opone a la razón proléptica.

La sociología de las ausencias critica a la razón metonímica que contrae todas las realidades y potencialidades del presente hasta reducirlas y ocultarlas en una expresión mínima. La razón metonímica minimiza tanto las realidades del presente que los hace invisibles o imposibles desde la racionalidad dominante de las ciencias sociales. Alternativamente, "El objetivo de la sociología de la ausencias es transformar objetos imposibles en posibles y basándose en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica." (Santos, 2003b: p.160).

Como explica en *Hacia una sociología de las ausencias*, la razón metonímica usa cinco operaciones para anular la potencia de las experiencias y saberes populares. La primera operación es la monocultura del saber cientificista, que establece unos protocolos exclusores bajo apariencia de ciencia y alta cultura. La segunda operación es la monocultura del tiempo lineal que piensa que la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización." (Santos, 2003b: p.160). La tercera operación es la interiorización de los sabares populares alternativos. En *El fin de los descubrimientos imperiales*, bajo un epígrafe titulado *Los lugares fuera de lugar*, Boaventura de Sousa presenta "Oriente como el lugar

de la alteridad, el salvaje como el de la inferioridad y la naturaleza como el de la exterioridad." (Santos, 1999b: p.149). ¿Por qué entiende el salvaje como lugar de la inferioridad. Para el autor, "Si Oriente es para Occidente un espacio de alteridad, el salvaje es el espacio de la inferioridad. El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es siquiera plenamente humano. Su diferencia es la medida de su inferioridad. Por eso, lejos de constituir una amenaza civilizatoria, es tan sólo la amenaza de lo irracional. Su valor es el de su utilidad. Sólo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso." (Santos, 1999b: p.145). La cuarta operación de la razón metonímica es la lógica de la escala dominante, que invisibiliza todo lo que carezca de escala mediática. La quinta y última operación de la razón metonímica es el productivismo: no es verdad lo que no es capitalistamente rentable.

En oposición a esas cinco operaciones metonímicas de conocimiento exclusor, la sociología de las ausencias propone respectivamente cinco alternativas: la primera alternativa es la ecología de los saberes en vez de la monocultura del saber cientificista. La segunda alternativa sustituye la monocultura del tiempo lineal por la ecología de las temporalidades, es decir, por la idea de que las sociedades están constituidas por varias temporalidades (.) la sociología de las ausencias intenta liberar las prácticas sociales de su estatuto de residuo, restituyéndoles su temporalidad propia y, de ese modo, la posibilidad de desarrollo autónomo." (Santos, 2003b: pp.164-165). En tercer lugar, se propone sustituir la interiorización por una ecología de reconocimientos. La cuarta alternativa propone la ecología de las trans-escalas: "La sociología de las ausencias exige en este campo el ejercicio de la imaginación cartográfica, sea para ver en cada escala de representación no sólo lo que ella muestra sino también lo que oculta, sea para lidiar con mapas cognitivos que operan simultáneamente con diferentes escalas, en particular para detectar las articulaciones locales/globales" (Santos, 2003b: pp.165.166). Según este pensador, "hay que promover la pequeña escala en gran escala." (Santos, 2003a). Finalmente contra la lógica productivista, propone la ecología de los sistemas alternativos de producción, la ecología de las productividades.

Para desarrollar esas cinco operaciones alternativas la sociología de las ausencias practica la imaginación sociológica de dos tipos: la imaginación epistemológica –que diversifica los saberes y las escalas– y la imaginación democrática –que permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales–." (Santos, 2003b: pp. 166-167).

Además de la sociología de las ausencias, Boaventura propone la sociología de las emergencias, que es alternativa a la razón proléptica. La sociología de las ausencias extendía el presente –contra la razón indolente que lo contrae– y la sociología de las emergencias contrae el futuro –alternativamente a la razón indolente que lo extiende–. "Contraer el futuro significa tornarlo escaso y, como tal, objeto de cuidado. El futuro no tiene otro sentido ni otra dirección que las que resultan de tal cuidado. (.) La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (.) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y

realistas, que se va construyendo en el presente a través de las actividades del cuidado." (Santos, 2003b: p.167).

La sociología de las emergencias hace suyo la clave del "todavía no" que Ernst Bloch desarrolló en su *Principio Esperanza*. Frente a las dualidades de todo o nada. El *todavía no* "es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. (.) Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. (.) Subjetivamente, lo 'todavía no' es la conciencia anticipatoria, (.) lo 'todavía no' es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad)." (Santos, 2003b: p.168). La sociología de las ausencias es la investigación de las potencialidades, las posibilidades y las alternativas. Establece otra temporalidad abriendo una pluralidad de futuros posibles y sustituyendo la idea de progreso por la idea de cuidado: "la sociología de las emergencias sustituye la idea de la determinación por la idea axiológica del cuidado. La axiología del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado." (Santos, 2003b: pp.169-170). En consecuencia, creemos que la propuesta central de Santos es la sustitución de la racionalidad indolente por una racionalidad del cuidado o, como él la llama, *razón cosmopolita*.

Las dos sociologías –de las ausencias y las emergencias– tienen coincidencias y diferencias. Ambas, "la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, cada una a su manera, contribuyen a desacelerar el presente, otorgándole un contenido más denso y sustantivo" (Santos, 2003b: p.171). Pero también cada una tiene su especificidad: "Mientras que la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles." (Santos, 2003b: p.171).

Finalmente, el principal problema de la nueva racionalidad del cuidado es la traducción, que la actividad que permite que las experiencias (visibilizadas por la sociología de las ausencias) y potencialidades (identificadas por la sociología de las emergencias) locales sean comunicables y legibles universalmente. Esa traducción es crucial para poder constituir un nuevo sentido cosmopolita, toda vez que tras el fracaso de la modernidad en planificar la historia, el mundo ha "perdido el sentido y la dirección automáticos" (Santos, 2003b: p.185). Dos ejercicios hermenéuticos son cruciales para hacer factible la traducción: la universalización de la idea de dignidad humana y "la preocupación con la sabiduría y con el posibilitar visiones del mundo." (Santos, 2003b: p.176).

Hemos expuesto con detalle el sistema de ideas de Boaventura ya que creemos que nos da un marco para tejer a largo plazo las estrategias de liberación y recreación social. Apunta con certeza a una idea principal: la emergencia de los sujetos, la emergencia de las potencialidades. La potenciación de las personas y sus comunidades dando fe a su dignidad. Potenciación, posibilidad o empoderamiento son el concepto central al que finalmente quiere llegar este capítulo.

6. *Empowerment*

En la definición de exclusión que hemos enunciado, "*exclusión social es el* desempoderamiento *de la presencia*" o *"La exclusión es una institución de explotación, dominación o alienación que* desempodera *a los sujetos de modo que se anula socialmente su presencia impidiendo satisfacer sus necesidades libremente"*, hemos incluido un componente que es básico en todo este análisis, el empoderamiento, el cual cataliza los procesos necesarios para la justa realización de las personas. A lo largo de todo el libro no hemos hecho sino hablar del empoderamiento porque explicar la exclusión social es revelas sus soluciones. No queremos agotar al lector con una sistematización de todo lo dicho que pudiera ser reiterativa en un libro ya muy extenso. Vamos a tomar algunos apuntes que pueda añadir algunos detalles que pudieran completar la visión.

En un apartado anterior de este estudio nos planteamos el análisis de la exclusión en tres vértices: primero expusimos la dimensión axial a través de la noción de "exclusión narrativa"; segundo, estudiamos los mecanismos de exclusión; tercero, buscamos definir las situaciones de exclusión. A esas tres pendientes del problema de la exclusión les corresponden otros tres procesos que buscan repararlas.

a. Frente a la exclusión narrativa trasciende la justicia.
b. Los mecanismos de exclusión se erradican con la liberación.
c. Frente a la situación de exclusión se activa la solidaridad.

Todo el mundo axial que implica la exclusión social está estructurado positivamente alrededor de la noción de justicia, un concepto que no es únicamente moral sino que es un fenómeno de sentido que implica por supuesto valores, pero también creencias, sentimientos y prácticas en las que se radica. No es un criterio meramente jurídico relativo a un sistema de derecho sino que el referente de la justicia es el sentido o, por decirlo de otra forma, la naturaleza humana. Así, la justicia supera permanentemente las jurisdicciones. La justicia entendida como jurisdicción o sistema social de derecho procura, en palabras de Joaquín García Roca, "dinamizar la solidaridad desde el principio de igualdad exigiendo dar a cada uno lo suyo, y se entiende como una defensa de la autonomía y la consistencia de cada ser humano" (García Roca, 1998: p.58 y siguientes). García Roca diferencia tipos de justicia: *justicia legal* (la que discierne la buena relación entre el Estado y la sociedad civil), *justicia distributiva* (cuando la justicia exige dar a cada uno lo suyo), la *justicia conmutativa* (que trata de asegurar la igualdad, proporción o equilibrio en los intercambios entre las personas) y la *justicia social* (que orienta la eliminación de las exclusiones para ofrecer semejantes oportunidades y condiciones de vida). Todas ellas las englobaríamos dentro de la categoría de justicia jurisdiccional por cuanto son una justicia relativa a la comunidad socio-política. García Roca diferencia estos tipos de justicia jurisdiccional de la solidaridad, que no se ordena desde la igualación "sino en torno al reconocimiento de las diferencias entre las perso-

nas, postula la universalidad de sus derechos esenciales y se orienta preferentemente hacia los que sufren acentuando la realidad de la interdependencia de todos como comunidad." La justicia de sentido, que llamaremos "justicia axial" para diferenciarla de la jurisdiccional, asume rasgos de la solidaridad como son el reconocimiento de la singularidad, la dimensión narrativa que mira diacrónicamente los itinerarios, las asimetrías entre personas e historias y orienta la acción hacia las necesidades y no hacia las propiedades. Cierto es que la solidaridad es una formulación histórica que incorpora elementos de responsabilidad, reconciliación, personalismo, voluntariedad y comunitariedad que la diferencian de la otra formulación sociopolítica de la justicia que es la jurisdicción, el sistema de derecho que ejerce la autoridad legítima. Lejos de la pretensión de una disquisición retórica, entendemos que la justicia axial es una categoría que atraviesa toda la historia de la humanidad y arrastra una tradición que la convierte en el polo de lo humano que orienta la superación de la exclusión narrativa.

Los mecanismos de exclusión –explotación, dominación y alienación– se erradican por los procesos de liberación. La liberación consiste básicamente en la libre actualización de las necesidades radicales: la libertad de presencia, la libertad de acción, la libertad de tenencia, la libertad de ser. La liberación consiste en la disolución de los impedimentos que permiten ejercer justamente las necesidades (no sólo del individuo sino de éste en comunidad, tal como hemos establecido al principio de este estudio). En esos procesos de liberación la explotación se erradica por el establecimiento de un nuevo sistema de responsabilidades; la dominación por la constitución de una alianza reconciliada de cooperación; la alienación se disuelve por el discernimiento personal y compartido.

Igual que la exclusión va encadenando todas las necesidades en una pendiente de progresiva degradación, la liberación también implica una recuperación íntegra de todas las necesidades en la que unas necesidades reclaman la plena realización de las otras para poder satisfacerse: por ejemplo, ganar presencia multiplica el libre ejercicio del hacer, el tener y el ser. A la vez, la liberación del ser es una condición crucial para la liberación del estar; de igual modo la liberación del tener y del hacer. Aplicado a la política contra la exclusión o para la inclusión, concluiríamos que no es integral diseñar políticas de transferencia de bienes sin articularlas en un sistema de políticas educativas, culturales, urbanísticas, económicas, laborales, internacionales, etc. dirigido al empoderamiento de los sujetos para satisfacer sus necesidades.

Anteriormente hemos sostenido la primacía metodológica del hacer en los procesos de liberación, lo cual ubica la teoría de los activos en la matriz de la liberación. Una activación que implica liberación y solidaridad.

La exclusión señala a lugares huecos pero no vacíos sino desbordantes de ausencias y fugas a alternativas presentes. Apropiar no es llenar de presencia sino liberar zubirianamente las posibilidades seminalmente presentes: la apropiación es dinámica, despliega las posibilidades emergentes de la propia dignidad de las personas y las co-

munidades. Pero ello no significa que la apropiación implique continuidad de las personas o comunidades tal como se presentan; frecuentemente, para poder apropiarse hay que extrañarse primero. La apropiación siempre es la formación de un tercero; es diferente a la posesión: apropiar es vincular a lo propio y dejarse vincular a lo ajeno. La apropiación supone hacerse propio (estar), supone una acción, una tenencia, un ser. El concepto de empoderamiento es la formación social de los procesos personales y comunitarios de apropiación.

La inclusión social es un proceso de empoderamiento que maximiza la presencia en un determinado sistema social, pero frecuentemente algunas exclusiones requieren un proceso más radical que altere el propio sistema social y por tanto la inclusión social lejos de ser suficiente puede ser incluso contraproducente tanto cuanto supone ganar presencia a costa de profundiza la pérdida de otras dimensiones cruciales para actualizar la presencia. A veces superar la exclusión requiere resistir la tentación a la inclusión en un sistema social tal como viene ofertado. Aplicado a los pueblos nativos en riesgo de extinción parece obvio: su inclusión en el sistema social quebranta la base de su presencia. Cuando inclusión no significa integración funcional sino que se refiere a la solidarización de una sociedad y por tanto la propia sociedad se siente interpelada y dispuesta a formar un "tercer sistema" que no sea necesariamente ni el propio ni el del segundo excluido, entonces estaremos ante la noción necesaria de inclusión. Dicha inclusión requerirá una cancelación de los mecanismos de exclusión, una liberación de los mismos, y un proceso de corresponsabilización que refunde la comunidad. El proceso de responsabilización supone la autorresponsabilización, hacerse cargo de la propia vida, apropiarse de uno mismo y sus remisiones, de las comunidades en que está implicado. Supone la corresponsabilización personal con los otros, implicarse personalmente con los otros, presenciar la solidaridad. Por ello entendemos que la dinamización de los activos que realmente erradica las situaciones de exclusión no procede de estrategias particularistas de empoderamiento sino de un empoderamiento que supone solidarización, que potencia al máximo la presencia personal y recíprocamente la presencia comunitaria.

El empoderamiento consiste en la libertad de presencia con sus potencialidades liberadas para ser solidariamente apropiadas. El empoderamiento en el fondo es un modo de donación, una donación que supone compartir las presencias, sumar los activos por las colaboraciones (desrresponsabilizar supone restar posibilidades de acción), multiplicar las tenencias (privatizar produce la división de los bienes) y comprender internamente el sentido unitario y singular de especie (Humanidad) e Historia. Así, el empoderamiento se logra solidarizándose igual que la apropiación se multiplica por la donación. Este sentido maussiano de la donación, que significa siempre potenciación de los sujetos, preside la idea de empoderamiento porque entendemos que si no es solidario, no libera plenamente de los mecanismos de exclusión.

Empoderar significa apropiarse integralmente de todas las dimensiones que hemos analizado: supone que los participantes están implicados mutuamente en un

sentido, que hay que satisfacer integralmente las necesidades, que hay que apropiarse solidariamente de todos los activos. Una aplicación al trabajo social de los detalles del análisis que hemos realizado creemos que abriría una mirada más liberadora y solidarizadora, es decir, empoderadora en las situaciones de exclusión. En este estudio limitémonos a pensar cómo se organiza dicho proceso de empoderamiento desde la teoría de los activos.

La persona o las comunidades actualizan sus activos (fuerza, relaciones, bienes, derechos y representaciones) para generar posibilidades de respuesta a sus necesidades (estar, hacer, tener, ser) a través de procesos (resiliencia, comunitarización, comercio, politización y narración) que forman campos de empoderamiento (salud, capacidad, comunidad, mercado, Estado e imaginario). Estos campos de actualización no son subsistemas sociales (la economía, la política, etc.) sino campos de posibilidades institucionalizadas que pueden ser articuladas por los sujetos.

El campo de la salud y la capacidad es un campo social. No estamos ante el campo de "la persona". Los campos no mantienen una relación jerárquica entre ellos ni una relación concéntrica. Cuando hablamos de la salud-capacidad como un campo de actualización entendemos que es una operación institucional de la sociedad en alguien de modo que su salud se ve limitada, sus capacidades singulares se convierten en discapacidades y sus capacidades psicológicas son corrompidas. Hay que insistir en que tan socialmente producido es dicho estado de salud-capacidad como el mercado o la ciudadanía.

Esos campos forman figuradamente un pentágono en el cual el sujeto habita realizando una serie de operaciones con los actualizadores, que son parte de su naturaleza activa. Así, en el campo comunitario el sujeto establece relaciones que se incorporan a su vida. El sujeto siempre está en el espacio interior del pentágono, no se identifica ni habita uno de los campos sino que se apropia de posibilidades que van a formar parte de él o, haciendo la lectura inversa, a las que se incorpora. Ese espacio no sólo lo ocupa el sujeto individual sino también comunidades familiares, barriales y otras formas de solidaridad.

Si viésemos diacrónicamente la acción de este sujeto o de sus grupos en el interior del pentágono, veríamos que va actualizando los distintos activos dependiendo de las oportunidades, los desafíos, los contextos o la sensibilidad que desarrolle. Gracias a los activos, el sujeto va respondiendo a las necesidades operantes (sustento, realización, remisión y narración). Si el sujeto se ve restado de posibilidades de actualización de uno de los activos, busca mantener la respuesta a sus necesidades *compensando* con un sobreempoderamiento por otro actualizador. La exclusión en uno de los campos se puede compensar por el sobreempoderamiento de otro de los campos; perder unos medios de presencia conduce a presentarse mediante otros activos. De esta forma, los sujetos realizan itinerarios estratégicos, pero también con una parte no intencionada, de compensación de modo que no se desempodere hasta el grado en que no pueda

responder a sus necesidades radicales. La compensación, la apropiación de medios alternativos de presencia, es la dinámica que marca principalmente los itinerarios de emprendimiento en aquellos que sufren la exclusión. Al considerar que la discontinuidad de la exclusión se produce por la desrresponsabilización, entendemos que el sujeto no encuentra activos que le permitan compensar el vaciamiento de presencia que está sufriendo.

La compensación reorganiza los activos y crea activos allí donde el sujeto se ha desempoderado. Donde el sujeto se ha quedado sin bienes de mercado, por ejemplo, la ciudadanía aporta bienes que son susceptibles de intercambiar en mercados o cuasimercados. Donde el sujeto se ha quedado sin fuerzas anímicas, las relaciones comunitarias suscitan resiliencia por el apoyo, el acompañamiento, la responsabilización. Donde el sujeto carece de ciudadanía, las relaciones crean campos de cuasiciudadanía por la mutualidad.

El sujeto, en esas situaciones de exclusión, logra continuar empoderado gracias a la corresponsabilidad con la comunidad, con personas, con un suplemento de emprendimiento y esfuerzo por su parte. La corresponsabilidad crea empoderamiento cuando aunque se es dependiente el sujeto tiene derecho a dicha solidaridad.

No siempre los intentos de compensación buscan Empoderar al sujeto sino que el sujeto resulta finalmente suministrado en alguna de las dimensiones de sus necesidades pero no empoderado de modo que integralmente se consuman sus necesidades. La compensación asistencial es el suministro de bienes o servicios, derechos, representaciones, compañías y fuerzas que no empoderan al sujeto. En la compensación asistencial el sujeto no asume responsabilidad sobre la acción porque ésta es discrecional por parte de agencias en que no gana presencia. Cuando un individuo no cuenta con suficientes activos para mantener su presencia se da la situación de exclusión. Pero también cuando está asistencializado en cada uno de dichos campos. También se producen desempoderamientos de los sujetos cuando las distintas esferas de activos son invadidas por otras que pretenden sustituir dichos activos por productos de los otros campos. Dicho proceso de sustitución desempodera ya que se deslegitima uno o más campos de activos del sujeto. Por el contrario, la compensación corresponsable es aquélla en el curso de cuya acción el sujeto se empodera integralmente logrando al menos control sobre el propio proceso de compensación.

La pionera del enfoque del empoderamiento en el Trabajo Social en Estados Unidos fue Barbara Salomon. En su opinión, expresada en su obra *Black Empowerment: Social Work in Opressed Communities*, "irónicamente, la provisión de recursos puede se de poca ayuda para lograr el fin del empoderamiento si tal provisión sólo sirve para reforzar un sentimiento de impotencia y dependencia".

Ya hemos insistido en el enorme error que es una visión bipolar que separe las ayudas materiales y las ayudas de sentido. La clave no es culturalizar la acción social sino descubrir el sentido implícito en todas las acciones sociales. No se trata de no dar ropa

sino de comprender qué significa dar ropa y el modo de hacerlo. Al comprender los sentidos que justifica y produce el dar ropa, podemos legar a la conclusión que no hay que hacerlo o a hacerlo de otra forma o en un marco distinto a como se hacía. La clave del empoderamiento es si respeta al otro y el otro aumenta en el respeto a sí mismo. Elaine Pinderhughes, en el libro *Understanding Race, Ethnicity and Power*, insiste en la dimensión del autorrespeto como nuclear: "El empoderamiento requiere (.) estrategias que capacite a los clientes para experimentarse a sí mismos como competentes, valiosos y constructivos, como individuos y como miembros de sus grupos culturales." (Pinderhughes, 1984: p.111).

Ese autorrespeto no es meramente reconocimiento sino hacerse efectivamente responsables de su propia vida. Lo cual no significa aislamiento ni un autonomía que no reconozca que se depende de los otros, la cooperación y la autoridad necesaria de los demás en la propia vida, sino que uno es el principal responsable de su propia vida. El empoderamiento ha estado asociado a ideas como reapropiarse de la vida o, como sugiere Rappaport (1984), el empoderamiento es *el mecanismo o proceso a través del cual las personas, organizaciones y comunidades adquieren dominio sobre sus vidas.*

La tradición estadounidense del empoderamiento implica, según Barbara Simon (1994), cinco componentes, que desarrolla en su obra *The Empowerment Tradition in American Social Work*: En primer lugar, el establecimiento de partenariados entre los agentes de la intervención y las personas en exclusión, creando grupos y liderazgos que ellos protagonicen. Es decir, crear un tejido de representación en el que puedan moverse las personas cobrando instrumentos de presentación. En segundo lugar, enfatizar más las capacidades que las incapacidades o impotencias. En tercer lugar, trabajar bifocalmente centrándonos en las personas y en sus entornos territoriales y sociales. En cuarta posición, reconocer a las personas y grupos de personas como sujetos activos con derechos interrelacionados, con responsabilidades, necesidades y reivindicaciones. Finalmente, el quinto componente del empoderamiento es, en opinión de Simon, la constitución vocacional entre los profesionales de una opción preferencial por los excluidos, lo cual vincula no sólo técnicamente sino normativa y vocacionalmente a los participantes en la alianza de empoderamiento.

Barbara Simon ve a los trabajadores sociales como alimentadores (nurturers, Simon, 1994: p.154.), facilitadores: ("one who makes the pathway to greater power and efficacy easier for clients", en Simon, 1994: p.162), movilizadores ("To animate one's client group to advocate for itself collectively", Simon, 1994: p.164), reformadores sociales y organizacionales y testigos ("Social workers as witness", en Simon, 1994: p.193).

Las visiones empoderadoras de lo que la literatura americana denomina *clientes* son, según Barbara Simon, tres principalmente: movilizadores, reconciliadores y supervivientes. La primera nos presenta a las personas en exclusión que se empoderan como los protagonistas del cambio, como los movilizadores más potentes. Simon habla de ellos como agentes causales para lograr una solución al problema, el cliente es *el principal*

movilizador de su causa ("The client is the primary mover", Simon, 1994: p.168). La segunda visión empoderadora de las personas en exclusión nos los presentan como reconciliadores que "usan los recursos para restaurarse a uno mismo o una misma para lograr garantizar su vida y su felicidad. En tercer lugar, una visión que empodera a las personas en exclusión es descubrirse como supervivientes, como personas que han logrado superar graves dificultades ("Clients as survivors", Simon, 1994: p.170).

En resumen, la tradición del *empowerment* busca crear un entorno en el que se aposible que el sujeto y las comunidades den más de sí liberando y dejando que actúen sus potencialidades, se responsabilicen en alianza con el resto de la sociedad –incluyendo a los profesionales–. Los profesionales en elproceso de empoderamiento alientan y alimentan ese proceso de desarrollo endógeno, facilitan quitando impedimentos y aportando ayudas y movilizan todos los recursos internos y externos. Tienen un papel público de reformadores y también de testigos de las violaciones de la alteridad, de las ausencias y emergencias. Las personas en exclusión que avanzan en empoderamiento ven reforzada esa responsabilización concibiéndose como movilizadores, reconciliadores y supervivientes a la vez; es decir, buscando y buscándose la vida, implicando a todos y a todo, reconciliando lo dividido. El empoderamiento es puro encuentro al que se deja suceder hasta el extremo.

Una clave fundamental del empoderamiento es la potencialidad y lo que se ha llamado desarrollo endógeno. Rogers dice que esa es la idea central de todo su sistema de pensamiento, la idea original que en su tiempo estaba siendo pasada por encima por todas las ideologías y agencias. Dice Rogers: "expresé una idea en el momento propicio. (.) ¿Cuál fue esta idea, esta piedra, este cristal? La hipótesis gradualmente formada y comprobada de que la persona tiene dentro de sí amplios recursos para la autocomprensión, para modificar su autoconcepto, sus actitudes y su comportamiento autodirigido, y que para movilizar estos recursos basta con proporcionar un clima de actitudes psicológicas facilitadoras." (Rogers, 1974: p.39). Efectivamente, empoderamiento no trata de promover el individualismo ni de promover una ideología posesiva o propietarista; no trata de defender la soberanía absoluta del yo sobre sí: el empoderamiento es antónimo del ensimismamiento. Significa responsabilidad sobre la propia vida y la ajena. El empoderamiento significa poder dar lo mejor de uno mismo. Es un descubrimiento de las potencialidades y responsabilidades que uno tiene. El empoderamiento sucede por desbordamiento de la responsabilidad, no por afirmatividad sino por donación: uno descubre que tiene que darse a sí mismo en determinado campo del que ha estado marginado, en el que no le han dejado participar, del que se le ha hecho ausente. El empoderamiento es recuperar la presencia como donación. Eso exige lucha, crítica, denuncia, asertividad, seguridad, reparación. Pero todo surge de poder "dar de sí", dar todo de sí hasta el máximo de nuestras potencialidades.

Antonio Vázquez Barquero en su libro *Lecciones sobre desarrollo endógeno,* explica muy claramente esta noción de desarrollo endógeno aplicado a la comunidad. "Las propuestas

de la teoría territorial del desarrollo, del desarrollo autocentrado y del desarrollo desde abajo, surgen como una reacción a la insatisfacción que generó el agotamiento del modelo de desarrollo desde fuera (.) El desarrollo endógeno persigue satisfacer las necesidades y demandas de una población local a través de la participación activa de la comunidad local en los procesos de desarrollo. (.) La capacidad de liderar el propio proceso de desarrollo, unido a la movilización de su potencial de desarrollo, es lo que permite dar a esta forma de desarrollo el calificativo de desarrollo endógeno. (.) Cualquiera que sea el valor de las críticas, lo importante es retener que el desarrollo endógeno es una teoría que se caracteriza por tener un mecanismo de acumulación de capital específico, basado en una lógica de organización, un sistema de aprendizaje y una fuerte integración territorial que le permite mantener la propia dinámica y da a las comunidades locales un instrumento para la acción" (Vázquez Barquero, 1999: pp.29-30 y p.49).

Quinientas páginas agotan a cualquiera. La investigación me ha abierto nuevas vías respecto al empoderamiento que desarrollaré en otro escrito aplicado a la reforma de las metodologías de intervención social. No quisiera acabar la reflexión sin comunicarles una intuición que he cultivado los últimos meses. Conecta con la idea de Tercer Sector que expuse en la introducción a este libro. No voy a repetir aquí aquel razonamiento, pero lo que voy a contar a continuación es la consecuencia de esa concepción del Tercer Sector como metodología para reconstruir el sujeto histórico. En el siguiente apartado voy a exponer que como consecuencia de esa reforma de la esfera pública debemos constituir una nueva alianza pública que resocialice participativamente la vida pública y sus instrumentos, como es el Estado. A eso le hemos denominado, provocativamente, la nacionalización del Estado (que históricamente se ha caracterizado por nacionalizar las agencias de la sociedad civil).

7. La nacionalización cívica del Estado

La secuencia típica de la fundación del Estado de bienestar nos presenta a un Estado bismarckiano que frente a las incontenibles demandas proletarias acaba cediendo seguros sociales para los trabajadores. El resto de la historia del Estado de bienestar es la balanza de resultados frente al conflicto de las clases dominantes con los movimientos sociales, que ha ido extendiendo o recortando los seguros sociales –llamados derechos sociales. Ese momento fundacional lo interpretamos de un modo algo distinto. A nuestro parecer, el Estado bismarckiano no funda los seguros sociales sino que nacionaliza los seguros sociales que estaban siendo constituidos por el mundo obrero ante el temor a que se formara una agencia social que compitiera con el Estado.

El mundo obrero y quienes se solidarizaron con él había tenido una respuesta que no se basaba principalmente en la toma de las instituciones públicas sino en la autogestión, creando una estructura de agencias solidarias que respondían no solamente a las necesi-

dades de resistencia para mantener huelgas sino a todo un conjunto de necesidades sociales. Así, surge una generación de escuelas –también apoyadas decididamente por movimientos de instituciones religiosas- y todo un mundo de servicios al mundo obrero organizados desde sus mismas comunidades. Teatros obreros, escuelas musicales, economatos de consumo, cooperativas de productores, cooperativas de vivienda y de arrendatarios de vivienda, revistas y órganos de investigación y publicación, etc. Los seguros no tienen un origen estatal sino mutualista y, de hecho, el carácter discrecional precisamente procede del origen mutualista que se aplicaba a sus socios y que ayudaba a otras personas no socias con las plusvalías y el fondo de solidaridad no contributivo de esas mutuas. En resumen, el Estado de bienestar es el resultado de la expropiación de la mutualidad obrera para prevenir el empoderamiento político del proletariado.

Las mutualidades fueron no solamente dando progresiva fuerza a los asalariados para aguantar la lucha contra la patronal sino que se extendieron a dar una potente respuesta a muchas de las necesidades, haciendo cada vez más prescindibles los servicios de las agencias benéficas de los poderosos. El mutualismo era la punta de lanza de un nuevo mundo que se estaba constituyendo, formado por una arquitectura compleja de comunidades religiosas, cooperativas de producción y consumo, ateneos culturales y artísticos, revistas y editoriales de pensamiento e investigación, partidos políticos, sindicatos, etc. La propia atención a los excluidos estaba comprendida dentro de la amplia respuesta a través de los seguros sociales de huérfanos, viudas, accidentados o ancianos, sino por la atención vecinal subsidiaria.

Este liberalismo social es la base de afinidad con el liberalismo político burgués que va a constituir la principal oposición al Restauracionismo del siglo XIX, cuyo paradigma de estatalismo imperial se va a extender hasta la Segunda Guerra Mundial. A nuestro entender, la secuencia histórica debe ser corregida así: la progresiva conciencia de la ciudadanía respecto a sus responsabilidades personales, comunitarias y generales con bien público y los excluidos, fue creando toda una serie de agencias y nacionalizaron la Corte dándole forma de Estado civil. Pero la nacionalización del Estado no fue suficientemente democrática ya que quedó principalmente en manos de otros conjuntos de élites dominantes patrimoniales o industriales. No obstante, la actividad ciudadana siguió creando agencias que, ante la traidora complicidad de las elites del Estado con las clases patronales, dio lugar a una alternativa mutualista, cooperativa, autogestionaria y solidaria de carácter principalmente obrero. Fue tal la escala y potencialidad alternativa del movimiento obrero que el Estado nacionalizó parte de sus agencias y asumió dominantemente la competencia de los seguros sociales. Así, la principal operación desarticuladora del movimiento obrero no consistió en la expropiación de sus competencias solidarias sino que fue focalizar la lucha obrera en la toma del Estado. Pese a la estrategia gramsciana del comunismo italiano para recrear la alternativa social obrera –la estrategia de la sociedad civil–, el movimiento obrero se convirtió predominantemente no sólo en estatalista sino en el principal movimiento estatalizador del siglo XX.

Cuando se discute sobre el Estado de bienestar en ámbitos no académicos es fácil escuchar la legitimación que relata todo lo logrado por el Estado como agente de bienestar social, y es difícil contradecirlo aportando una historia alternativa que no ha existido. Pero, como se preguntaba el músico Víctor Heredia pensando en otro desarrollo americano que no hubiese pasado por la conquista europea, *¿qué seríamos si hubiésemos podido ser?* El Estado de bienestar ha creado vastos programas de seguros sociales a costa de fomentar el individualismo y desempoderar a las familias y las comunidades civiles (es muy evidente, por ejemplo, en relación a las familias). Hoy en día, en plena crisis del Estado de bienestar, se ve en ese capital social la principal reforma que le dé sostenibilidad social.

El postmodernismo contempla la crítica radical al Estado moderno y la apertura de una nueva agenda social. El postmodernismo ampara movimientos que apuestan por el comunalismo, el cooperativismo, el grupalismo, el personalismo, etc. Toda una reivindicación que cuestiona una civilización hobbesiana que tiene como dios y demonio al Estado, capaz de dar pensiones a huérfanos pero también de ejecutarlos en cámaras de gas. No se puede dejar al Estado en manos del Estado como una agencia autocéfala y la democracia liberal parlamentaria se mostraba insuficiente.

Los síntomas de esta situación son claros ya que la crisis de los setenta confirma lo que ya había quedado patente en la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial: imperialismo de los bloques mostrado en la barbarie de Vietnam; crisis económica manifestada en el desempleo y el hundimiento de la industria del bautizado entonces como Tercer Mundo; extensión de la llamada marginación social e impotencia ante las hambrunas (Biafra fue el catalizador de dicha conciencia); generalización de la violencia terrorista y guerrillera –extensión del estatalismo soviético–, paramilitar –por intervención del estatalismo capitalista– a la vez que se prodigaban las dictaduras militares en todo el Tercer Mundo –financiadas por los imperios euroamericanos y soviéticos alternativamente–; el asistencialismo y clasismo del Estado. La euforia postmoderna para rehacer la civilización sería prontamente sustituida por un fuerte pesimismo en los setenta, pero en España el optimismo se extendería hasta mitad de los ochenta gracias a la Transición que ponía ante el pueblo la posibilidad de reinventarse de nuevo.

La respuesta a esta encrucijada tiene tres vértices: bienestar social integral, sociedad de bienestar e internacionalismo. La siguiente reflexión de estas cuestiones la realicé en un diálogo con dos artículos de la revista *Documentación Social* con motivo de su 50º aniversario. Permítanme que no desarraigue las ideas de ese contexto sino que las exponga tal cual surgieron. El primer artículo era de Carmen Sánchez Moro en 1979 y el segundo exactamente veinte años después, de Luis Enrique Alonso, en 1999.

Carmen S. Moro define el bienestar social como la asunción comunitaria de la responsabilidad colectiva frente a las necesidades universales de la población. Hay varios componentes interesantes en esta definición:

a. Asunción. La asunción hace referencia a un agente que se responsabiliza de algo personalmente, sintiéndose concernido y moviéndose personalmente, declarándose responsable de los otros. No hablamos de abstracción de las responsabilidades sino de su encarnación, de su asunción por una comunidad de personas concretas. La responsabilidad siempre es de alguien por alguien.
b. Comunidad. Esta sería la palabra clave en la concepción del sujeto popular: la comunidad. De hecho podríamos titular todo el paradigma "del Estado a la comunidad". Son los antecedentes del comunitarismo progresista que busca la superación del Estado abstracto hobbesiano para dar paso a un nuevo paradigma de liberalismo social que extienda las responsabilidades como una medida democratizadora: de dar poder a la gente. La democratización no es abstracta sino que busca la constitución de la ciudadanía no en Estado sino en comunidad. En realidad es un paso similar al dado en la modernidad: el pueblo se constituye en nación que se hace soberana del Estado en detrimento de la Corona propietaria de todo. Ahora se ve que el propio Estado es usado por las clases altas para su servicio: de nuevo una "corona colectiva" se ha hecho propietaria del Estado y, como la nación estaba entregada al Estado (el Estado era el vicario de la nación), la alta corona burguesa se apropió de la nación. De nuevo, la ciudadanía reclama la soberanía y para ello desnacionaliza el Estado a favor de la comunidad no abstracta sino que es de un lugar concreto y está formada por personas y familias concretas.
c. Responsabilidad. Otra pieza clave es la responsabilización que podemos entenderla como la pieza clave del empoderamiento. El empoderamiento no procede de la autonomía en la que cada uno se hace propietario monopolista de sí, sino de la responsabilización personal, la heteronomía y la corresponsabilización comunitaria. La libertad procede de la heteronomía comunitaria, de la responsabilidad y la tolerancia, siendo la primera ley de la tolerancia que cada uno es el último responsable de su vida y responsable infinito de las de los otros. La responsabilización otorga deberes y derechos, es la calle mayor que conduce a la democratización.
d. La responsabilidad colectiva hace referencia a la necesidad de constituir cuerpos participados para acometer misiones mayores y también nos habla de las responsabilidades que todos tenemos –personal y juntamente– frente a todo el planeta.

La autora contempla un "cambio de mentalidad" respecto al bienestar social a la luz de todos los "centros de interés" o focos de cambio cualitativo que han emergido en los años sesenta. Fundamentalmente entiende que el bienestar no tiene como objetivos la provisión de bienes materiales sino que el fin del bienestar social es más amplio e integral: el bienestar social es "la ayuda a los individuos a su autorrealización". Las

necesidades sociales no son reducidas a los bienes materiales sino que hay una comprensión más completa del ser humano, reconociendo las necesidades llamadas superiores como objetivos frente a los que toda la comunidad tiene que responsabilizarse también. Está asumiendo quizás Carmen S. Moro el esquema de Abraham Maslow en donde las necesidades se extendían a lo moral (la autorrealización), aunque dándoles un carácter secundario frente a otras necesidades materiales cuya fisicidad o "animalidad" las hacía prioritarias. Moro critica que el Estado de bienestar se haya reducido a la provisión de la "seguridad mínima" cuando en realidad el bienestar social debe estar atendiendo integralmente a "la calidad de vida": la calidad de vida de cada uno y de todos debe ser el objetivo del bienestar social, según Documentación Social.

Nos atrevemos a extender las palabras de Moro a las de Documentación Social porque –pese a que no hay un editorial– el propio director de la revista firma un artículo en ese número 136º que sostiene idéntica visión. A juicio de F. José Navarro, hay que promover una "alternativa a este concepto de bienestar social" (Navarro, 1979: p.40) que ha aplicado el Estado de bienestar. Buscar una sociedad justa requiere "la construcción de una sociedad diferente y de una alternativa o nuevos conceptos de integración y bienestar social" (Navarro, 1979: p.41). Para Navarro, director en ese momento de Documentación Social, "Si nos limitamos tan sólo a la creación de unos servicios sociales o a la concesión de unas pensiones sin más planteamientos (.) [no modificaremos] sustantivamente las causas últimas de la desigualdad y la marginación." (Navarro, 1979: p.41).

Por un lado sentían en plena postmodernidad mundial y en medio de la Transición española la oportunidad histórica de un momento en que el pueblo está reconstituyendo el Estado y la sociedad española en su conjunto. Por otro lado, sienten junto con el resto de los movimientos postmodernistas, la insuficiencia del modelo de Estado de bienestar y la necesidad de un "cambio de mentalidad" en los conceptos profundos que se manejan, cambios que tienen que variar la antropología vigente que subyace al paradigma del bienestar.

8. Desarrollo

Tanto Carmen S. Moro como José Navarro, ambos miembros de EDIS -lo cual marca también un dato histórico relevante- plantean que el bienestar social tiene que ser pensado en términos de desarrollo. Navarro lo expresa claramente: "Política de bienestar social o, mejor, de desarrollo social" (Navarro, 1979: p.41). El artículo seleccionado para este 50º aniversario, el de Carmen Sánchez Moro, es muy explícito con esta cuestión que analiza con cierto detalle.

Moro entiende el bienestar no solamente en términos de desarrollo sino de "desarrollismo" entendido en una acepción positiva en aquella época, según sus propias

palabras. Apuesta por una fuerte planificación del cambio social y por garantizar públicamente la provisión de los recursos esenciales. La autora cree que en esa planificación de la provisión, hay que seguir un planificado orden de prioridades pero que dichas prioridades no tienen que estar marcadas por la cultura de consumo. En su opinión, la agenda de necesidades que la sociedad considera importantes es relativa al contexto económico en que se vive y, al respecto, la sociedad de consumo está moldeando nuestras necesidades de tal modo que se corre el riesgo que la relevancia otorgada a las necesidades no responda a necesidades auténticas sino a sensaciones motivadas por la publicidad. Para la autora, hay que hacer una depuración de las necesidades de modo que se discierna cuáles son las esenciales, que, entre otras, serán necesidades relativas a los campos de la educación, la salud o el arte. No deja de llamarnos la atención que Carmen S. Moro sitúe entre las necesidades esenciales algunas relativas al campo del arte. Encontramos en ese parecer un esquema no restringido al materialismo y atento a una realidad de lo humano que progresivamente el postmaterialismo irá tomando más en cuenta (aunque, en el ámbito de lo social, no con mucho énfasis, siguiendo un esquema bastante materialista hasta la actualidad).

El desarrollo concibe que el hombre y la sociedad no solamente precisa atención de mantenimiento sino que personalmente existe un horizonte de autorrealización y colectivamente hay un sentido de progreso. Pensar en términos de desarrollo promueve la aspiración a mejorar la sociedad, a no reducirse a la mera "adaptación individual" sino poner al sujeto –especialmente al que sufre la exclusión– en el centro de las posibilidades de cambios cualitativos.

9. Sociedad de bienestar

Carmen S. Moro estructura el artículo ascendentemente de modo que el escrito culmina con el anuncio de las categorías máximas a las que debemos aspirar y que dan solución a los problemas descritos previamente. En este caso, el final del texto propone el paso de la noción de *Estado de bienestar* al concepto de *Sociedad de bienestar*. Pocas veces habrá sido pronunciado con tanta significatividad en el ámbito en que escribe, dado el contexto de reforma de la estructura de las políticas sociales en España. Ante ese horizonte, Documentación Social y, por ende, Cáritas Española a través de su principal órgano de pensamiento social, propone no solamente satisfacer todas las reformas necesarias sino ir más allá, no replicando el modelo agotado del Estado de bienestar occidental: propone el paradigma de la Sociedad de bienestar. Ese paradigma se basa en cinco características principales, que están implícitas en lo que ha venido diciendo en el texto:

a. Centrado en la persona, no en las estructuras solamente.
b. Nuevo mapa de necesidades sociales que integren las materiales y las postmateriales.

c. Guiada y planificada para ayudar a lograr el desarrollo social y la autorrealización de las personas.
d. Que no se restrinja a la seguridad social mínima sino que trabaje por la plena calidad de vida.
e. Que sea realizada por la sociedad en su conjunto que, además de un Estado que vele por el cumplimiento de las leyes y calidades, se responsabilice de la solidaridad con todos y especialmente los últimos. Es decir, una arquitectura multiactorial, participativa y democrática de las políticas sociales.

Habría una sexta característica de la Sociedad de bienestar que es la que expone en el último párrafo del artículo: el internacionalismo. Carmen Sánchez Moro propone pensar la Sociedad del bienestar como bienestar social internacional; pensar la ciudadanía soberana como "la universal familia humana" y ello nos obliga a un modelo postnacional del bienestar. Esta solidaridad internacional extiende los sujetos populares, las responsabilidades y los procesos democráticos a toda la comunidad mundial. Esta idea cosmopolita de la Sociedad del bienestar es un horizonte que todavía, treinta años después, no hemos podido rebasar efectiva ni intelectualmente, y, por ello, debemos estar agradecidos y aprender de la generación que hizo posible este artículo.

Al final del siglo XX, el Estado de bienestar ha ganado en ambivalencia –uno de los temas favoritos de los teóricos de la neomodernidad tal como lo enfoca uno de sus referentes teóricos favoritos, Zygmunt Bauman– de modo que hay una imagen de progreso por el avance en derechos individuales que convive simultáneamente con un juicio de retroceso en los derechos sociales por la pérdida de políticas públicas de orientación colectiva. En resumen, las dos últimas décadas del siglo XX vieron avances en los derechos individuales pero también una controvertida transformación del modelo de Estado de bienestar. Dichas transformaciones, cuya nota más criticada es una precarización de los servicios, no son todas perniciosas sino que el curso histórico ha dejado algunas enseñanzas positivas a tener en cuenta. La principal es que la defensa de las políticas públicas quizás estaba asociada a un modelo excesivamente evolucionista, racionalista y autonomista del cambio en las políticas sociales. Es decir, que las políticas sociales y el Estado de bienestar se creía que seguían una dinámica independiente del resto de factores por un curso de evolución impulsado por la racionalización de la sociedad. En realidad, se es más consciente hoy en día que las políticas sociales cambian como resultado del conflicto social entre los distintos grupos de interés que pugnan por conducirlas en una dirección u otra.

Ha habido fuertes cambios en las concepciones de las necesidades sociales, que se han desmaterializado sustantivamente introduciendo una nueva agenda de necesidades que se deben incluir. A la vez, las dinámicas sociales y económicas son más complejas. Resultado de ambas modificaciones es la proliferación de los grupos de intereses que ya no pueden ser clasificados tan dualmente como antes y que provocan

que la política que media la lucha entre dichos grupos tenga cada vez mayor peso en la determinación de la dirección de las políticas sociales.

Tras la Segunda Guerra Mundial se constituyó un modelo de Estado de bienestar que en los años ochenta ha entrado en crisis. Muchos coinciden en dicha datación, tal como manifiesta lo que exponíamos anteriormente: a finales de los setenta se inicia una nueva época de la Modernidad –que denominaremos Neomodernidad– una de cuyas características es un nuevo modelo de Estado de bienestar. El Estado de bienestar fruto del contrato social reconstituido tras las catástrofes de la Segunda Guerra Mundial fue objeto de críticas aceradas que le acusaban de ser el principal culpable de la insostenibilidad financiera del Estado y el sistema social en todo el planeta. A la vez que el Estado de bienestar es sospechoso de ser el causante de la crisis económica, el propio Estado pierde progresivamente su papel de locomotora del desarrollo económico de los distintos países, que ven cómo las empresas toman dicho papel. El modelo keynesiano según el cual el Estado jugaba un destacado protagonismo en la creación de demanda para el desarrollo de las sociedades y cumplía una función planificadora de la estrategia general de desarrollo económico de los países, se desplomaba en el imaginario público. La época postkeynesiana se unía así a la emergencia de un modelo laboral postfordista que introducía un nuevo paradigma de organización del trabajo que priorizaba la flexibilización tecnológica, social y jurídica de los procesos de producción, de los contratos, la titularidad de las entidades (privatización y desnacionalización), de los hábitos de las comunidades laborales (Macdonaldización de los lugares de trabajo) y de la estructura de las propias organizaciones económicas (la conocida como federalización a través de redes de subcontratas y proveedores en que se fragmentan las otrora grandes industrias y empresas de servicios).

Ha habido dos movimientos simultáneos propios de la ambivalencia con que se reestructuran todas las agencias en la Neomodernidad. El primer movimiento es de neoliberalización del modelo social. No solamente neoliberalismo en el ámbito económico sino también neoliberalismo social (por la precarización de las comuinidades y vínculos sociales) y neoliberalismo cultural (a través del pragmatismo que promueve el relativismo y el fundamentalismo, hijos gemelos del escepticismo). La neoliberalización está motivada por la búsqueda del aumento geométricamente progresivo de los márgenes de beneficios de la explotación, lo cual ha llevado a sobreexplotar las materias primas (multiplicando el deterioro ambiental), a los trabajadores (la globalización ha sido su principal instrumento junto con la precarización del derecho laboral), a los procesos de producción (fijémonos, por ejemplo, en el caso de las vacas locas) y a los consumidores. Cuando digo consumidores también hay que asociar a los ciudadanos que finalmente son los destinatarios de las políticas públicas. Efectivamente, el Estado de bienestar ha entrado en esa dinámica de neoliberalización. De una manera visible y sistemática en los países occidentales y con resultados dramáticos en los países empobrecidos (no hay más que ver el caso argentino a final de siglo). Los ciudadanos son

transformados en usuarios o clientes y se establece un contrato de servicio. Por una parte se ha desfuncionarizado la organización de los servicios pero no siempre en la dirección de un fortalecimiento de la calidad y el empoderamiento de los ciudadanos sino en una dirección que ha precarizado la funcionalidad. A veces se ha ofrecido una mejora del contenido de las prestaciones pero a cuenta de embargar el poder que el ciudadano tiene sobre la estructura del servicio, abriendo la posibilidad de una más fácil neoliberalización en un momento posterior.

Con esa reorganización del Estado de bienestar, los derechos sociales se han visto convertidos en papel mojado en muchos casos como es el derecho a un trabajo digno o el derecho de vivienda. Ha habido una mercantilización de la organización del bienestar y una invitación generalizada a la gestión privada de los riesgos mediante la firma de seguros sociales privados. El avance del capitalismo de mercado como lógica para la provisión de seguros sociales ha sido imparable. Los derechos sociales se han individualizado buscando la disgregación de la concertación colectiva a favor de una progresiva fragmentación de los grupos y perfiles con los que se pacta sectorial o individualmente. El resultado es una focalización de los derechos sociales que pierden universalidad y se aplican cada vez más a grupos especiales que cumplen determinadas características. Lógicamente, existen datos concretos que contradicen esta descripción, pero el autor está haciendo un diagnóstico de las tendencias y en general comprueba una evolución en esta dirección. Los derechos sociales han pasado a un estatuto de baja intensidad.

Pero a la vez que sucede esa neoliberalización del Estado de bienestar se produce también la emergencia de una nueva conciencia ciudadana y un nuevo Tercer Sector que reorganiza la sociedad civil incluyendo junto con los sindicatos a una extensa red de movimientos y organizaciones. No está libre de contradicciones ese propio Tercer Sector ya que muchas de sus organizaciones son utilizadas para una privatización encubierta del Estado de bienestar. Pero atendiendo no a lo cuantitativo sino a lo cualitativo del fenómeno, se perciben novedades que permiten hablar también de avances en las concepciones y formulaciones de los derechos sociales. Aquí se une Luis Enrique Alonso para formular algunas reformas que reconstituyan el contrato social del Estado de bienestar.

La reforma que más énfasis recibe por parte del autor es la correspondiente con los derechos de tercera generación. Los derechos de primera generación serían los políticos; los de segunda generación son los derechos sociales y económicos. Los derechos de tercera generación tienen carácter identual y cultural. La tercera generación de derechos sociales asumen la multiculturalidad y la sociodiversidad de los múltiples grupos que demandan su singularidad y plantean derechos postmateriales. En general, se ve que el marco general de las necesidades sociales se ha desmaterializado reclamando derechos de participación, singularización y reconocimiento.

En segundo lugar, la satisfacción de dichos derechos de tercera generación obliga a entrar en lógicas de gestión de las políticas sociales que son postdistributivas: es decir,

que no se basan únicamente en la distribución de recursos para las necesidades materiales sino en nuevos enfoques, inclusiones y modos de participación. Los factores de participación y reconocimiento se constatan como cauces esenciales de democratización. Para la gestión de esos derechos sociales no es suficiente con un modelo de Estado de bienestar tal como se planteaba la socialdemocracia sino que es necesario avanzar hacia una gestión ágil y flexible y una concepción más compleja y multideterminada del campo de actores de las políticas públicas.

A continuación del artículo de Luis Enrique Alonso, está paginado un magnífico artículo del director de la revista, Francisco Salinas, con el título *Derechos sociales, pobreza y exclusión social*. En su conclusión final, escribió:

"Como resumen, podemos decir que tanto el Estado como el Mercado han demostrado su incapacidad para resolver los viejos y nuevos problemas de la sociedad, y más en concreto los de la desigualdad, de la pobreza y de la exclusión social, por lo menos por sí solos. Los ciudadanos y sus organizaciones, en concurrencia con el Estado y el Mercado, respetando el papel y funciones de cada uno, han demostrado y están en disposición de seguir demostrando que es posible una nueva forma de organización, nuevas formas de relaciones sociales y de producción de bienes y servicios, basada en la persona, la ética social y la solidaridad, capaz de satisfacer las necesidades de los más desfavorecidos." (Salinas, 1999: p.124).

Uniendo ambos artículos, podemos afirmar dos cuestiones. La primera cuestión es del orden del diagnóstico. Efectivamente, ha habido ese doble movimiento que comentábamos: neoliberalización y ciudadanización. El Estado de bienestar es ambivalente y eso lleva a que no sea en él donde reside el sujeto moral sino que el Estado de bienestar se abre al problema de cómo se forman los sujetos morales que lo orientan. Por otra parte, el diagnóstico acentúa los males que ha supuesto el neoliberalismo pero quizás se hace poca incidencia en los males que ha supuesto el modelo funcionarial y clasista de Estado y cómo la estatalización ha desempoderado a la ciudadanía. Aprecio el peso que se pone en la responsabilidad del Estado en las políticas y en la defensa de los intereses públicos, pero echo de menos una arquitectura que se reestructure cualitativamente para resolver problemas que son cualitativos. También creo que la asunción de los derechos de tercera generación no solamente extiende las políticas sociales en la línea de las políticas de reconocimiento o de identidad, sino que el problema es más profundo. Ha habido una antropología subyacente al Estado de bienestar que no ha reconocido en toda su integralidad a las personas. Especialmente se comprueba esto al analizar la descripción que se hace de las necesidades humanas. Las necesidades de ser, hacer o tener vínculos, junto con las necesidades de presencia, han sido tradicionalmente ignoradas a favor del colectivismo, el recursismo y el sociologismo. Así, los factores culturales e identuales no solamente añaden derechos sino que modifican cualitativamente la satisfacción de todo el conjunto de derechos de primera, segunda o tercera generación ya que se corre el riesgo de que se incluyan las identidades pero

se siga haciendo desde una matriz distributiva o materialista, entendiéndolo como un recurso pragmático. No: los factores culturales y religiosos introducen la reflexividad en todo el conjunto de las políticas sociales. El cambio no solamente consiste, por tanto, en la resistencia en el viejo modelo socialdemócrata sino que se requiere una transformación de la propia antropología que ha dado lugar a toda esta problemática que especialmente sufren los excluidos. La estatalización , lejos de haber vacunado a la sociedad contra el neoliberalismo, ha sido un factor que lo ha acelerado porque ha individualizado, no ha empoderado las comunidades ni los vínculos y ha abstraído a los sujetos, restándoles resistencia y resiliencia social.

La segunda cuestión apunta a eso: el artículo lo valoro especialmente por un diagnóstico que comparto, aunque lo extendería al otro gran factor: la estatalización como factor que ha acelerado el neoliberalismo. Hay discursos que han puesto la clave del conflicto en la oposición entre privado y público, entre Estado y Mercado, y creo que no han valorado suficientemente la autogestión civil ni la potencialidad del Tercer Sector como triangulación de las relaciones entre Estado, Mercado y Sociedad Civil. En ese sentido, creo que el desafío que nos ponía el artículo de 1979 sigue en pie: constituir una Sociedad de bienestar con ciudadanos emprendedores y solidarios bien incardinados en sus comunidades de proximidad y sus responsabilidades globales.

Empoderamiento significa responsabilidad. Empoderamiento no es una categoría individual y que tiene su horizonte en la autonomía solamente. Va más allá: es una idea personal y social y tiene como horizonte la responsabilidad. Aquella que convierte toda la vida en donación.

Este libro acaba aquí, aunque tiene dos movimientos finales. El primer movimiento es una aplicación práctica de la teoría expuesta anteriormente. En este caso, lo hemos aplicado al voluntariado, ámbito al que hemos dedicado tiempo gracias a las invitaciones de Nieves Alonso a pensarlo. El capítulo final trata de mirar al mundo desde esa comprensión de la exclusión, abrirnos a cómo está el mundo ahora y es puente al siguiente libro que trata de la Neomodernidad, una visión panorámica de las principales tendencias y estructuras nuestro tiempo.

9

Empoderamiento y voluntariado: alteridad y alternativa

Dedicado con agradecimiento a José María Fernández-Martos y Fátima Miralles

"La acción voluntaria no es la apuesta por un nuevo heroísmo,
sino por una manera de pensar y de vivir disidente,
al tiempo que construye seguridades alternativas
desde el ejercicio de la solidaridad ascendente y progresiva."
Luis Aranguren (1998: p.224)

La mejor forma de innovar es pensarnos radicalmente. Hay que pensar desde las raíces, examinar si los fundamentos de lo que hemos plantado son correctos o enriquecerlos para que, arborescentemente, se extienda la mejora ampliándose desde la base a las ramificaciones más lejanas del sistema. En el caso del voluntariado, es necesario que revisemos algunas de sus bases porque la mayor parte de los problemas que hemos detectado afectan a las raíces del fenómeno.

El fenómeno del voluntariado sigue creciendo y está reconfigurando la morfología del tercer sector, lo cual conduce a primer plano la necesidad de fijar con precisión cuál es el marco conceptual y moral del voluntariado ya que su influencia es cada vez mayor. Una ligera desviación en la orientación del voluntariado podrá cada vez en mayor medida proyectarse en problemas serios en la conformación del modelo de sociedad civil y quizás en la constitución de la cultura de ciudadanía. De ahí nuestro interés en descifrar la anatomía interna del voluntariado; de ahí que algunas de las más penetrantes intervenciones en el campo del voluntariado quizás consistan en el sentido que pueda alcanzar.

¿Cuáles son las tendencias en el voluntariado? ¿Cuáles los voluntariados emergentes? Entiendo que estas preguntas son más fieles a la realidad al enunciarlas mejor así: ¿Dónde el voluntariado tiende más? ¿Dónde es más emergente el voluntariado? ¿Quieres saber cuál es el mejor sitio para comenzar a cambiar las cosas? Pues dime dónde está el mayor conflicto, cuál es el conflicto donde la gente se está jugando en mayor medida su dignidad. Las tendencias y las emergencias se ven sobre todo en los conflictos principales. Con conflictos no me refiero a cosas que no funcionan sino a los lugares donde hay más potencial de cambio porque hay algo que no encaja. A veces los conflictos proceden de un problema y a veces de que has encontrado una solución. En uno se crea un trauma y en el otro la gente está tan liberada que comienza a mirar hacia otras partes e interpela desde la felicidad reclamando su expansión.

De esta manera fuimos explorando en qué conflictos fruto de la desconsolación o la alegría estaban jugándose los voluntarios el futuro del voluntariado, cuáles eran las tendencias. Surgían en los diálogos con la gente muchas preguntas que iban al núcleo del fenómeno: ¿no estaremos encerrando todo lo voluntario en una especie de isla protegida por los poderes porque no les molestamos? ¿No somos una colonia dentro de la colonia o una excepción dentro de la colonia a la que se deja existir y prosperar mientras no cuestione el imperio? ¿No estamos con el voluntariado poniendo sordina a la emergencia de los conflictos que podrían tener más potencial para cambiar las cosas? ¿No estamos con el voluntariado creando una imagen de armonía social donde hay en realidad violencia? ¿No estaremos con el voluntariado haciendo una promesa de evolución a unas mejoras que no acaban de llegar o llegarán demasiado tarde? ¿Los voluntarios son realmente agentes de cambio cualitativo? ¿El voluntariado crea realidades fuera de la normalidad o en la normalidad? ¿Y en los bordes de la sociedad o en el centro de la sociedad? ¿Hay un modelo posible o una experiencia realizada que se pueda replicar y que suponga un cambio cualitativo?

El resultado final es que el voluntariado, como estima también Ángel Zurdo en su excelente estudio de grupos de discusión sobre tendencias del voluntariado, está en una encrucijada en la que, como la posición moral e histórica de Hamlet, ésta parece ser la respuesta sobre el mundo necesario: ya no pero todavía tampoco. Ya está caduco el viejo modelo pero todavía no se ha gestado el nuevo.

No obstante, nuestra investigación pone patentemente de manifiesto que la ley de oro del voluntariado es el encuentro de reconciliación que fructifica en servicio y unión con el otro en una nueva sociabilidad, en una nueva comunidad política. Una alteridad que fructifica en alternativas sociales y alternativas sociales nutridas por la alteridad. El voluntariado es alteridad y alternativa.

1. El vuelo del voluntariado

Cuando hablo sobre voluntariado suelo remitir a un hecho que me ocurrió en la infancia y que en mi experiencia representa la esencia del fenómeno. En mi colegio de Vigo teníamos un enorme campo de fútbol de más de cien metros de longitud alrededor del cual solíamos correr dando las vueltas que nos indicaran los distintos profesores de deporte. Generalmente comenzábamos corriendo en un prieto pelotón con un fuerte ánimo que con los kilómetros se iba desgastando. El acontecimiento que voy a relatar sucedió mientras dábamos vueltas a ese campo en clase de deporte.

Mi clase no creo que se diferenciara por ninguna característica especial. Bueno, a aquellas alturas de los años setenta el colegio todavía no era mixto hasta que terminaba la primaria. Era la típica clase de chicos. Recuerdo que ya a la altura de sexto o séptimo

de primaria estaban bastante configurados grupos dentro de clase formados por distintos alumnos. Entre los grupos había diferencias notables según su fuerza, su habilidad deportiva, sus notas –su rendimiento académico– o su dominio anticipado del mundo adolescente. Esos grupos a veces competían entre sí y en el aula también existían personas a las que casi todos los grupos hacían sufrir. Merecería la pena estudiar mucho mejor cómo ya desde niños se va produciendo la cultura de exclusión. A veces la elección parecía bastante arbitraria y no siempre era algo permanente sino que muchos en algún tramo de nuestra vida sufrimos episodios de marginación e hicimos sufrirlos a otros. No es que la principal dinámica de la vida en clase fuese la marginación pero era algo relevante. El hecho concreto que quiero relatar tiene como protagonista a uno de mis compañeros, José Manuel, cuya familia se dedicaba a la panadería y repostería y que tenía una piel de tez bastante oscura. Era un compañero excelente y con los años desarrolló un carácter afable y un alma bondadosa, además de ser un excelente estudiante. En aquellos tiempos la mayor parte de la clase hizo suyo un repugnante soniquete racista y, con la frivolidad y crudeza con que los niños reflejamos las categorías adultas de exclusión, le comenzamos a llamar *negro*. Creo que le hicimos la vida bastante imposible durante unos largos meses, aunque luego pasó la moda y fue tratado una persona muy valorada por muchos. Destacó por sus buenas notas pero especialmente por ser un magnífico corredor que ganó múltiples competiciones locales. Esta última destreza que con el tiempo desarrolló tiene un alcance gracioso dados los hechos que voy a relatar a continuación.

Todo comenzó en una de las clases de deporte. El profesor nos mandó dar unas vueltas al campo a ritmo lento. Comenzamos todos a correr en un único pelotón con bastante buen humor, soltando gracias por aquí y por allá. De pronto, algunos comenzaron a insultar al bueno de José Manuel y dieron con un soniquete que repetía al ritmo de nuestro correr "¡*Ne-gro, ne-gro*!" La chanza tuvo éxito y se fue extendiendo por el grupo hasta que, siendo muchos los que repetíamos el estribillo, José Manuel se indignó y se separó del grupo avanzando unos pasos por delante del pelotón. Y así comenzó una clase que fue un calvario para él. En la larga vuelta que rodea el gran campo de fútbol de mi colegio fuimos siguiendo a José Manuel a cinco o seis metros de él gritando todos a coro al ritmo de nuestros pasos "¡*Ne-gro, ne-gro*!" Quisiera poder decir que yo iba al final del grupo apartándome de aquel comportamiento, pero no fue así. No comencé ni destaqué en esta pesada broma pero, para mi vergüenza, participé con todos gritando en medio de la masa del pelotón. Íbamos acelerando el paso poco a poco para apretarle el paso, haciéndole sentir nuestro aliento en su cogote. Era realmente muy agobiante tener a casi los cuarenta chicos de tu clase detrás tuya persiguiéndote e insultándote.

Desde donde corría, veía a veces el rostro de mi compañero. En algún momento me pareció que lloraba y todo el tiempo iba con la mirada fija al frente, sin volverse, sin defenderse, sin increpar a nadie, sufriendo en una larga carrera. Su propia exposi-

ción indefensa era una denuncia contra nosotros, pero nadie lo notó. Bueno, nadie no. Hubo otro compañero que hizo algo que entonces me impactó muchísimo y con el tiempo me parece un acto más heroico todavía. Había un compañero, Celso, del que fui vecino en el Barrio de las Flores y que compartimos durante muchos años el mismo aula. Digo esto para no disculparme diciendo que su comportamiento era muy extraño para mí. No, sí estaba a mi mano enjuiciar las cosas como él lo hizo. Era un buen compañero, divertido, muy alegre, buen deportista y estudiante, extraordinariamente afable; la verdad es que era y seguro sigue siendo la personificación de la bondad. Bueno, él estaba en el pelotón. La verdad es que no recuerdo que gritara en ningún momento. No tengo ni idea de qué estaba haciendo en esa primera vuelta, pero supongo que cargarse de indignación. Lo que sí recuerdo es que algunas personas, algunos por falta de fuerzas y otros quizás por rechazo a lo que estaba ocurriendo, se iban descolgando del grupo y seguían su propia carrera. Pero hubo uno que se descolgó del grupo pero no para desentenderse del linchamiento ni se descolgó para atrás. Cuando comenzaba la segunda vuelta, Celso no aguantó más de indignación y salió del grupo apurando el paso y cubrió la distancia hasta alcanzar a José Manuel. Se puso a su misma altura, acomodó el paso al del que estaba siendo castigado y simplemente se puso a corre a su lado, delante nuestra. Nadie le insultó a él, sólo seguíamos insultando a José Manuel. Durante una vuelta, Celso y José Manuel estuvieron corriendo juntos, uno al lado del otro, delante de nuestra persecución. La verdad es que eran excelentes corredores y poco a poco iban ganando distancia. Pero me acuerdo bien de la vergüenza que sentí en cuanto Celso salió del pelotón y alcanzó a José Manuel. Carecía de su formación física como para correr a su lado, pero la verdad es que ni me lo planteé. Simplemente me fui descolgando avergonzado de lo que había hecho. Al final de la segunda vuelta sólo un pequeño grupito seguía detrás de ellos, pero a la tercera vuelta ya corrían solos a paso firme mientras los demás, ya nos dedicábamos a otras cosas y, algunos, a correr sufriendo bajo el peso de nuestra vergüenza por lo hecho.

Esta experiencia con el tiempo ha tomado forma en mi entendimiento como un paradigma de la solidaridad. A lo largo de estos años he conocido a personas heroicas, que han entregado su vida a los demás, pero la primera impronta de aquellos hechos hacen destacar este episodio sobre los demás. Ya desde joven perdí el contacto con ellos, así que no tengo ni idea de si tienen conciencia de aquel hecho pero para mí es uno de los actos morales más limpios que me han cogido. El estigma contra José Manuel creo que sólo duró ese curso o apenas un par de cursos. Tampoco vi nunca que él participara de la exclusión de otros. No creo que haya sido un trauma para él, simplemente una experiencia desagradable como otros podemos contar otras de la infancia o adolescencia.

¿Por qué el vuelo de Celso hasta José Manuel es una imagen de la esencia del voluntariado? Necesito contar otra experiencia para responder esto. En el curso de uno de los coloquios sobre voluntariado que realizamos a propósito de esta investigación, un joven

musulmán que recibió ayuda en un proyecto con voluntarios al llegar a España y que ahora él mismo se ha incorporado al voluntariado para ayudar desde su centro cultural islámico a otros jóvenes marroquíes, contaba uno de los actos de solidaridad que más le impresionaron en su primera etapa en España y que para él es la esencia del voluntariado. Él llegó a un instituto y pudo incorporarse con grandes dificultades porque el director del instituto no creía que debiese matricularse dado el bajo dominio que tenía del idioma. Pese a todo, se matriculó y comenzó a asistir al curso regularmente. Confiaba en que si se integraba en una clase a tiempo completo sería capaz de aprender el idioma con mucha mayor rapidez y comenzar a obtener resultados positivos, como así fue. Pero el comienzo no fue agradable. Recuerda que en la acogida recibió muchas miradas extrañadas o de rechazo y que dada su dificultad en comunicarse creó confusión entre la gente de quien sintió actitudes de reproche y exclusión. Hasta que le tocó el turno a una profesora que les preguntó a él y a toda la clase cómo sería posible comunicarse entre todos. La gente se quedó callada e incómoda. Él sentía que nadie estaba dispuesto a dar ningún paso cuando de repente una chica que estaba al otro lado del aula le preguntó desde lejos: ¿hablas algo de inglés? Él contestó que sí y ella, cogió sus libros, se levantó de su pupitre y atravesó la clase para ponerse al lado del joven marroquí. Se hizo con una silla y dijo en alto a la profesora: yo traduciré. Las actitudes de la gente fueron más difíciles de entender e ir traduciendo que las palabras, pero en muy pocos meses pudo expresarse en español. Su agradecimiento por el vuelo de esta chica, por el vuelo de los voluntarios que salieron a encontrarse con él, le condujo a colaborar como voluntario para ahora levantar él el vuelo al encuentro de los que a su vez necesiten levantar el vuelo.

De nuevo un vuelo de un lado a otro, atravesar la gente, ponerse al lado del otro, persistir en la presencia, amar y sacar las consecuencias.

El voluntariado no sólo empodera al destinatario sino que la situación de voluntariado libera al voluntario de los procesos excluyentes en los que esté implicado y esa liberación es producto de los compromisos que contraiga en favor del otro. Como dice el filósofo Hermann Cohen (1919), el Tú –y especialmente el Tú pobre– constituye al Yo a través de la responsabilización con él. El yo es una función de responsabilidad respecto al Tú. Efectivamente, el primer compromiso es con la verdad. El servicio que motiva el encuentro revela un otro hacia el que levanta el vuelo el voluntario. Ese propio vuelo es en sí todo un acto constitutivo de la conciencia. Es la primera responsabilidad, el acto mismo de responder al otro que llama a través de su necesidad social, que espera de alguien. Y es una primera responsabilidad que abre una nueva conciencia, que busca la realidad y no a través de una operación ideológica sino por un vuelo al encuentro con la propia realidad y con la realidad "de alguien". Así, la primera responsabilidad es con la conciencia, con el reconocimiento del otro, con el reconocimiento casi pre-reflexivo de la presencia del otro, el ponerse al lado del otro. El voluntariado nos habla de un movimiento de *projimidad*, de un movimiento de volar hacia el prójimo, de proximidad, lo que tantas veces ha señalado como esencial Joaquín García Roca.

Y ese vuelo no es el de la paloma en el vacío sino que desplaza cosas, mueve todo el aire a su alrededor, tiene consecuencias. El voluntario es como la bola blanca de billar que en medio de un tablero plagado de bolas de todos los colores quiere tocar a la bola negra que está al otro extremo. El voluntariado es un movimiento de un extremo al otro de la estructura social, que desplaza en su movimiento gran parte del tejido. En el movimiento del voluntario hacia el otro toda la estructura del tejido cultural se ve removida porque en la presentación ante el otro tiene que dar cuenta integral de sí, se plantea todo su mundo. El voluntario se encuentra con que tiene que explicarse todo el mundo que le aborda y desborda y debe conciliarlo con lo que él es. El voluntario que hace mucho sin mover nada es como el hámster que da vueltas en el carrusel de su jaula, que todo lo mueve sin cambiar nada. Pero incluso siendo voluntarios es posible, aunque hay que tener muy de piedra la conciencia, que alguno tenga la sensación de que nada se mueve ni nada se puede mover. Es posible que sea víctima del Efecto Iguazú.

2. Entre corrientes

El Efecto Iguazú fue una imagen que fue usada en el Campamento de la Esperanza que los trabajadores de Sintel organizaron en Madrid y que da título al documental que Ventura Pons realizó en 2002 sobre esa lucha sindical. Por Efecto Iguazú entienden la inconsciencia que tiene la gente sobre la precariedad de la sociedad actual, de la que sólo salen cuando sufren directamente las catástrofes. El nombre Iguazú procede de la sensación que tuvieron varios trabajadores del Campamento de la Esperanza cuando visitaron las Cataratas de Iguazú: cuando uno veía de lejos el río percibía que nada se movía y, sin embargo, el cauce corría a una velocidad vertiginosa que sólo se comenzaba a sentir en toda su fuerza cuando ya la masa de agua se precipitaba por las cascadas. Se reflexionaba sobre la inconsciencia en que vive la sociedad creyendo que nada a su alrededor se está moviendo cuando en realidad todo está desbocado en una dinámica de riesgo vertiginosa, pero sólo se ven esos peligros en aquellos que están en la cascada despeñándose a la exclusión social. Uno no cree que sea siquiera la misma corriente la que les lleva a uno y otro, sino que parecerían ríos o dinámicas sociales distintas e incluso opuestas, en distinta dirección. Sólo cuando eres tú o los tuyos cercanos quienes sufren la *caída*, *caes* en la cuenta de lo insensato que has sido ignorando la dirección y rapidez de la corriente de nuestro tiempo.

Aunque toda metáfora tiene límites, ¿cuál sería el papel del voluntariado en esa escena? La de aquellos que bajan por las cascadas para ayudar a quienes han caído, pero viven mucho más arriba, donde el agua parece embalsada. En general, los voluntarios son conscientes de que la exclusión no es una comunidad negativa a la que se

accede difícilmente, ya no es una subcultura transmitida intergeneracionalmente, un club exclusivo al que nadie quiere pertenecer, sino que a la exclusión se llega cada vez más intrageneracionalmente, en el curso de una sola biografía y de forma catastrófica, no gradualmente. Los diferentes voluntariados saben que los problemas de exclusión, desprotección o destrucción ya no acontecen poco a poco sino que, aunque sus causas sean estructuras de largo ciclo, operan irruptivamente y quien antes se creía seguro en su "balsa del río", inesperadamente se asombra al verse en una situación en la que nunca se imaginó ni él ni ninguno de sus antepasados. Los voluntarios tienen conocimiento de que los excluidos son un anticipo de un modo de sociedad de alto riesgo social en la que la explotación ya no sólo es gradual o una "desamortización" no variable del trabajador sino que la explotación en numerosas ocasiones actúa embargando toda la vida de los sujetos y arrojándoles a la precariedad. Ahí, en la exclusión, todavía son objeto de explotación. Una sociedad que ha logrado hacer una próspera industria del reciclado del final del ciclo productivo, también es capaz de crear una industria de aquello a lo que ha exprimido todo su capital. Se desarrolla una industria de los servicios sociales que mueve billones en todo el mundo, crea un submercado de alto consumo, acrecenta un ejército de reserva que intensifique la oferta de mano de obra y nutre un paradigma de radical movilidad social y psicológica.

El voluntariado vive entre dos aguas, en el curso de la violencia del desprendimiento, y no puede menos que sentir esa tensión en su interior. Desgarrado por el sufrimiento de los excluidos, del medioambiente amenazado, de la memoria perdida, de los riesgos crecientes, se ve obligado a rehacer una nueva ideología que dé cuenta de ese trágico conflicto y le oriente en su acción ciudadana.

La metáfora tiene un límite evidente: no llega a explicar bien cómo es posible que el voluntario viva en las balsas que parecen amainadas y a la vez baje en su cotidianeidad al despeñadero de la exclusión. Claramente, la metáfora parece insuficiente, plantea una situación que no es posible vivir. Pero esa limitación de la metáfora no es tal. En realidad, es el desgarramiento interior –la escisión, la división, la fractura, la zanja– que descubre el propio voluntario en su vida.

3. Un drama no trágico

Pero si nos mantenemos en la superficie de la discusión voluntariado bueno/malo estamos ignorando lo más precioso del fenómeno: qué ocurre en la alteridad entre personas relacionadas causalmente por la desigualdad social. Es decir, cuál es la anatomía de la alteridad en adversidad. Esa pregunta es turbadora porque no se dirige hacia aquellos que reciben ayudas sino que vuelve su mirada desde la acción hacia el voluntario y hacia la organización y les obliga a responder aunque sea con el puro silencio de la perplejidad.

Hay un uso del voluntariado como cauce para la lucha contra los problemas sociales. Los problemas, que se producen socialmente, parece que pueden ser solucionados mediante acciones de reparación individual. Y es falso no sólo de cara a la sociedad en general sino que ésa no es la vivencia del voluntariado. Más bien el voluntariado está siendo manipulado por determinados grupos de opinión para difundir esta imagen neoliberal de la compensación de los daños colaterales (o estructurales) del sistema mediante una acción individual que no sólo ayuda a reparar los "accidentes" del sistema sino que redime en cada persona lo que pudiera haber de sentimiento de culpabilidad o de suspicaz malestar contra el propio sistema. De modo que el neoliberalismo quiere manipular el voluntariado para hacer una doble acción de reparación: reparar a las víctimas mediante la asistencia y reparar a los integrados del sistema de las "enfermedades" de la mala conciencia y la buena crítica. A un lado y al otro, el voluntariado cura a los salidos del sistema por el "obligariado" de la exclusión o el "voluntariado" de la solidaridad: los salidos del sistema por exclusión o por desconfianza contra el sistema (y contra su papel en el sistema).

Sin embargo, a poco que profundizamos en las experiencias vitales de los voluntarios, nos damos cuenta de que el voluntariado no ex un acontecimiento que respalde esa interpretación neoliberal sino que se produce una masa crítica de tal calibre que es comprensible que en todas las entrevistas y grupos de discusión que se celebran en torno al voluntariado, una de las cuestiones más criticadas sea la imagen mediática que tiene el voluntariado en nuestras sociedades occidentales.

Existe malestar por la imagen beatífica, positivista, optimista, candorosa, pastoril, pulcra, plana, pulida, limpia, ejemplarizante que tiene en voluntariado. A veces hacemos que el voluntariado parezca el *Parque Nacional de la Ingenua Bondad*. Desde luego, no se corresponde con la experiencia de la inmensa mayoría de voluntarios que he conocido. Es como si se quisiera sostener una imagen inmaculada del voluntariado como demostración de que los problemas sistémicos de nuestra sociedad tienen una solución que se puede encauzar sin contradecir al propio sistema a través de una institución como el voluntariado. "¿Ve usted que hay problemas? Haga voluntariado y ya está", parece querer comunicar. Sin embargo, también estas visiones críticas exageran. En realidad, hay una imagen del voluntariado que busca positivizar, crear espacios positivos de solidaridad, suscitar la donación de la gente, hacer del voluntariado una bandera de esperanza bajo la que se vea que es posible la bondad en el mundo. Sin embargo, esta imagen positiva, que intenta atraer a más personas a la entrega de su tiempo y persona a tareas de solidaridad, es cierto que puede tener también consecuencias no deseadas que dañen la misión del voluntariado. Los efectos ya se empiezan a sentir en la nueva generación alternativa que se ha forjado en los ámbitos de la alterglobalización, la Generación de Portoalegre que ha entrado en la vida pública tras la Caída del Muro de Berlín. Los jóvenes de los movimientos alternativos, que lideran la principal dinámica transformadora de la sociedad civil mundial, no se sienten atraídos por la institución del voluntariado.

Por otra parte, no reflexionar ni visibilizar todo el entramado de contradicciones que se abren en cuanto uno se asoma al voluntariado, es ignorar el núcleo donde se está produciendo lo más novedoso y transformador del voluntariado. El voluntariado tiene arrugas, el voluntariado tiene renglones torcidos, el voluntariado abre brechas en la propia vida. No hace falta pagar el billete de ida y vuelta al voluntario, porque el voluntariado es un viaje de ida sin vuelta a lo mismo de antes. La vida cambia, no puedes volver a ser quien eras antes a menos que ejerzas una fuerte violencia para reprimir lo que has visto y vivido y lo que has descubierto sobre ti mismo.

Ignorar las contradicciones que desata el voluntariado en el interior de las personas y de las organizaciones es acallar el mayor potencial creativo que es capaz de generar el voluntariado, es comprometer las propias posibilidades del voluntariado como creador de cuidadanía y alternativa.

Es como si el propio voluntariado no aguantara tanta alteridad, como si aguara la alteridad reduciendo su voz de interpelación. Como si hiciera del voluntariado una práctica "apta para todos los públicos" quitando las escenas dramáticas para hacer una película blanca.

Sin embargo, las vivencias de los voluntarios transmiten una posesión pacífica del dolor social. No ignora el sufrimiento social ni su propio dolor en ese drama, sino que además su proyecto de ciudadanía ha sido labrado a la luz de esos sufrimientos concretos de personas con las que ha compartido una historia de mutua hospitalidad. El voluntariado no suele producir al final de su camino neuróticos ni cínicos ni violentos sino luchadores por la reconciliación social. Quiero subrayar el componente de lucha: el voluntario se sabe en un conflicto en el que es juez y parte, en el que tiene posiciones no libres de contradicción, y en dicho conflicto asume una tensión permanente, una resistencia y un emprendimiento en pro de la liberación. Y hay que resaltar también que esa resistencia y proactividad creativa y reivindicativa ha aprendido de las leyes de la alteridad, se ha forjado en la dura convivencia con la desigualdad cara a cara y ha comprendido que el objetivo personal y político es la reconciliación. No una reconciliación que enmudece a las víctimas ya que no hay reconciliación sin pronunciamiento de los males, sin denuncia, sin dolor público por el mal cometido, sin arrepentimiento y sin justicia; pero tampoco hay reconciliación sin grandes dosis de compasión, perdón, solidaridad y búsqueda de la comunión social.

El voluntariado nos hace encontrarnos existencialmente con el mayor drama, que es la pobreza. Una pobreza que no se manifiesta sólo en las personas en situación de pobreza sino que las situaciones de pobreza también incluyen los lugares medioambientalmente deteriorados, los lugares de inseguridad y desprotección, la pérdida cultural de memoria histórica, etc. etc. Ese encuentro con la pobreza no es accidental sino existencial y sólo por una violencia interna extraordinaria alguien puede seguir considerándolo accidental en su vida. Pero ese drama no es trágico: no es esclavo de un destino sino que está abierto a la esperanza. No es trágico sino esperanzado, lo cual

no le resta un ápice de dramatismo. Y esta es la lección principal de la alteridad: el descubrimiento no sólo del otro sino el desvelamiento de la estructura social sobre la que están prendidos ambos sujetos y que produce las diferencias y las responsabilidades sobre ellas de ambos interlocutores.

Decimos que ésta es una dura lección aprendida en la alteridad. Sin una profunda y dramática experiencia de alteridad con aquellos que más sufren, no podemos ser una auténtica alternativa. Sin vivencia de la alteridad nadie se constituye en alternativa real.

En realidad, visibilizar los dolores del voluntariado, la pasión del voluntariado, es tomar conciencia de que el voluntariado no es una capa superficial de la agenda de alguien sino que es una experiencia de tal calado que remueve y reordena hasta los estratos más profundos de cada persona. Reconstituye al sujeto. Y eso supone remover las creencias más arraigadas, los hábitos más adquiridos, los deseos que nos cogen más, los intereses más establecidos: el sujeto en el voluntariado llega a la solidaridad atravesando una larga pasión.

Eso es lo apasionante del voluntariado: los frutos de la alteridad sobre los participantes. Y digo *participantes* en plural, porque también las personas que recibe ayuda de los voluntarios viven un proceso de "voluntariado".

Primero habría que destacar que las transformaciones de conciencia de se viven en el voluntariado no son el objeto directo de la acción de los sujetos sino que todo ese movimiento es consecuencia de un encuentro para el servicio del otro. No es un encuentro casual o coloquial sino que uno sale al encuentro del otro para servirle y es en el curso de ese servicio al otro –que incluye muchas operaciones distintas como escucha, cuidado, atención, realización de tareas, etc.– se van creando alteraciones en el propio sentido de las cosas. Por eso decimos que en el voluntariado sobre todo hay un acontecimiento de revelación: el encuentro, el servicio, la convivencia, acaban revelando a los participantes ciertas verdades sobre sí, dan sentido de juicio, muestran los sentimientos adecuados, prueban las praxis que son fuentes de sentido, ubican históricamente y arraigan en fundamentos incorruptibles.

En segundo lugar, hay que poner de manifiesto en mayor medida la voluntariedad con que los inicialmente beneficiarios se disponen a un encuentro de liberación con el voluntario que viene. No sólo hay voluntariado en quien va a ayudar sino que quien recibe acepta voluntariamente la llegada del otro, asume no sólo el ejercicio de un servicio sino que acepta que se da una relación personal. Los cambios de conciencia no son resultado de ninguna operación técnica sino que requieren necesariamente voluntariedad por parte de los participantes. Se ha estudiado poco la vivencia del voluntariado en las personas inicialmente etiquetadas como destinatarios o beneficiarios e investigar más sobre esta cuestión nos iluminaría mucho. El voluntariado es, en realidad, co-voluntariado porque el voluntario ayuda voluntariamente y es ayudado por el otro, también en un movimiento de libertad de la persona.

Superar la imagen pastoril del voluntariado para permitir comprender la gravedad del drama de nuestro tiempo que cada uno se juega en él, es liberar la energía personal y políticamente más liberadora y creativa del voluntariado.

4. Anatomía del sistema social

Sería interesante investigar más la alteridad y alteraciones que genera el voluntariado, desde una psicología fenomenológica, es decir, que primara un exhaustivo conocimiento primario de las propias vivencias de los participantes en la situación. En nuestra investigación, hemos comprobado que abre un mundo muy complejo que se extiende hasta las últimas estructuras de la persona y a su dimensión moral. Es una experiencia que no sólo remueve la columna vertebral de la estructura social sino que también implica a toda la persona en sus muchas dimensiones.

El voluntariado es la sociedad civil violando los códigos rojos de la sociedad de clases. El voluntariado es una institución social que abre en canal la sociedad para poner en presencia a personas que antes estaban divididas por los mecanismos de exclusión de esa misma sociedad. Eso mismo ocurre en los voluntarios que intervienen en las situaciones de riesgo, en la desmemoria cultural, en la enfermedad, en el medioambiente. Siempre es voluntariado para alguien porque siempre interviene en necesidades que son "de alguien".

El voluntario está incardinado en la estructura social, generalmente en una posición por encima de la media, y en esa posición cumple un papel parte del cual está implicado en una función de exclusión social de gente de su propia región y de otros países. Los muchos papeles que están asociados a cada persona tienen ramificaciones y consecuencias que la mayoría de las veces no son intencionadas por el individuo, lo cual no significa que sean inconscientes o que el sujeto no tenga intuición de ellas sino que dejan suficiente rastro como para que la persona pudiera alertarse sobre su responsabilidad. La mera existencia de exclusión en el mundo del que tú te beneficias –aunque luego también te perjudique en otros aspectos– es suficiente señal.

El sujeto está incardinado y cuando digo esto sugiero que pensemos en una enorme torre de hormigón armado con pisos en los que viven las personas según sus distintos estatus sociales. Cada piso es bastante sólido porque las instituciones suelen ser homoclasistas: es decir, suelen asociar y reforzar los vínculos a personas de una similar clase social. Esto no determina totalmente a la gente, pero generalmente nos dejamos llevar por los circuitos establecidos. En el voluntariado, un individuo de uno de los pisos superiores va a buscar el encuentro en el lugar donde están los excluidos o desprotegidos. Usemos la imagen para hacernos idea de la tensión que supone. El voluntario está metido corporalmente en la masa sólida de su piso, y va a descolgarse por la torre para

encontrarse en uno de los pisos inferiores. En ese movimiento de salto la masa a que uno pertenece se resiente, contradices distintos códigos rojos que te sujetan a tu lugar. En mayor medida si uno quiere un salto libre y no reducirse a hacer un salto controlado en donde lleves actitudes paternalistas u otras ideas que vayan a reforzar todavía más la desigualdad social. Si uno quiere un salto libre sentirá que detrás suya, su espalda no logra separarse de su subcultura de clase y de los controladores institucionales que imprimen la verticalidad a la torre. Uno hace un esfuerzo por separarse de lo que le impide ir a un encuentro liberador con el otro y arrastra en parte a la torre tras de sí. Como si fuese una masa elástica, la subcultura de clase se estira a nuestra espalda tirando de nosotros, mientras que el voluntario sigue bajando los pisos uno tras otro hasta llegar a donde está el otro. Si viésemos de lejos la torre cuando el voluntario está abajo, en su encuentro de servicio con el otro, podríamos percibir que la torre está algo inclinada, que es bajada ha obligado a torsionar la estructura. La contorsión a que el voluntario obliga en su persona a su cultura de clase supone que la propia estructura social se contorsiona.

A veces las palabras no son suficientes y las experiencias se explayan demasiado, por eso hay que recurrir a imágenes que nos ayudan a pensar. No es por afición literaria, sino porque nos ayudan a pensar. En realidad toda palabra ha sido en su prehistoria una imagen. Busquemos imágenes que mañana sean tan útiles como palabras para pensar y comunicar.

Bien, otra imagen. Imaginemos que viajamos en el autobús de pie y con una mano estamos agarrados a una barra alta. El autobús se mueve mucho y si no nos sujetamos bien posiblemente caeremos. Para el bus, sube gente y ves que un niño pequeño está suelto justo debajo tuyo, sin lugar a donde sujetarse. Con tu otra mano, sueltas lo que tienes –quizás lo pones a salvo entre las rodillas– e intentas coger al niño. El niño está bastante abajo y tienes que estirarte. Una mano está sujeta arriba para que pueda sostenerse la sociedad y la otra busca ayudar al niño y en ese movimiento por el que la mano quiere llegar al niño, todo tu cuerpo se tuerce, se contorsiona, hasta que logra cogerlo. Así quiero expresar el movimiento y tensión a que se ve sometida la estructura social: el voluntario –la mano– quiere llegar a estrechar la mano del niño, pero tiene que obligar a su entorno social y simbólico a deformarse con él.

Más técnicamente, diría que el sujeto nunca se libra de sus raíces sino que para realizar el movimiento de vuelo hacia el otro tiene que deformarlas, tiene que torsionarlas y esto supone un trabajo de reelaboración, de reinterpretación, de impugnación y sustitución. El propio vuelo al otro implica una crítica radical a la verticalidad de clase. Y ahí es donde se disparan las creatividades para crear nuevas estructuras alternativas o idear nuevas arquitecturas alternativas a esa torre. Quizás muchos voluntarios juntos van a intentar cambiar la estructura de la torre social y convertirla en una aldea más horizontal o van a avivar la movilidad entre pisos, etc. Siempre me han resultado admirables, por ejemplo, las personas que siendo de los pisos superiores de la torre deciden irse a vivir a los pisos inferiores para pensar con ellos una nueva arquitectura social. Ese

desclasamiento, no obstante, nunca es total auque sí pueda ponerte en situaciones de total exclusión como es el caso de personas que son asesinadas por el potencial peligro que supone su activismo en ámbitos de marginación.

Ahora bien, si bien el sujeto no corta con su cultura de clase sino que la torsiona y transforma para posibilitar el encuentro con el otro, eso no significa que hayan desaparecido los riesgos. Los propios intereses de verticalidad de la estructura social buscarán el modo de reducir esa inclinación, de menguar la contorsión a que el voluntario somete a la estructura a que pertenece. Y así, se busca la reinstitucionalización del voluntariado quitándole la fuerza alteradora que tiene en sí el encuentro cara a cara con los sufrientes. Se monta, por ejemplo, una nueva ideología que concilie absolutamente la verticalidad con las visitas a los pobres o que culpabilice a los de los pisos inferiores y uno cuando hace el descenso –por la torre o por Iguazú– busque por todos los medios no poner en cuestión ni peligro la verticalidad de una torre que quizás cree que es el único o el mejor mundo posible.

De esta forma, el voluntariado, cuando abre sus entrañas nos permite ver una estructura de vivencias muy dramáticas –extremas alegrías y penas extremas–. Precisamente la luz de la alteridad con el sufriente revela lo que antes estaba oculto o cerrado: permite un análisis al corte de la contradicción que no es visible en otras situaciones en las que se ponen las personas. Ese cuadro nuevo y vivo de estructuras y movimientos interiores, es un gran fresco de la propia sociedad, que nunca es una instancia lejana, exterior y objetiva sino que sólo existe en las personas. Toda la civilización, todo el imaginario, toda la estructura, reside en cada persona que las habita: en nadie más que en otro sino en todos a la vez aunque tengamos distintas posiciones. Con diferentes enfoques e incidencias, cuajando en distintas anatomías, pero con igual presencia.

Abrirnos a una comprensión más profunda de las vivencias del voluntariado nos lleva a descubrir en el nuevo mapa que surge el propio cuerpo de la sociedad, que sólo existe en el cuerpo de la persona. Y cuando digo "cuerpo de la persona" no sólo me refiero a la carne del individuo sino al mundo-lugar-cuerpo que le es propio y que implica la relación con otros. No estamos hablando de una sociedad reducida de forma *nominalista* a individuos sino una sociedad posibilitada por mundos desde cada persona.

Si nos quedamos en los afectos pastoriles del voluntariado, no podemos acceder a la anatomía compleja del voluntariado y creo que a medio plazo no interesaremos a quienes buscan una implicación personal mayor en la construcción de alternativas.

5. Qué se puede hacer con el amor

La exclusión es un catástrofe de desrresponsabilización del otro que desempodera su presencia. La exclusión es el desempoderamiento de la presencia. El excluido deja

de estar, deja de poder mantener sus estancias, ve amenazado su cuidado, se licúan las rutinas que tan por supuesto damos cuando estamos acomodados pero que cuando eres excluido se te hacen un mundo que tienes que construir cada día, la presencia en determinados lugares se impide, los accesos se cortan, los suministros no te sustentan, las remisiones no se integran y las necesidades de ser, tener y hacer ven frustrarse sus esperas.

En el complicado mundo sentimental que multiplica el voluntariado –haciéndole sentir a uno vívido como en pocas otras experiencias–, la complejidad del sistema social se mete en cuña en el propio mundo personal y se abre como un paraguas: la complejidad del mundo se despliega en el mundo personal hasta hacer de ambos cuerpos uno solo, hasta fundir ambos planos arquitectónicos en un único mapa.

El voluntariado no hace de tripas corazón sino que crea lucidez en los participantes, aunque perciban que en las primeras etapas se sienten extraordinariamente confusos. A veces para lograr la paz tienes que asumir fuertes conflictos; a veces para conocer algo de forma más sencilla tienes que pensarlo de modo más complejo. La sencillez es enemiga del simplismo sino que es posibilitada por la complejidad capaz de integrarlo todo.

El voluntariado, lo que ocurre, es que no se mide, es una experiencia desmesurada que se presenta a bocajarro, se echa encima con todo su peso. Y el sujeto se ve atorado o desbordado por toda la lucidez que trae el voluntariado y que en gran parte se presenta como confusión. La confusión no es antónimo de la lucidez: la lucidez a veces opera confundiéndonos, atontando lo que dábamos por supuesto, desbordando o confundiendo a aquello que suponíamos cierto. Hay estructuras de sentido en nosotros que son mentiras clasistas cuya presencia cuando uno sabe la verdad sólo se manifiesta como confusión. La convivencia del hombre viejo y del voluntario que ha recibido la revelación del otro sufriente, opera en una lucha interior –que ya sabemos que no es individual sino que es el mundo, con todas sus estructuras, presentado en sí–. Y la forma de defenderse que tienen las mentiras cuando son criticadas en la confusión: el mal se defiende frente a la verdad como el calamar, echando tinta negra sobre todo, extendiendo la confusión y la negrura para que en ese río revuelto todo se iguale y salve así su posición.

La confusión indica la presencia de la verdad en lucha. Pero es cierto que en la dialéctica en la que la verdad llama por su nombre a las mentiras que han echado raíces en la persona, hay movimientos de segundo grado que ponen en peligro la victoria del bien.

No estamos ya hablando de ese vuelo que la persona da en su segunda vuelta en respuesta a la exclusión, sino en un segundo ciclo en el cual la cultura clasista responde creando mecanismos que reduzcan el potencial crítico y de sentido que mana de la fuente de la praxis del voluntariado. Entonces es cuando aparecen las desviaciones de segundo grado que ponen en peligro el servicio y la liberación. Y tienen mucho peli-

gro porque la opción ya no es "no hago voluntariado" sino que la opción mala sigue haciendo voluntariado, pero no va a lo mejor. En esa situación es muy fácil inclinarse por cosas buenas que justifican fácilmente una decisión cautiva y que impiden que ese escoja lo mejor. Es decir, alguien en el voluntariado que se plantee ir a más, puede fácilmente desistir quedándose en hacer algo bueno. No se elige entre hacer o no hacer voluntariado, que es más similar a "hago el bien o no", sino entre "hago algo bueno o hago realmente lo mejor". La opción mala cuando alguien busca lo mejor no conduce a un acto malo sino a uno bueno: es decir, que en el voluntariado las malas decisiones fácilmente se disfrazan de bondad.

Las trampas son tantas como las que se plantean en las relaciones primordiales de nuestra vida, pero con un tensor social añadido que trata de conducir las decisiones al servicio del sistema dominante. Es decir, que las instituciones dominantes operan a través de nuestras estructuras afectivas más profundas. La exclusión es un fenómeno arraigado en nuestras capas más profundas de la psique y de la historia.

Por eso siempre hay que mantener encendido el faro de proa con el que las barcas se guían de noche en los cauces de bajo fondo y ese faro de proa es la respuesta directa contra la exclusión. Si la exclusión desrresponsabiliza, desempodera y quiebra la presencia, la pregunta contraria que nos habla de que se está progresando tiene que ser: ¿los sujetos se empoderan? ¿se responsabilizan? ¿ganan presencia?

Cuando la persona a la que se va ayudar o la situación en la que se interviene no ve mejorados sus activos sociales, el voluntariado puede estar sirviendo como exclusógeno incluso desde la máxima proximidad y con una sensación de buena intención en a conciencia de los participantes. Hay cinco activos sociales: las relaciones, los bienes, los derechos, las representaciones y las propias fuerzas. Alguno de éstos se tendrá que ver mejorado. Generalmente, el voluntariado de por sí supone un enriquecimiento de las relaciones sociales que las personas pueden usar para apropiarse de más oportunidades. El voluntariado tiene también a mano incidir en las narraciones de las personas aportando nuevas o mejorando las representaciones de la realidad. De igual modo, interviene a través de las relaciones primarias en la resiliencia de las personas animando, apreciando, etc. También crea un mundo de derechos de afiliación y asociación incorporando a las personas a los proyectos, a las entidades o incluso, microsocialmente, en el tejido comunitario que está tejiendo con el otro o los otros. Finalmente, el voluntariado aporta un servicio que tiene un valor de bien. El voluntariado empodera a los sujetos revalorando y enriqueciendo los activos sociales de las personas. No obstante, cuanto más se profundiza en la experiencia de voluntariado, mayor atención hay que poner en las trampas porque éstas son más sutiles y pasan más desapercibidas a la sanción social bajo apariencia de bondad.

Hay que resaltar mucho más la enorme dificultad que supone para una persona la conciliación de un modo de vida en el fondo excluyente con una proximidad personal con quien se ve perjudicado por ese sistema de vida. No es nada fácil exponerse per-

sonalmente a esa alteridad ni es claro cómo erradicar la función exclusora de nuestra vida. Los voluntarios se ven instados a concebir un sentido social solidario e idear una sociedad justa posible, pero no desde una categoría ética abstracta sino como respuesta al otro a quien se ha unido. De esta forma se produce una vasta asimetría en la vida del voluntario en la que, en un lado, está el sistema social entero y, en el otro, una persona –una situación, un grupo, una gente, un patrimonio de alguien, etc.–. En un lado, el cuerpo del sujeto está metido en cemento y sólo ha logrado hacer sobresalir una mano con la que estrecha al otro que sufre esa sociedad de hormigón armado. La fuerza de esas manos estrechadas entra en tensión con un cuerpo cementado que se remueve para lograr sacar más cuerpo hacia el otro, darle más cuerpo a la alternativa, liberarse para poder encontrarse plenamente con el otro.

Escucho muchas críticas al voluntariado que parten de personas altamente concienciadas, con ideologías muy marcadas, y que opinan –a veces de forma bastante paternalista– que el voluntario debía orientarse ideológica o en su comportamiento de tal o cual forma y se hace desde una claridad ideológica que no tiene que verificarse cotidianamente cara a cara con el rostro del que sufre. Es cierto que hay críticos con el voluntariado que sí hacen "voluntariado" a la vez, pero creo que a veces la facilidad con que algunos resuelven las antinomias del voluntariado se debe a que en sus propias vidas no se ha planteado con profundidad el drama de la alteridad en situaciones de exclusión.

La responsabilidad de una persona con otra u otras es la esencia del voluntariado. El voluntario es una persona y ciudadano que se hace responsable de otra persona. En los voluntariados en otros sectores se vive de modo similar. Claramente en los voluntariados sanitarios o de protección, es hacerse cargo de personas. En el voluntariado cultural es igualmente hacerse cargo del patrimonio de las personas y en general para comunicarlo a personas. El voluntariado medioambiental es aparentemente donde más esfuerzos habría que hacer para encajar el paradigma social del voluntario y, sin embargo, paradójicamente es muy fácil en la práctica porque es un movimiento con una altísima conciencia de solidaridad que conecta ecológicamente progreso medioambiental y desarrollo humano y de cada persona.

El voluntariado no aumenta la culpa ni reduce las deudas sino que intensifica las responsabilidades entendidas como una alianza con el otro que por cariño, por amor por el otro, por compasión entendida con toda la historia crítica de la palabra –pese a que se haya querido durante unas décadas manipularla–, reconstituye al voluntario y a la sociedad en la medida que participa en ella, a favor del prójimo al que quiere. El voluntariado no resta deuda social sino que suma siempre responsabilidad. Una responsabilidad que lo es en primer con promover que el otro se haga responsable de sí, se apropie más y más de su vida.

En el voluntariado las personas a las que le distancia causalmente la exclusión social se dan la mano, pero no, como diría Silvio Rodríguez, "*sin ver distancias*" sino toman-

do consciencia de que ese puente que habitan se tiende sobre aguas turbulentas que tienden a desrresponsabilizarlos al uno del otro. Ven *las distancias, las cercas, los mares y los largos años*, mas, y ahí sí tiene razón Silvio en su canción "Qué se puede hacer con el amor", "*frente a los prejuicios se ven hermosos y dicen que al fin nunca llegan tarde para que un amor los haga dichosos y así dan cuenta de un buen amor, de un gran amor, de un solo amor...*"

6. Singularidad y comunidad: la singularidad mayestática

Hagamos una página de descanso. Hagamos algo de abstracción para a continuación recuperar el estudio más directo del fenómeno de voluntariado. Y queremos destacar en este respiro una pieza fundamental, la que anuda alteridad y alternativa, el quicio entre alternativa y alteridad.

Existe una realidad singular mayestática que implica a los otros sin reducir la propia singularidad sino al contrario, enriqueciéndola en la comunión con otros. En el voluntariado esta conjugación de singularidad y comunidad es fundamental. El "nosotros" que surge del voluntariado es todo solidaridad y es todo singularidad. Nos es útil para reflexionar sobre ello atender a cómo nuestro propio lenguaje busca formas de que esa singularidad solidaria no deje de estar en el corazón de todo proyecto social.

El *plural mayestático* es un singular que asume el nosotros en su interior, que se responsabiliza personalmente del máximo Nosotros que pueda concebir, que comunitariza sin disolver la singularidad de quien lo pronuncia. El Nós no supone que haya otro sujeto que el yo que lo pronuncia, los tiempos verbales con singulares, los adjetivos acompañan en singular y sin embargo implica al máximo Nosotros que se pueda concebir. El llamado *plural de modestia* es una aproximación al mayestático, un singular inclusivo que corresponsabiliza a la comunidad en el tiempo singular sin disolverse y que comparte con la comunidad los verbos de su singularidad. El origen del fenómeno mayestático está en las concepciones monoteístas trinitarias bíblicas de "Elohim", que buscan expresar la máxima singularidad y comunidad de las personas divinas.

La lengua ha ido dando modos a esta tendencia a la asociación de los otros. Diferente al plural mayestático es el *pronombre de solidaridad* de la lengua gallega –"pronome de solidariedade"–, es un pronombre de segunda persona que se fusiona con el verbo del sujeto para hacer participar solidaria y afectivamente al otro o a los otros en la acción. En gallego, somos muy dados a usar este pronombre para vincular al otro en tu acción, como forma de asociar al otro y es usual que en el propio verbo estén incorporados el complemento indirecto y directo en una sola palabra. De forma que se puede escuchar "Coidaronchemo moi ben": es complicado de traducir en su significa-

do original pero quiere decir "te-me-lo-cuidaron muy bien". La acción es cuidar, el "lo" es a quién cuidaron, "el "me" se implica como destinatario de ese cuidado del otro y el "te" implica al interlocutor en la situación de una forma extraordinaria de solidaridad narrativa que ofrece la plasticidad de la lengua gallega. Siempre me ha llamado la atención la fusión del objeto y el pro-nombre en contracciones que expresan la comunidad fenomenológica entre ambos términos, reinterpreta la separación entre objeto y sujeto en expresiones más integrales. Pero a la vez, fusiona al otro no en el sujeto como es el mayestático sino mezclando al sujeto y al interlocutor *contraccionalmente –contrayentemente*, es la expresión correcta en castellano– en la acción verbal.

El pro-nombramiento de los participantes –el sujeto y los interlocutores- en una contracción unida al verbo, comunionados en la acción expresa la construcción de una comunidad en la que ninguno pierde la singularidad y sin embargo se pluraliza solidariamente al compartir la acción con un giro que no implica que el otro asuma sujetualmente la acción sino que se solidarice con ella. Cuando decimos –traduciéndolo incorrectamente al castellano– "Tú te-me-vas a ir", estamos expresando que es el Tú el que se va a ir, pero imprime una comunión solidaria en la propia expresión, el Yo está absolutamente afectado por la acción verbal sin absorber ni ser absorbido sino contrayendo –mal conjugado diríamos "contraccionando"–. Contraer es estrechar, juntar una cosa con otra, adquirir los compromisos o adquirir. La acción de contraer es la contracción, que aplicada a los pronombres implica la formación de nuevas formas que sin anular la independencia de los nombres les solidarizan en las más variadas acciones.

El efecto contrario tiene el uso de la tercera persona en voz de la primera persona, en el que el propio yo se desaloja a sí mismo de la narración, sobreobjetivándose en un tercero que pretende estar fuera del alcance del sujeto hablante y de los interlocutores. El yo césar hace referencia a cómo Julio César se mencionaba a sí mismo en tercera persona como César quiere, César hizo. En principio todos los nombres pueden ser cesarizados de modo que se hable del Tú como tercera persona desapropiada del Tú. El nosotros pro-nombrado como "ellos", aunque es muy raro al oído, podría existir y tendría el mismo efecto: si un líder está hablando a sus compatriotas y habla del nosotros como un ellos está intentando sobreobjetivar al sujeto ausentándolo, restándole la presencia para que sea inalcanzable a la acción de los interlocutores, incluso el mismo hablante.

El voluntario es incompatible con el cesarismo, sabe que la creación de ciudadanía procede de incluir al otro en lo nuestro, de donar lo nuestro, el pronombre, en pro del otro. Hasta el lenguaje se torsiona para dar cuenta de esa realidad de solidaridad. El voluntariado es el pronombre de solidaridad entre aquellos que estaban separados por una división social.

7. El síndrome de Alicia

El voluntariado no suele ser visto como algo que cambie la vida de la gente sino como algo meramente bueno. Pero el voluntariado también tiene riesgos y esos riesgos son fuente de nuevas posibilidades, de alternativas para la vida de cada uno, para el curso de los grupos y para la sociedad en general. Por el contrario, mantener una imagen *fácil* del voluntariado no atrae a aquellos que buscan algo más y hay jóvenes que buscan compromisos con mayor alcance. Y por otra parte el voluntariado no da testimonio de cambios más radicales y cualitativos. Parece que se hiciese una oposición entre el buen voluntario y el radical activista. En mi opinión, habría que segmentar mucho más la imagen del voluntariado y al menos visibilizar otros procesos por los que es posible transitar hacia implicaciones mayores y más transformadoras.

Una visión prestacionista del voluntariado tiende a no prestar atención a lo que sucede de verdad: que has entablado una relación de verdades con alguien de quien estabas separado por vallas de exclusión y desigualdad o simplemente una zanja de omisión o ignorancia. Llegas a un punto en el que te encuentras con el otro sin estar tomado por las diferencias de uno ni otro. Te encuentras con el otro sin tonterías, en la desnuda existencia, en lo que él y yo tenemos de humanos. Te acercas en la situación en la que ambos estáis, y sólo te permites el acercamiento desde ahí, sin imposturas ni dolor fingido ni voluntarismos. El voluntario vive una revolución de los amores con la pasión con la que uno se enamora y con las violencias que despierta. Enamorarse siempre supone un desapego de la propia independencia, supone construir un nosotros que te hace siamés de otro. En el voluntariado uno encuentra que está unido al otro por una parte de su cuerpo social y a través del voluntariado también es siamés de corazón: el voluntariado descubre nuestra naturaleza siamesa con gente de la que estábamos separados por la omisión y la exclusión.

En el voluntariado se trata no sólo de prestar un servicio sino de dejar que en esa experiencia, que en esa nueva situación, dejes libre a la verdad para que haga en ti. El voluntariado es la primacía del lenguaje de hechos, el cual da forma al resto de lenguajes, los depura y corrige desde un fuerte sentido de realidad. Muchas veces son verdades que sólo se pueden pronunciar del todo si uno cambia su vida. Son verdades que no se pueden enunciar con la lengua sino que sólo se pronuncian con el corazón, con la propia vida. Sin embargo, hay la percepción de que el voluntariado es consumista, puntual, frívolo. Es un efecto de la compulsión por los números. Si lo que se valora es el número de voluntarios la gente acaba interiorizando que su contribución es cuantitativa en tiempo y que la organización gana sobre todo pudiendo aumentar sus cuántos con su presencia. Si no es solamente una parte de tu vida sino que es tu vida integralmente la que está dinamizada a partir de la experiencia voluntaria, la visión es más amplia, estás dispuesto a comprometerte en diferentes campos. El voluntariado

no es un complemento, no se puede colgar en la percha al llegara casa, no es una tercera manecilla del reloj que corre independiente, sino que exige un interior entero y sin fisuras. Y nos habla de un mundo en el que no hay saltos de discontinuidad sino que sabes también que hay una relación entre tu riqueza y su pobreza aunque no sabes cuál. La exclusión social sucede muy cerca de nosotros: tan cerca que es dentro de nosotros mismos. La exclusión social no es como un barco hundido sino como un globo de aire al que siempre hay que estar haciendo fuerza para que no salga, porque de por sí ejerce presión para emerger, para hacerse presente. Y esta situación dinámica de la exclusión revela que nuestra participación en esa tensión es necesaria.

Todas las instituciones que realmente penetran nuestra vida suceden con enorme normalidad, son totalmente normales, cotidianas, naturales. Parecen parte de tu propio cuerpo o tu personalidad. Cuando algo quiere realmente dominar tu vida, no tienes que sentir su presencia sino pasar inadvertido a la vista. Hay umbrales sin puerta, sin valla, sin alambre, sin guardas, que nunca nos planteamos pasar. Hay vacíos que son más difíciles de tirar que muros de hormigón armado. La vida te lleva por circuitos fuertemente institucionalizados que prescriben tus opciones y es difícil salirse de ellos. Hay una prescripción que limita en primer lugar las posibilidades sobre las que luego va a escoger la persona. El primer sentimiento que sucede en el voluntariado es de libertad, de haber sido liberado de una separación, de una especie de timidez, de una armadura de metal que te impedía ser espontáneo. Somos presos de una timidez institucionalizada que nos impide comunicarnos espontáneamente con la gente, hacernos presentes sin excusas allí donde puedes ser útil, allí donde la separación respecto a alguien está pidiendo un puente para cruzar.

El voluntariado nos saca de nuestro sendero de ganado domesticado para llevarnos por el monte, por caminos que no están trillados, a relacionarte con gente de la que estás separado, que casi viven en otra aldea. El voluntariado es una aventura. Es aventura en el sentido fuerte, de internarte en donde no conoces, en donde eres extraño, o en lo que está prohibido por la separación. No es una transferencia de tiempo sino que tu propia vida se desplaza allí, asumes tu responsabilidad de forma más integral, mueves tu conciencia y por tanto te rebelas contra esa separación, contra las causas que implican esa separación.

Si ese encuentro fuese auténticamente libre, sencillamente habría que hacer eso: juntar a la gente y dejar que creen. En sí, la cordialidad es un motor suficientemente profundo y potente como para regenerar el tejido roto y recrear un pueblo nuevo.

Vivimos en un mundo en el que todo es cada vez más individual pero menos personal. Todo se privatiza y resulta casi embarazoso que los otros trasluzcan su intimidad o aquello más personal. Cada vez es más difícil expresar en público lo que estás sintiendo. Se considera que eres poco profesional o que es impropio o que es simplemente inadecuado o violento. El voluntariado, en ese sentido, es contracultural, porque pone en evidencia una emoción de la persona, un querer ayudar, un ofrecimiento en el que el otro se expone y que puede ser rechazado por el otro. El espíritu del voluntariado

crea una sociabilidad tan abierta al extraño, que la ciudad se convierte de nuevo en un pueblo, la gente adopta la sociabilidad de un pueblo: asumen que es normal que se hable con los desconocidos, se está pendiente de ayudar a los que van a tu alrededor. Es como si todos estuviéramos en estado de voluntariado. En vez de estado de sitio, estado de voluntariado: todo el mundo es voluntario con los otros, la gente se libera de los estándares de relación funcional cotidiana y es capaz de conversar en todas las direcciones. El voluntariado es una vida con 360º de libertad: miras a todo tu alrededor y te ves libre para poder lo que se necesita. Mientras que antes estabas sólo focalizado al ángulo de los tuyos o no te veías legitimado como para volver la vista al otro. En el voluntariado la liberación sigue una llamada al amor por el otro. Y radicalizar la liberación sólo se logra asumiendo las consecuencias de amar más y más al otro. La libertad es la consecuencia de extremar el amor.

Voluntariado sería en primer lugar un libre emplazamiento al encuentro de otro, un vuelo hacia el lugar del otro, hospitalidad recíproca. La hospitalidad siempre suele ser unívoca: uno acoge al otro en lo suyo. En el voluntariado se trata de acogerse uno al otro en un tercer lugar que todavía no existe y que están tejiendo fraternal y políticamente en ese encuentro, que es un encuentro para el servicio. Es una tolerancia que no es primariamente discursiva sino servicial, que discurre en el servicio al otro.

El voluntariado no es autovoluntariado, sino una hospitalidad recíproca, la ley que regula el voluntariado es la tolerancia. El voluntariado en su esencia es mutua tolerancia, mutua responsabilidad por la verdad y el bien del otro. La tolerancia es responsabilidad por las creencias del otro. En primer lugar, uno tiene que responsabilizarse de que el otro tenga la libertad suficiente como para poder responsabilizarse de sus propias creencias. El primer compromiso de la tolerancia es con las garantías para la libertad del otro. Y en segundo lugar, sentirte responsable del otro es ofrecerle aquello con que crees puede mejorar su vida. Esa primera responsabilidad con la libertad del otro no significa en ningún caso dejación de la comunicación de la verdad por parte de uno. Y la comunicación de la verdad implica búsqueda de la verdad con el otro deliberando con el otro. Esa primera regla de la tolerancia, la responsabilidad con la libertad del otro, implica también la responsabilidad de atenderle en su comunicación de la verdad, la obligación de deliberar con el otro aquellas cosas que se comparten o al menos disponerse a crear las condiciones para ello.

En la primera etapa de acción social, el voluntario se acerca a los otros y sólo es capaz de ver las diferencias consigo mismo porque en realidad se está viendo a sí mismo invertido en ellos. Pero poco a poco pasan de ser espejos a ser lentes por las que ver mejor el mundo, a ellos mismos y a uno mismo en él. El Síndrome de Alicia es aquel que sufre quien quiere ir al encuentro de los otros pero en realidad sólo se mete en sí misma y en sus fantasías sobre los otros y la realidad. Para lograr llegar al mundo real tienes que romper y atravesar el espejo en el que siempre te ves a ti mismo. Es como un síndrome de espejo: vemos a otro pero su piel es de espejo y te refleja a ti mismo. Es

como si vieses al superhéore de Marvel que llaman *Silver Surfer*: todo su cuerpo refleja como un espejo. Nunca acabamos de ver al otro sino que nos vemos a nosotros mismos. Vemos sus gestos y los entendemos como un sistema de señales sobre lo que nosotros le parecemos. Es como si todos los objetos y sujetos no dejaran de reflejarnos a nosotros, sólo me hablaran de mí. Y no es así: hasta que rompamos y atravesemos ese espejo al encuentro con el otro, no lograremos pisar la realidad. Tiene que romper el espejo y ver la piel del otro, no su propio reflejo. El voluntariado es la experiencia que tiene Alicia prisionera dentro de su espejo cuando lo rompe para poner el pie en la realidad. Quizás por eso nos cuesta ver señales de esperanza en los otros, porque sólo esperamos de nosotros mismos. En el fondo es que para poder esperar de verdad hay que ser pobre. Si no eres pobre en algo, no entiendes qué significa esperar de verdad. Tienes expectativas y necesidades, pero no una verdadera experiencia de la esperanza.

Hemos escuchado mucho que el voluntariado no debería sólo reducirse a un mero consolar al otro, pero en realidad creo que el problema está ahí: en la calidad para consolar al otro, para estar con él. A veces, por no saber estar en nuestro lugar recurrimos a un activismo que no va a ningún lado, movemos un montón de operaciones alrededor de la persona a la que queremos servir, pero no va a ningún lado. Lo hacemos todo alrededor de él pero no se crea ninguna novedad importante. En realidad deberíamos volver a la raíz: ¿qué supone estar con el otro y qué implica? ¿Cómo es mi estar con el otro? El problema no es si el voluntario es de consolación o de promoción sino si nuestra calidad de presencia es suficientemente auténtica o libre como para ser una revolución en la vida de ambas personas y de nuestro entorno.

8. Cambios cualitativos

Cuando se comienza el voluntariado se levanta el sentimiento de esperanza, sientes que todo lo bueno es posible que se haga realidad y que podrías verlo mientras viva tu generación. Sin embargo llega a regresar al sentimiento general en la sociedad de que a lo largo de toda nuestra vida no veremos ningún cambio realmente cualitativo, de ésos que son tan necesarios por pura justicia. Hemos desesperado incluso de que sea posible en la siguiente generación de nuestros hijos. Domina la idea de que las cosas progresan poco a poco. A veces hay cosas que mejoran a cuenta de que se entrampen otras mayores: ganamos la menor perdiendo la mayor. Como en las trampas para ciervos: una cuña por la que sigue un cebo y que cada vez les entrampa más y más.

Lo revolucionario no lo da la brevedad del tiempo en que trascurre algo sino la sostenibilidad de la novedad que irrumpe: no lo rápido sino lo novedoso. No la demostración sino la esperanza. Si vemos los itinerarios personales de voluntariado, se coincide

en que ninguno fue evolucionando gradualmente en su conciencia social sino que fue una cierta ruptura: el resultado de un encuentro al que el hecho de ser voluntario no le restaba extrañeza. Quiere decir que el voluntariado no es una extensión de lo mío sino que es compartir lo propio o más bien donar una parte de lo propio a la irrupción del otro. El voluntariado es una experiencia de irrupción, de cierta sorpresa, de asombro, de extrañeza en un mundo en el que todo suele ser lo mismo pese a querer parecer muy diferente. El voluntariado es excepción en la norma. Rehaz el mundo y rehará la persona; rehaz la persona y rehará el mundo, dice Anthony de Mello. Ésa es una lección del voluntariado primario: cualquier cambio cualitativo tiene que ser piramidal, ser la consecuencia de una nueva sociabilidad persona a persona. El voluntariado contempla año a año cientos de microrevoluciones, casi milagros. Que un cambio social cualitativo tenga que ser personal no significa que sea necesariamente micro porque un solo hombre, dependiendo de la profundidad en que esa conversión opere, puede ser el epicentro de un gran cambio cualitativo. El voluntariado defiende una fuerte fe en el valor de cada persona.

El asunto es cómo no impedir que esos cambios no se queden encerrados en lo microsocial sino que lleguen a producir transformaciones más amplias. Un cambio social cualitativo tiene que ser piramidal, tiene que ir creando una base amplia de la que no sea fácil que se caigan las cosas. Significa que es necesario no sólo construir el voluntario a lo ancho, ampliando el número de voluntarios, sino también a lo alto, logrando afectar objetivos cada vez más estructurales. Eso se logra si la pirámide del voluntariado tiene raíces, tiene hondura, se asienta no sobre mucha gente sino sobre fundamentos sólidos y profundos. Hay que avanzar también hacia lo profundo, el voluntariado tiene que cultivar y enriquecer su arquitectura interior.

Todo cambio cualitativo tiene que contar necesariamente con cambios radicales en el orden personal que uno no autogenera sino que son fruto de la alteridad. Y esa es la gran lección del voluntariado, es una pedagogía de ciudadanía "alter". No hay revolución demócrata que no sea piramidal: sin una base suficiente de gente que comparta un estilo de vida solidario, no hay cambio cualitativo sostenible sino que tarde o temprano recurre a la violencia. El entusiasmo no es suficiente sino que es necesario otro estilo de vida.

Es necesario descolocarse lo suficiente de los centros de poder como para poder generar iniciativas libres. Es decir, que son necesario espacios libres para crear, pero no exiliarse. Esos espacios de libre creación son necesarios pero no para tranquilizar a la gente de modo que no sienta las contradicciones de vivir en los centros sino para empoderarla de modo que pueda transformar los centros de poder. Lo revolucionario no es lo diferente que sea tu modo de vida sino la sostenibilidad de las novedades que incorporas. Los signos y mediaciones de ruptura como actos o formas de vida muy proféticas son imprescindibles, pero lo que realmente necesitamos es revolucionar la normalidad con otra normalidad. La novedad puede estar en las actitudes, en el contenido de lo que educas, en el modo de relación.

Es gracias a esos gestos de ruptura que se puede abrir una cuña donde surjan iniciativas más amplias. Todo cambio cualitativo necesita gestos de ruptura y eso lo vemos en nuestra propia experiencia. Necesitas salir de tu tierra para arriesgarte en la aventura hacia el otro. Son gestos de excepción hechos para denunciar que vivimos en un estado de excepción y que se trata de normalizar lo que no debe ser norma para nadie. Son gestos excepcionales en un mundo en estado de excepción y son llamadas a reestablecer la normalidad. El voluntariado no es rareza sino que el voluntariado repone la normalidad, reconcilia lo que está artificiosamente separado, lo que clama unidad, comunión entre la gente. Es la normalidad de que las cosas vayan a mejor, es la normalidad de que la gente pueda vivir con dignidad, es la normalidad del sentido común que huye de todas las neurosis que nos buscan meter. Ser normal no es lo mismo que ser neutral. Una vida normal no obliga a una vida neutral. Una vida normal no tiene que ser una vida neutral, no puede ser una vida neutral. La normalidad no puede ser coartada de neutralidad. Precisamente creo que reivindicar la normalidad es todo lo contrario a ser neutral, es apostar por un montón de cosas que son positivas para la dignidad de cada persona y de la gente.

El voluntariado, para ser fiel a su esencia, no puede rechazar las mediaciones sino que las sanea o busca otras que posibiliten la convivencia. De todos modos, estar responsablemente en las mediaciones de la sociedad, en sus instituciones dominantes, etc. requiere un espíritu de resistencia por parte de la gente. Y ser capaz de procesar contradicciones y sobre todo ser capaz de articular y participar en estrategias de transformación a largo plazo y estrategias intergeneracionales.

Habría que procurar que el voluntariado no fuera un estatus sino una vía en la que uno comienza su liberación y puede profundizarla gradualmente. El voluntariado tiene que organizarse de tal modo que inste continuamente a radicalizar la liberación, a asumir una responsabilidad creciente al servicio de la libertad de los demás. Y tiene que hacerse de modo que pueda convivir sin tensiones identitarias con aquellos que se comprometen más. Esas tensiones no deberían nunca tomar la forma del reproche sino que deberían ser fieles a los mejores sentimientos que se viven en el voluntariado. El voluntariado, al final, lo único que lo sostiene, es el cariño por el otro o por la gente a la que sirves.

Pero a veces sí inventamos trucos por los que aislarnos de nosotros mismos. Por ejemplo, escindes tu vida en dos dividiendo tu vida por tiempos o por temas. Cuántas veces escuchamos qué tendrá que ver el voluntariado con el trabajo. El escrúpulo del purismo es el origen de mucha esquizofrenia social: los días laborales eres neoliberal y los de fiesta quieres ser solidario. Hay quien busca blindar su trabajo o su estilo de vida personal o familiar de las responsabilidades que se expanden desde su experiencia de voluntariado. Y hay quien busca blindarse de las llamadas desde el mundo a volcar las lógicas de felicidades que está viviendo en el voluntariado. Ambos son casos de

irresponsabilidad estanca. La voluntaria Penélope pretende tejer en el voluntariado lo que desteje desde su vida ordinaria. Lo radicalmente liberador no es una salida histérica contra lo normal sino una mirada histórica sobre la normalidad. Lo radicalmente liberador sucede por seducción, no por sedición. Hay un tipo de radicalismo purista que no va a ningún lado, sólo es recreación de uno mismo incapaz de convivir con los otros y consigo mismo.

9. Humildad

Con los años de voluntariado, las tensiones se ceban más sobre la confianzas y las esperanzas. El desafío está entonces en ser capaz de confiar en que el encuentro con el otro tiene algo de novedoso, siempre es principio de algo o podría ser comienzo de algo. Hay que tener fe en el otro, en la originalidad de la interpelación que el otro supone para ti: no lo clasificas y lo reduces en su originalidad sino que tienes que tomar conciencia de que el otro tiene una verdad sobre ti que nunca fue dicha y que debes escuchar. Es tener fe en los otros. Quizás los voluntarios con el tiempo puedan llegar a perder la frescura y autenticidad de su forma de relacionarse y adoptan una pose de cordialidad casi profesionalizada. Pueden ir convirtiéndose en profesionales de la simpatía, pero esa empatía ya no es una puerta a una posible relación personal sino que es un protocolo al que están acostumbrados. En lo que la psicóloga Fátima Miralles llama la larga cabalgada del voluntariado, es fundamental no perder la fe en que cada persona está llena de posibilidades de las que él es el primer responsable para desarrollarlas y la fe en que el otro tiene una novedad para ti, que el otro puede ofrecerte una amistad que te traiga un presente nunca antes pronunciado en tu vida. Lo difícil no es ser sensible al otro en el tiempo de enamoramiento sino que es continuar descubriendo la revelación del otro cuando ya te has acostumbrado a su presencia. Cuando normalizamos al otro, podemos llegar incluso a normalizar y acostumbrarnos al mismo hecho de la exclusión. Hay una parte de nuestra vida que es clamor, un clamor de los pobres que no debemos dejar de escuchar con la novedad de lo que hoy es más injusto o indignante que ayer, porque ya llevamos tiempo sobre ello y continúa sin solución. Hay una parte de la vivencia como voluntario que nunca se petrifica, que sigue siendo de carne, sigue siendo líquida, sigue removiéndose en tu interior y en las relaciones con los otros. En su madurez, el voluntario no es un faquir imperturbable que domina con profesionalidad el dolor del mundo sino que el sufrimiento de la gente, de la persona con quien te encuentras, es un clamor al que uno nunca debe dejar de acostumbrarse.

Mas, si eres voluntario, es difícil estar autosatisfecho, porque siempre sientes de forma muy inmediata las necesidades y tensiones de la realidad. A menos que te inmunices contra todo tipo de interpelación de la realidad, siempre sientes una tensión

sobre ti. Una de las lecciones más hondas del voluntariado es que nunca puedes creer que no estás al principio de algo. Siempre estás al principio. Puede que acumules experiencia, que hayas trabajado tus sentimientos, encauzado tu responsabilidad, pero ser voluntario es precisamente ser capaz de llevar las cosas a sus principios. Y el primer principio de las cosas humanas es el encuentro entre una persona y otra. Ese encuentro primario, cara a cara, se hace especialmente dramático cuando el otro está en la condición de exclusión. La gran esperanza del voluntariado es que en ese encuentro, ambos creen que se suscita el principio de algo nuevo, que hay una novedad radical en el encuentro cara a cara de dos personas, que eso puede cambiar al menos la vida personal y ser el comienzo de una pequeña revolución. El voluntariado es siempre una remisión a lo fundamental, al encuentro primordial entre las personas como principio desde el que recomenzar a construir la sociedad. Comienza por una nueva forma de sentir al otro, un sentimiento que es una forma de pensar y una forma de pensar que no es sólo especulación e ideología sino que habla también la razón de sentimientos y hechos: la solidaridad es la verdad hablada con el lenguaje del bien.

La reconciliación te salva de los escrúpulos del purismo, porque sabes que has fallado y que volveremos a fallar. La reconciliación con nuestra humanidad y nuestros fracasos es la clave de la resistencia. Si no se vive a fondo la experiencia de fracaso, estaremos confiando en un voluntarismo que tarde o temprano nos pasará factura. Una cosa es fracasar y otra desesperarse. Tras el ciclo constituyente del voluntario -en el que entra en crisis su vieja vida y reconstruye una nueva forma de presencia- todo el mundo vive una fuerte experiencia de limitación, de no dar a vasto con la vida, de no poder o saber cómo comprometernos más, de limitaciones en cuanto a las responsabilidades que ya tengo adquiridas en nuestros nidos de origen. A veces aplicamos una visión economicista a las relaciones, necesitamos ver resultados palpables. Quizás tenemos que liberarnos también de nuestro productivismo, del ansia de eficacia, de la tentación de buscar éxitos tal como se presentan en otras áreas de la vida.

Y en esas situaciones hace falta mucha humildad. Se puede ser positivo, se debe ser positivos, pero sobre todo humildes. No se puede llegar cada semana a nuestros lugares de ayuda y dar la impresión de que sólo hace falta ánimo para salir de esa situación. No se puede llegar y que esa positividad se convierta en un insulto a las capacidades y la lucha de la gente a la que queremos ayudar. Sin humildad no hay voluntariado. El voluntario tiene que expulsar la tentación del heroísmo, de que va a salvar al otro sólo con sus propias fuerzas. Uno participa en historias de liberación, no se convierte él mismo en liberador. Simplemente se va a unir a su historia, va a comunicarle ánimo y a servirle en una serie de necesidades. Pero tiene que ser, como diría Dostoievski, digno del sufrimiento del otro. Lo importante es cómo no frustrarse, cómo resistir, cómo ser digno del sufrimiento, cómo no perder la perspectiva ni desesperar. La mirada no tiene que estar en el éxito sino en la comunión. La dignidad del voluntariado no está en la ganancia sino en el amor. No hay duelo o entusiasmo que pague la deuda que nos supo-

ne presenciar ese sufrimiento. No hay forma de ponerse de pie junto al que sufre y no sentir una fuerte vergüenza ya no sólo como tú sino como humanidad. Y la única forma de ser digno con el sufrimiento del otro es amarle. Y luego se desencadenarán muchas consecuencias porque por amarle no quieres permitir que continúe ese sufrimiento y buscas soluciones y te das todo. El amor es la forma y el contenido del voluntariado. No estoy abogando por una especie de quietismo sino que el voluntariado es una calidad de presencia, es una refundamentación de las formas de estar con el otro, de querer a alguien del que estabas separado y cuya situación te instaba a hacerte presente. Y esa presencia es principalmente amor por el otro, es unión con el otro. Esa es la fuente de todo tipo de acción que se haga, de todo servicio que se emprenda. Nuestra esperanza no puede depender de no fracasar sino de que amamos sin condición de éxito. No hay bien que no acabe multiplicándose mientras que el mal por sí mismo no puede nada. El bien es como una siembra que necesita el paso de las estaciones mientras que el mal crece a tiempo y destiempo porque no tiene ningún fruto que dar. El mal no tiene nada que perder mientras que el bien, la paz o la tolerancia son plantas muy delicadas que es fácil arruinar. El mal puede crecer todo el tiempo porque no tiene nada que perder.

No podemos elegir cuándo triunfar pero sí con quién perder. Lo importante es persistir y confiar en la espera. Esperar no es algo negativo o pasivo sino que la espera es una forma de presencia revolucionaria. Pase lo que pase, hay que seguir esperando, no corromper la espera ni la comunidad de espera. El voluntariado es espera del otro. No es sólo que se esperen cada semana uno al otro, no es sólo que uno espere encontrarles si tiene algún problema en carretera, sino que uno lo espera todo del otro, tiene una confianza a la que intenta levantar todos los límites. Muchas veces el voluntariado es sobre todo una comunidad de espera, una amistad de espera. Una espera que es resistencia.

10. Resistencia

Hay una cultura de resistencia muy arraigada en el mundo de exclusión, habría algo así como políticas de resistencia que consiste en no dejarte deprimir, no dejarte ganar terreno, en cultivar la alegría, en no perder lo propio, en fomentar las cosas más primarias que son fuente de felicidad y de sentido para la gente como la familia, el disfrute de los amigos o de la naturaleza, promover actividades básicas como el deporte.

En no perder la calle, en no dejar que tus calles las tome la violencia. Y en no perder la fiesta, en defender los espacios de alegría de la gente. En defender las instituciones que ya existen y que son auténticamente de la gente. Se trata de hacer tuyas las cosas, de reapropiarnos de nuestra ciudad y no sólo de las calles o de los edificios sino de instituciones como la escuela, el instituto, el centro de salud, los servicios e instalaciones públicas y otras entidades como la parroquia o las asociaciones.

Todo es posible a veces por la mera presencia novedosa de una persona. Es como lo que decía el rabino jasídico Baal-Shem: nunca desesperaríamos si fuésemos conscientes de que *una lágrima o un clamor pueden llegar a cambiar el curso de los acontecimientos*. Y, desde la experiencia de los voluntarios y los campos de exclusión, se hace patente que es cierto que no se puede renunciar ni a las lágrimas. El sufrimiento con el otro es una forma de resistencia que puede dar su fruto. Resistir no es una actividad negativa sino que en sí está tejiendo aunque sea el clamor que puede acabar moviendo cosas. El voluntariado es una praxis de ciudadanía capaz de dar cuenta de aquello pequeño y cotidiano que, pese a su imperceptibilidad para los poderes, merece conservar toda su dignidad y potenciar toda su creatividad.

Sobre todo el voluntario autentifica su presencia si se suma a las políticas de resistencia en esta amenaza de desertización social y cultural que se cierne sobre nosotros. Es decir, que promueva la autogestión, el tejido social, la fuerza de la gente y la fiesta, el mundo cultural. El voluntariado se legitima en las políticas de resistencia pero se la juega en las políticas de reconciliación.

11. Reconciliación

La reconciliación es el paradigma de la política de solidaridad. El voluntariado es un primer paso de reconciliación. Al menos toda reconciliación comienza de verdad cuando el otro comienza a liberarse voluntariamente y sale al encuentro de aquel con el que está dividido. Pero el voluntariado no es pánfilo. Pánfilo es aquel que no quiere contradecir a nadie. Quien no quiere contradecir a nadie acaba no queriendo contradecirse tampoco a sí mismo. Amar implica saber decir no. Como suele decir el filósofo Augusto Hortal, si no sabes decir que no, nunca podrás querer. El voluntariado también implica denuncia pero no odio social ni un conflicto esencial irreductible. Esto es clave. Es algo que ha cambiado mucho las ideologías de la acción social. La acción social no evita las contradicciones pero no levanta odios. Es una adversidad sin enemistad. Pero el perdón no traga con todo: el perdón no lo soporta todo sino que es muy exigente. Requiere restitución, requiere expresar las cosas o ser conscientes de que se tienen presentes, exige dolor por lo hecho, obliga a enmendar las cosas. El perdón no es olvido pero a la vez no puede no conceder todas las oportunidades. Lógicamente, el primer compromiso del perdón es con el compromiso de no volver a cometer la falta y si alguien crees que va a volver a hacerte daño tienes que evitar a toda costa que ni a ti ni a sí mismo haga más daño. Pero muchas veces también la distancia es parte de la pena que has impuesto al otro. Incluso aunque la vida os haya separado, parte del perdón debería implicar que en algún momento te acercaras al otro para expresar que la distancia no es parte de un castigo sino que esa distancia puede ser también salvada.

El voluntariado afirma la primacía del amor en el pensamiento político. Insisto que no quiere decir que no haya conflicto ni que haya que exigir reparación con todas sus consecuencias. No es un amor pastoril sino un amor extremo, el que es capaz de liberar a fondo porque libera desde el fondo de cada uno. Y tampoco es individualismo, es amor político o amor cívico. El voluntariado es una praxis cívica de amor. El voluntariado es una praxis central en la creación ideológica y cultural más general sobre la que se sostiene la solidaridad y la ciudadanía. No es sólo un subproducto sino que es una praxis creativa y no en los aledaños de la ciudad sino en el núcleo ideológico y cultural de la comunidad política.

El papel revolucionario del voluntariado es la reconciliación. Entonces, la misión del voluntariado en cuanto tal, en un cambio cualitativo, es la generación de alteridad y responsabilidad. El voluntariado tendría su principal objetivo macrosocial en el cambio del imaginario público. Para una política de reconciliación también es importante la reconstrucción de las experiencias vividas, la reconstrucción narrativa de la verdad. El voluntariado debería tener una función narrativa, debería ser una cadena de testigos que como las venas bombearan la realidad desde el corazón de la pobreza hasta el corazón de la sociedad.

En el voluntariado se mueven los procesos más contradictorios del hombre en nuestra sociedad. Si la exclusión social es la mayor división de nuestro tiempo, en el voluntariado se vive el mayor drama de nuestro tiempo: cada uno personalmente puesto en la encrucijada de la exclusión junto a un prójimo que la está sufriendo. En el voluntariado se mueve no sólo lo más primario sino lo que estaba secreto o reprimido en el sujeto, necesariamente tiene que afectar a las raíces de los fundamentos de su vida y el sentido de la realidad. El voluntariado impacta sobre todo en el sentido de realidad. Las soluciones pasan por una reconstitución de lo humano. No es sólo cuestión de inyectar recursos o de dar más medios sino que se necesita otra vida, se necesita refundar la vida en muchas partes que están podridas por una sociedad que ha ido destrozando las relaciones, las formas de pensar, el carácter, privando de medios de vida, de miradas de futuro, de paz. La exclusión corroe la raíz de las cosas: comienza corrompiendo las de los exclusores y sus cómplices, y acaba rompiendo la vida de los excluidos. Por eso la solución no es el acomodo sino cambiar el fundamento que sostiene nuestra vida social, hay que refundar muchas cosas. Si no fuera así, la exclusión no sería tan demoledora como logra ser. La pobreza es el paradigma del sufrimiento causado por el mal. Tendríamos que vivir esperándolo todo pero sabiendo que nuestra esperanza no necesita de éxitos. Nuestra apuesta no depende de no fracasar sino de que no cedamos al mal. Es necesario que no lo objetivemos, sino que lo asumamos comprometidamente y sepamos ver la unidad que hay en todo el sufrimiento. No hay mil problemas sino en el fondo son formas de un único problema. No hay mil soluciones sino en el fondo hay una única solución de raíz.

12. El voluntariado como refundación de la participación social

El voluntariado ha sido entendido generalmente como un recurso de las organizaciones sociales para imprimir potencia y alcance a su acción. Durante años nos presidió una concepción del voluntariado como recurso y esa visión recursista del voluntariado ha frenado una mirada más global sobre su significado y ha impedido un mayor desarrollo de algunas de las lógicas más liberadoras del fenómeno.

El voluntariado, aunque aparezca como un fenómeno parcial dentro de la sociedad civil, como una institución particular, en realidad es un movimiento de refundación de la participación en la comunidad social. Digo la comunidad social y no la comunidad política porque la comunidad social –familia, vecinos, amigos, peatones, desconocidos– es la infraestructura sobre la que es posible construir una comunidad política: la ciudadanía se engarza sobre una realidad en a que el sujeto es previamente hijo, amigo, padre, vecino, etc. Sin un sujeto social no existe ciudadano. Digo esto porque los últimos años estamos asistiendo a una sacralización de la idea de ciudadanía que corre el riesgo de querer comerse todo y que finalmente ser un buen hijo o una buena madre sea una función de la ciudadanía en vez de ser al contrario. Por eso una educación a la ciudadanía sólo tiene sentido cuando un sistema garantiza la educación en la solidaridad social más básica. Creo que corremos el riesgo de que el estatalismo sea sustituido por un sucedáneo –con buenas intenciones pero no menos problemático– que tendería a politizar todo lo social. Existe una cultura social previa a la cultura política; existe una participación social previa a la ciudadanía. La consecuencia de la limitación de la noción de ciudadanía es que nos encontramos con el problema de cómo se constituye la cultura social que hace saludable y sostenible la cultura política de la ciudadanía. En esto incide el voluntariado.

El voluntariado, aunque está mediado por organizaciones, es principalmente una acción interpersonal, una sociabilidad novedosa que antes no se producía porque existía una barrera entre los sujetos. El voluntariado es necesario allí donde la sociabilidad está segmentada por vallas de exclusión, por fronteras que marcan una especie de *nacionalismo* de la clase social o del nosotros –especialmente el castillo de mi familia, de los que *nacemos* juntos, en donde acaba un mundo y cuya defensa legitima casi cualquier otra insolidaridad– o del yo. Algunos problemas como el confinamiento en casa por edad, desánimo o enfermedad, o en barrios determinados o las barreras arquitectónicas que han hecho una ciudad sólo habitable por adultos andantes, también son vallas que me separan de los otros. Mi sociabilidad está sesgada y eso me fabrica un entorno en el que no es fácilmente visible la presencia de los excluidos. Así pues, el voluntariado viene a abrir un canal en la sociedad de vallas para que personas que están a ambos lados de la exclusión se puedan relacionar. Y el resultado es una sociabilidad

que es infrecuente que se dé y tiene un enorme impacto sobre los que participan en esa relación.

Lo novedoso no es la transmisión de bienes o la prestación de servicios sino la nueva sociabilidad que se forma y que es semilla de un nuevo pueblo, de una comunidad social diferente que pueda transformar la ciudadanía asociando derechos, tenencias y otros activos.

El voluntariado surge en un momento en el que la postmodernidad se viene abajo en medio del colapso económico, social, político, religioso y cultural de final de los setenta. Y se viene abajo todo un modelo de participación social agudamente politizado y muy dependiente de las ideologías políticas. El voluntariado es una institución que viene a refundar todo el plano de la participación social: sin restar significado ideológico ni político a las cosas, enfatiza la primacía de lo relacional, del compromiso personal, de la transformación de lo concreto y no la pura especulación, de la solidaridad como condición de posibilidad de la justicia, la importancia de los hechos más que de los discursos, la importancia del otro como fuente de recreación de lo político, de la necesaria incidencia de la solidaridad sobre el estilo de vida, de la importancia de hacer sostenibles los cambios cualitativos sobre una enorme red de compromisos personales... Insiste en la importancia del servicio, de la donación, de la disponibilidad de tiempo y mente para ser transformada por la realidad. Habla, en realidad, de una nuevo espíritu para la política que sea más humano, más solidario y más realista.

Es cierto que el voluntariado no es un movimiento doctrinal y que la ruptura de la doctrina de la participación social del postmodernismo (1948-1978) condujo a una pérdida de paradigma político en el que articular el voluntariado. El voluntariado era sobre todo una práctica y en esas leyes del péndulo que caracterizan al cambio generacional, existía un déficit de sentido, de proyección política, de constitución de proyecto político. El voluntariado no viene a constituir un proyecto político sino a constatar y comprometerse con las bases sobre las que debe construirse cualquier proyecto político: la solidaridad personal implicada con el servicio a los que sufren y útil al pueblo –o utilidad pública–.

El curso de los tiempos ha llevado a que el voluntariado en algunas circunstancias no estuviera suficientemente vacunado y consolidado como para no ser usado por políticas que le han usado para neoliberalizar los servicios sociales. Y también ha conducido a una ampliación del fenómeno del voluntariado a diferentes ámbitos; cada vez es más extenso el voluntariado y ya hay que distinguir distintas tipologías de voluntariado (social, medioambiental, cultural, de protección civil, de servicio administrativo, deportivo, etc.). Cada vez crece más y pareciera que lo que antes era llamado asociacionismo, participación social, militancia, etc. ahora es llamado voluntariado. Hay riesgos, es cierto. El voluntariado es tentado por las corrientes que quieren mover nuestro tiempo. Pero el voluntariado no viene a sustituir sino a refundar la

participación social desde una cultura social más profunda, implicada, personalizada –que no individualista– y que da prioridad al encuentro con el otro para servir y crear amistad.

Esta es la primera responsabilidad del voluntariado: la refundación de la participación social para generar otro paradigma político que haga posible, sobre todo, la superación de la principal división histórica de nuestros tiempos: la exclusión social.

En el voluntariado todo es responsabilidad porque el voluntariado es esencialmente un impulso de responsabilidad por el otro. Así que la primera nota que emerge del voluntariado a la pregunta sobre su responsabilidad social es el propio hecho de que el voluntariado no tiene responsabilidades sino que es pura responsabilidad y pone en valor en la sociedad el hecho de la responsabilidad por el otro, por lo otro.

En esa misión, el voluntariado no viene a cumplir un papel de "agencia" o grupo de presión de los voluntarios sino que simplemente presenta una praxis –la praxis del voluntariado– como fundamento de la cultura social que sostenga la cultura política. El voluntariado, aunque deba ser sea matriz generadora de proyección política y debiera ser escuela de ciudadanía para cualquier político, siempre tiene que ser principalmente una praxis prepolítica.

13. La responsabilidad social de la responsabilidad

Pero la época de remodernización que estamos viviendo y que podríamos denominar neomodernidad –tras el post-modernismo, parece que hay una vuelta "neo" al proyecto histórico de modernidad–, ha guardado para el voluntariado todavía una misión mayor. El voluntariado es el paradigma no sólo para construir la ciudadanía sino que es una fuente para que la propia vida social no disuelva las responsabilidades más básicas.

Estamos hablando del voluntariado social, pero también de los otros tipos. El voluntariado social de proximidad es pura responsabilidad por el otro pero también nos encontramos ese gesto primario de responsabilidad entre quienes cuidan el patrimonio –cuidan a los demás a través del patrimonio asumiendo su enseñanza, su conservación o el cultivo de la memoria de las generaciones pasadas o su legado a las futuras–, el medio ambiente –cuidan el mundo, las especies animales o vegetales, el valor del paisaje, la salud y calidad de vida de todos– o en los voluntariados de protección civil –que ponen su vida al servicio de la seguridad y el cuidado–. En todos los voluntariados hay un movimiento de la persona con el otro para cuidarle bien directamente, bien cuidando sus contornos.

Así pues, hemos dicho que la primera responsabilidad social del voluntariado sería poner en valor en la sociedad el mismo hecho de la responsabilidad. Y si es necesario poner en valor el acontecimiento de la responsabilidad –el movimiento por el que

uno sale al encuentro del otro y tiende un puente que en el doble sentido se puede cruzar– es porque existen fuertes tendencias de desrresponsabilización. En un mundo donde las sociabilidades se están viendo revolucionadas en muchos ámbitos –en el económico por la neoliberalización, en el familiar, en el escolar, en el comunicacional, en el mediático, etc.– el voluntariado es un movimiento pontonero que echa puentes allí donde hay vacío, brechas y olvido, allí donde son tan débiles o inseguros los vínculos que el sujeto o el contorno no se pueden sin ayuda soportar.

La primera responsabilidad del voluntariado es difundir la noticia de la responsabilidad. Y no como una noticia moralista o eticista que recuerde a todos la obligación de dar parte de sus bienes y su tiempo, ni siquiera la difusión de la conciencia de que cada uno personalmente somos actores de procesos estructurales que hacen sufrir a otros o que elevan el riesgo social –deterioro medioambiental, olvido de la memoria histórica que descuida el patrimonio, situaciones de riesgo que requieren de protección civil– sino que la noticia es que no podemos llegar a ser si no tendemos puentes de responsabilidad.

En este fundamento del voluntariado no deja de ser iluminador el pensamiento fenomenólogico de Emmanuel Levinas cuando establece que el propio yo se constituye en el encuentro con el rostro del otro cara a cara y que esa constitución no surge de un retorno autorrealizador sobre uno mismo sino que el yo se constituye por un continuo despliegue del sujeto como responsabilidad con el otro.

Si se permite una imagen frívola, es como el juego de cartas del cinquillo en el que gana quien se queda sin cartas, el valor lo alcanza quien reparte todas sus cartas.

¿Cómo incide esta misión de la responsabilidad por el otro en la neomodernidad? Nuestro mundo está disolviendo neoliberalmente las relaciones familiares, vecinales, amicales, laborales. La comunidad de trabajo cada vez es más precaria y variable, la rotación laboral hace más mudable cualquier ambiente. También existe rotación en el resto de modos de sociabilidad: los cónyuges rotan, los amigos rotan, los vecinos rotan... Las relaciones son más fluidas, menos vitalicias, más pragmáticas, más funcionales al servicio de un proyecto individual. Y el sistema no ayuda a ello porque el mercado busca poder manejar cada vez mejor las motivaciones del individuo y para ello tiene que atenuar las resistencias que todavía tiene contra el mercado: aquellas que se forman en la familia, las pandillas, etc. ¿Qué impide que un niño sea compulsivamente consumidor? Sus padres.

Por todos lados existe una progresiva descomunitarización a la vez que aparecen nuevas formas de sociabilidad reticulares, informacionales y globales. Por decirlo de forma sencilla: toda aquella institución que no trabaje positiva y activamente para mantenerse, será disuelta. Antes la familia no requería especiales trabajos sino que parecía que iba sola, que todo se daba por supuesto. Como diríamos en informática "por defecto" las instituciones personales –familia, amigos, vecinos– funcionaban como un cuerpo sólido. Hoy esto ha desaparecido: o tiene un proyecto y una dedicación consciente y activa a la comunidad o ésta –sea familiar, amical o vecinal– se vuela.

¿A qué se parece esto? Al asociacionismo. ¿A qué se parecen más unas relaciones sociales que tienen que superar barreras y una tendencia constante al distanciamiento? Al voluntariado.

El voluntariado hace tiempo que viene construyendo relaciones allí donde parecía infrecuente, improbable o imposible. Hay mucho que aprender del voluntariado para hacer sostenibles las comunidades de la más íntima vida social. Así, solidaridad social y solidaridad personal estrechan todavía más sus manos. Todo el mundo del yo –llamado en algunos tiempos "privado"– revela su verdadera condición: es solidaridad en su más pura expresión. Todos los ámbitos de la persona y de sus relaciones se funden en una única realidad general en un solo mundo: la comunión. Todo el mundo social necesita aprender algunas cosas del paradigma del voluntariado.

14. La responsabilidad de la presencia

Hasta ahora hemos marcado dos grandes responsabilidades que el voluntariado tiene en el ámbito de la cultura social y política: el voluntariado es una praxis que en este contesto histórico tiene la misión de animar a la responsabilidad en el mundo de las relaciones y comunidades primarias –familia, amigos, vecinos, compañeros– y la misión de refundar el paradigma público de responsabilidad social. Y existen otros ámbitos en los que el voluntariado encuentra responsabilidad social y que también inciden en lo anterior. Vamos a examinar brevemente tres cuestiones en las que el voluntariado puede ayudar a la sociedad.

En primer lugar, hay una responsabilidad de la presencia, de hacer presentes las realidades expulsadas del imaginario público y de la conciencia cotidiana de la gente. El voluntariado es capaz de llegar a lugares sociales que están escondidos a la mirada de la mayoría o a personas que están más que ninguna expuestas a la mirada pública –los residentes en la calle– pero cuya presencia que ninguna conciencia advierte con toda su fuerza, sino que tenemos cortocircuitos en nuestra mente y corazón que impiden que la corriente que te da el encuentro con ellos llegue a producir ninguna luz: la oscuridad de nuestras ideologías tragan cualquier señal.

La primera responsabilidad del voluntariado es dar señal de los ausentes no sólo para que ellos ganen presencia sino para que nosotros realmente podamos estar presentes en el mundo y no *móviles* por unos circuitos que nos hacen desplazarnos suspendidos por encima del mundo sin pisar la realidad. Somos tan móviles –disponibles al poder– que es otro señor quien nos lleva en su bolsillo.

Como podría decir el jesuita Jon Sobrino, el voluntariado nos hace sobre todo ser reales, tocar la realidad, abrir los ojos, saber quiénes somos de verdad, ser conscientes de cuál es nuestra presencia y nuestro presente.

15. La responsabilidad de la sociabilidad

En este mundo que ya hemos caracterizado de relaciones en rotación, más efímeras, utilitarias y sometidas a una tendencia sistémica de disolución, hay una responsabilidad social del voluntariado por enriquecer la sociabilidad. No me quiero referir ahora al carácter general de avivar la responsabilidad y de comunicar modos para crear y hacer sostenibles las comunidades. Simplemente me refiero a que en el voluntariado ocurre un drama: hay una relación dividida sobre la que se cruza un puente gracias al voluntariado, hay una rasgadura que se teje. En este mundo, nuestro repertorio de habilidades espirituales para hacer frente a los conflictos es cada vez más pobre. Cuando hay un conflicto se cambia de relaciones en vez de poner esperanza en el perdón y la reconciliación. En nuestro mundo cada vez se acentúa más la culpa y menos el perdón. Cada vez las organizaciones nos hacen ser menos tolerantes con nuestro propio fracaso, con nuestro perder. Hay veces que tenemos un conflicto con alguien y ese conflicto se alarga años y años sin dar una oportunidad de nuevo; quizás decimos que no guardamos rencor, pero el auténtico perdón no sólo es tolerante sino que tiene el tipo de esperanza que da fe en que "se puede nacer de nuevo". El otro no sólo es objeto de un crédito complementario sino que uno se arriesga a confiar de nuevo. Un mundo sin perdón es un mundo sin esperanza.

Nuestra sociabilidad es además cada vez más interesada. El dominio del paradigma mercantilista en la cultura hace que hasta las relaciones más próximas se hayan neoliberalizado. Así, relaciones y comunidades son presentadas como contratos donde derechos y deberes, utilidades e intereses regulan cada vínculo. Sin embargo nuestras relaciones y nuestras comunidades no son sólo contratos sino que sobre todo son un "nosotros", una alianza, una unión que no puede ser disuelta en un sumatorio de individuos. Uno más uno son dos pero una persona más otra persona no son sólo dos personas sino que, recordemos la canción de Benedetti, "son mucho más que dos".

El voluntariado une a personas que han estado hasta ese momento a los dos lados de un telón de acero: uno sufre una desigualdad por una exclusión o una injusticia en la que el otro participa al menos estructuralmente tanto cuanto ha contribuido a sostener un mundo así. El voluntariado es sobre todo un proceso de descubrimiento de la responsabilidad y de reconciliación a través de la presencia y el servicio.

En el voluntariado uno no huye ante el conflicto sino que es el movimiento contrario: uno dirige su persona y su tiempo hacia una brecha donde existe sufrimiento. Posiblemente el voluntario se identifique como una víctima de un sistema que le ha conducido a ser exclusor secretamente a su conciencia y contra su voluntad.

En un mundo de sociabilidades planas, donde el drama de la convivencia con los otros –desbordante de alegrías y decepciones– se reprime cada vez más, el voluntaria-

do nos viene a hablar de una relación con un enorme relieve cualitativo, que ha hecho sonar todas las cuerdas de nuestra alma, que nos descubre sentimientos y razones que desconocíamos existir dentro de nuestro corazón. El voluntariado nos habla de la esperanza de la reconciliación incluso allí donde la exclusión aviva la tentación del resentimiento y del escepticismo, donde parece imposible mover el mundo que pesa sobre las espaldas de esos que se encuentran. El voluntariado tiene la responsabilidad social de señalar a una sociabilidad que no sea banal sino que se atreva a mirar cara a cara a todo lo que es posible en el alma.

16. El tercer sector, sujeto histórico

El tercer sector es el entramado institucional que resulta de la aplicación de la lógica de la comunitarización. La comunitarización es la forma que hay de ir dando cuerpo a las relaciones sociales. Uno conforme se relaciona va tejiendo comunidad. La comunitarización es la creación de vínculos que nunca son sólo una díada suspendida en el vacío sino que desde el inicio de un encuentro se va conformando todo un mundo alrededor de esas personas. No sólo se mueven acontecimientos en el interior de cada uno de los participantes sino que juntos crean hechos que no son totalmente apropiables por los individuos sino que pertenecen al nosotros. La comunitarización es la constitución de un nosotros que potencia a las personas sin reducir su singularidad.

Los activos sociales del ser humano son cinco: los bienes, las relaciones, los derechos, las representaciones y las propias fuerzas. Las fuerzas responden a las necesidades sociales de estar y de hacer que tiene la persona. Las relaciones, los bienes y los derechos dan cuerpo a la necesidad social de tener. Las representaciones median la satisfacción de la necesidad social de ser. Las necesidades sociales son estas cuatro: estar, hacer, tener y ser. No se organizan piramidalmente sino reticularmente: no tienen una relación jerárquica que las prioriza sino una relación reticular que las integra y reclama a todas a la vez en cada una de ellas. No se come primero y luego se piensa sino que ambas cuestiones son imprescindibles como necesidades sociales.

Las fuerzas de cada uno se actualizan por la resiliencia. La resiliencia es la resistencia de un cuerpo para recuperar una forma propia toda vez que es violentada o amenazada. Se institucionaliza principalmente en dos campos sociales: la salud y la capacidad. La capacidad no la entendemos como mérito sino como capacitación, como posibilitación y requiere carácter, disposiciones, ánimo, voluntad, etc. Las relaciones se actualizan por la comunitarización, por la remisión a cada otro y por la remisión en un mundo social en el que me solidarizo. La institución que resulta de esa comunitarización es la comunidad. Los bienes son intercambiados a través del comercio y la institución resultante es el mercado. Los derechos se actualizan mediante la politización:

la acción constituyente de la comunidad política y la manifestación institucional es la ciudadanía. Finalmente, el último activo social de las personas y comunidades son las representaciones. Una representación se refiere a los relatos, los iconos, las ideas, las memorias, las identidades, etc. Se actualizan mediante la acción narrativa y la narración va tejiendo el imaginario permanentemente.

La institución "mercado" no se identifica con la economía sino que ésta es mucho más que mercado. La economía es la institucionalización de los bienes comercializados (mercado) pero también es el fruto de aplicar las lógicas propias de los otros activos (actualizadores de cada activo) al activo de los bienes. Así, por ejemplo, los bienes, cuando son politizados, crean un campo social específico que son las prestaciones públicas. Ha habido regímenes económicos que carecían casi de mercado y cuyos bienes circulaban en régimen de politización. Actualmente, en las economía mixtas hay muchos bienes como la educación, la atención sanitaria o muchos otros servicios que son puestos en circulación total o parcialmente politizados. Por ejemplo, en el transporte hay parte del bien que está politizado como derecho de transporte para menores o mayores, quienes pagan menos. Las energías renovables no son bienes que sólo sean comercializados sino que en parte es un bien politizado a través de subvenciones. Otros países, en cambio, intercambian comercialmente bienes como la educación o la sanidad y uno tiene que administrar comercialmente su adquisición. Nadie debería dudar de que a la hora de establecer el poder económico de alguien hay que tener en cuenta las prestaciones públicas que recibe en virtud de su ciudadanía o psudociudadanía (derechos reconocidos por vivir en un territorio que no estén vinculados a la nacionalidad ni a la plena ciudadanía).

La economía, por tanto, es un conjunto institucional resultante de los bienes comercializados (mercado), los bienes politizados (prestaciones públicas), los bienes resilienciados (trabajo), los bienes representados (valor) y los bienes comunitarizados (donaciones). Los bienes resilienciados son aquellos que salen de las propias fuerzas, lo que ha sido conocido tradicionalmente como trabajo. Los bienes representados son aquellas narraciones sobre los bienes que establecen su valor y su papel en la economía es crucial para establecer el valor de las cosas. Las donaciones son bienes que parten de las relaciones y que son puestos en el circuito económico sin ser comercializadas y sin ser parte del mercado. El trabajo doméstico no remunerado, por ejemplo, puede ser una mezcla de bienes resilienciados (trabajo) y bienes comunitarizados (donación).

¿Y qué es la política? Es más que el mundo de los derechos, la constitución de ciudadanía y Estado y su Administración Pública. El entramado institucional de la política es, sin duda, la politización de los derechos que produce el Estado. Pero la política también incluye el mundo de derechos comercializados que genera el mundo de los contratos. Los derechos también pueden ser comunitarizados y ese es el origen del conjunto institucional de las asociaciones. Los derechos resilienciados –es decir, ac-

tualizados mediante las propias fuerzas del individuo– generan la autonomía. Finalmente, los derechos representados producen la institucionalización de la justicia.

Finalmente, ¿Qué es tercer sector? El tercer sector es la aplicación de las lógicas de los distintos activos sociales al activo de las relaciones. Por tanto hay que preguntarse qué ocurre cuando actualizamos las relaciones según la lógica de la comercialización, de la politización, de la narración y de la resiliencia.

La comercialización de las relaciones significa que las relaciones en parte se intercambian objetivamente pero no dan como resultado el mercado sino el tercer sector. Cuando las relaciones se comercializan descubrimos los bienes relacionales. Los bienes relacionales son aquellos cuyo valor depende de las condiciones relacionales de producción: bienes que aunque son objeto de intercambio no pueden ser separados de las condiciones relacionales que los rodean. Por ejemplo, el cuidado de un enfermo. Ciertamente puede hay una parte del cuidado que puede ser realizado como un bien que no requiere más que una serie de operaciones objetivas, pero también hay otro tipo de cuidado que es capaz de implicar a la persona que atiende al enfermo, es capaz de incorporar al bien una forma de hacer las cosas que lo convierte no sólo en un bien mucho más valioso sino incluso en otro bien distinto: aunque realicen la misma tarea, son dos servicios distintos. Los bienes relacionales no son necesariamente una donación sino que son producidos en unas condiciones de intercambio. Puede haber bienes relacionales gratuitos, pero son relaciones comunitarizadas o solidaridades. Pero hay otras relaciones que se activan porque existe una relación de intercambio –contratas a alguien– y los servicios-bienes que produce son inseparables de la persona que lo realiza y de la relación de comunidad que establece con el otro.

Cuando las relaciones se politizan se generan afiliaciones. Son relaciones que no sólo se sociabilizan sino que se societalizan. La diferencia entre sociable y societal consiste en que mientras que la sociabilidad hace mención al tipo de socialidad que se establece interpersonalmente, la societalidad hace referencia a las relaciones que se establecen mediadas en parte importante por un nosotros. Lo societal es el adjetivo propio de la sociedad –o sociedades– como pluralidad. Cuando las relaciones no sólo se circunscriben a la sociabilidad sino que se establecen en referencia a la comunidad política o comunidades políticas, se producen afiliaciones en el sentido de fraternidades sociopolíticas o cívicas. Las relaciones representadas o narradas generan las alianzas que dan cuerpo a los sujetos colectivos. Finalmente, las relaciones actualizadas según la lógica de la resiliencia producen la institución del voluntariado. El voluntariado son las relaciones establecidas en la medida de las propias fuerzas. Se diferencian de las relaciones constituidas sobre la base de una solidaridad ya constituida mediante la familiariedad, la vecindad o el compañerismo. El voluntariado implica un acto de resiliencia, un salto, un vuelo hacia otro con el que no hay establecida una solidaridad. Pensando en la institución del voluntariado social, puede llegar un momento en que la relación de voluntariado que uno comenzó realizando se afiance de tal manera que pasa a ser una solidaridad constituida al modo de la amistad o la vecindad.

Así pues, el tercer sector es el conjunto institucional de las relaciones comunitarizadas (solidaridades), comercializadas (bienes relacionales), politizadas (afiliaciones), narradas (alianzas) y resilienciadas (voluntariado).

La consecuencia es que el tercer sector no es un tipo de entidades sino que, siguiendo la idea de Joaquín García Roca, es una lógica. El voluntariado tiene un papel importante en ese tercer sector y el tercer sector tiene un papel imprescindible en el sostenimiento de la sociedad ya que las lógicas de comunitarización que le son propias son constitutivas de la economía, la política, las capacidades o la cultura.

El voluntariado no puede absorber todo el entramado del tercer sector pero es una pieza imprescindible para la constitución del tercer sector.

Las relaciones entre los campos institucionales de cada régimen –económico, político, de tercer sector– no son estancas sino que son reticulares. Son semejantes a las que existen entre las necesidades sociales. El voluntariado es la resilienciación del activo social de las relaciones. Pero la resiliencia es la lógica propia del activo social que suponen las fuerzas personales (salud, ánimo, disposiciones, carácter, voluntad, etc.). Y este activo de las fuerzas es el modo de actualizarse que tienen los campos institucionales de la salud y las capacidades. La salud y las capacidades es la expresión institucional de una necesidad social elemental: la necesidad de estar. El voluntariado es la fuerza para constituir presencias, para tender puentes de presencia. Es la resistencia para rehacer las relaciones una vez rotas y también la resistencia y fuerza para emprender nuevas relaciones.

Sin esa dimensión de re-estar o re-establecimiento, no se sostienen las solidaridades ni las afiliaciones, no aparecen los bienes relacionales ni se nutren las alianzas. El voluntariado es una lógica de presencia –de presentarse– que permite cuidar y multiplicar los activos relacionales del tercer sector.

17. Crítica de la política de voluntariado y política de voluntariado crítico

Seguimos asistiendo en nuestra cultura política a un debate bastante agrio sobre el voluntariado que ya dijimos en su momento que había que dividir en tres debates.

El primer debate tiene que reconocer el valor del voluntariado como institución constituyente del tercer sector, la sociedad civil y la participación social. Hay una dimensión de voluntariado que, efectivamente, remite a la voluntad, que es uno de los componentes de la capacidad personal y que se activa mediante la resiliencia. Sin trabajar las capacidades personales, sin apropiarse de la voluntad, sin resiliencia y sin un sujeto sólido, no es posible la sociedad civil ni la participación social y no es sostenible la democracia.

El segundo debate tiene que ver con el voluntariado como un tipo de institución política (un tipo de afiliación y asociación) que vehicula un tipo determinado de relacio-

nes sociales (solidaridades), que atiende determinados servicios públicos (afiliaciones), porta determinados bienes relacionales y se ampara en alianzas. Hay un voluntariado que es parte del tercer sector formalizado como política, que es afiliación y asociación. Una cosa es el voluntariado que uno realiza para salir de sí y relacionarse con el vecino. Pero el voluntariado que nosotros solemos entender es un voluntariado comunitario que es propio del tercer sector pero forma a su vez parte de la comunidad política, es un "hábito del corazón" (Robert Bellah) de la ciudadanía. Esta segunda concepción del voluntariado no le resta importancia en el tercer sector sino que precisamente lo entronca a través de la afiliación con el cuerpo institucional de la política. El voluntariado es una institución especialmente mediadora entre lo comunitario y lo político. Tiene una raíz comunitaria pero una proyección e institucionalización política. No podía ser de otra forma porque si bien es un individuo trabajando sobre su sociabilidad que sale al encuentro de otras personas singulares, lo hace mediante organizaciones a las que se une. El voluntariado es un ejercicio de sociabilidad en el seno de un acto de ciudadanía.

Se pueden extraer dos consecuencias. La primera es que el voluntariado es un constituyente básico de la ciudadanía. El voluntariado social o de cualquier otro sector, el que atiende a excluidos o el que vela por personas en un posible riesgo, el voluntariado que trabaja con personas o aquel que cuida el medioambiente o el patrimonio cultural, el voluntariado primario que directamente interviene en la realidad o el voluntariado organizativo que hace que administra las comunidades, todos ellos son voluntariado ciudadano: todos buscan la constitución de una responsabilidad que crea derechos sobre unos y otros, es una ciudadanía asociativa que trenza sobre los vínculos sociales una nueva comunidad política. Eso no quiere decir que tienda ascendentemente a la creación de Estado. La política no está constituida por el Estado ni el Estado es la condición necesaria para que exista política, mientras que los derechos comunitarizados –las asociaciones– y las afiliaciones sí son no sólo necesarias sino suficientes –lo cual no quiere decir que sea el régimen político óptimo–.

La segunda consecuencia señala que el debate está en si el voluntariado es una institución sociopolítica que responde a esas características constitutivas. Así, el voluntariado tiene su primera propiedad en el movimiento que busca la alteridad y una segunda propiedad en la responsabilidad sociopolítica de crear tejido asociativo con el otro, de crear un tejido alternativo al vacío que existía anteriormente a su presentación en el lugar. Alteridad y alternativa son las dos realidades que el voluntariado tiene que sustanciar.

En esta segunda consecuencia se abre un debate largo que hemos tratado dialogalmente en la obra "Las reducciones del voluntariado" y que resumidamente se cifra en dos ideas principales. La primera es que el voluntariado, como afiliación-asociación política (el voluntariado como relación politizada y como derecho comunitarizado), tiene contribuciones sustantivas al paradigma de ciudadanía. La segunda, que el voluntariado es un movimiento que quiere contribuir a la refundación del tercer sector como sujeto histórico de cambios históricos cualitativos.

El voluntariado tiene una antigua historia que es bastante coherente, pero la significación que ha adquirido en las últimas tres décadas tiene que ver con la transformación del paradigma postmoderno de la sociopolítica o ciudadanía. El voluntariado ha recibido mucho vuelo al responder a algunas de las propuestas postmodernas y también por haber respondido críticamente como alternativa a algunos de sus defectos.

Hay a veces la sensación de que el voluntariado lo soporta todo. La palabra voluntariado está sometida a un uso tan masivo que es difícil que no sea contradictoria y de esa forma hacemos perder penetración social a las más significativas experiencias de voluntariado. Las palabras se van quemando y es como si la parte más comprometida de la sociedad fuera emigrando de una a otra semántica. Cuando una cultura política desarrollista llega a un campo semántico, lo arrasa y la gente que realmente comparte un significado liberador tiene que emigrar a otra área semántica para poder comunicarse. Lo más novedoso del voluntariado no es su extensión sino lo significativo de la forma de hacer de algunos voluntariados. El desafío actual del voluntariado está en mostrar que la alteridad solidaria es el motor de la alternativa más liberadora. Se trata de buscar lo mejor, de intentar llevar adelante iniciativas que realmente supongan un salto cualitativo, que sean una auténtica novedad, que den razones prácticas a la esperanza de que las cosas muestren otra tendencia de evolución drásticamente positiva.

En la larga y oculta historia del voluntariado, con el tiempo los referentes se han disuelto o no han sabido ganar en profundidad Puede que en la última etapa de expansión del voluntariado, se haya desvinculado del resto del tercer sector demasiado y eso ha llevado a que sea más fácilmente manipulable Habría que hacer algo así como una etimología social de las palabras que obligara a remitir a determinadas experiencias. Habría que no perder la *etimopraxis* del voluntariado, referirlo a una serie de acontecimientos o de hechos que pasaron. En vez de hacer del voluntariado una neutral categoría clasificatoria, usarla como una categoría histórica, narrativa, que refiere una serie de acontecimientos de referencia y las cosas serán o no voluntariado conforme se acerquen a eso o sean fieles al núcleo de esa experiencia original. En el fondo, esto es lo que intenta hacer el voluntariado de acción social, constituir el voluntariado social primario, cara a cara, como el acontecimiento paradigmático de todo el voluntariado.

No obstante, hay que examinar cuidadosamente las críticas. Por ejemplo, hay que tener cuidado con estigmatizar el voluntariado que realiza una labor concreta y no participa más, porque desconocemos qué otros compromisos sociales tiene la gente. Más bien entendería el voluntariado como una forma de organizar el trabajo cívico necesario, una ampliación de las bases de participación porque gente que no iría a un montón de reuniones sí está dispuesta a aportar un poco de su tiempo semanal y también creo que es una forma de facilitar puentes de acceso a formas más intensas de participación social. Una de las lecciones del modelo postmoderno de organización ciudadana es la segmentación de vías de participación y quien ha avanzado más ese modelo han sido precisamente los movimientos sociales. Los que han tenido éxito han sido aquellos

capaces de integrar en el movimiento a personas con formas e intensidades de compromiso muy diversas. Hasta el punto de que alguien que no estuviera en ninguna organización ni participara siquiera a ninguna acción colectiva podía autoetiquetarse como ecologista, feminista o pacifista. Esa segmentación de participaciones ha sido la clave del éxito en la expansión de estos movimientos sociales.

Los distintos tipos de voluntariado, por sectores, por tarea, etc. hay que pensarlos desde la perspectiva del itinerario del voluntario. Todo el mundo quiere aquella experiencia carismática del encuentro cara a cara con la realidad más interpelante. El encuentro cara a cara creo que es fundamental, pero el resultado no debería ser una obstinación por querer seguir en esa experiencia sino una disponibilidad para servir a esas personas allí donde uno sea más necesario. El encuentro maduro de voluntariado no es el que prioriza la actividad cara a cara sino el que se muestra disponible para el servicio que sea necesario. El voluntariado tiene que fructificar en servicio y en un servicio sin más condición que favorecer al máximo la protección y liberación de la gente en general y los pobres en especial.

El voluntariado en realidad está formado por dos grandes fenómenos. El primero es una contribución al modelo general de participación social al que le dice que la participación debería suponer implicación práctica en tareas, debería incorporar no sólo tareas discursivas y reuniones ideológicas sino acciones concretas transformadoras. El voluntariado habla de la primacía de la acción, de la implicación personal y del encuentro interpersonal. El segundo fenómeno es cómo se reestructura parte de la sociedad civil a la luz de esa interpelación. Da mayor cabida a nuevas formas de participación más puntuales tanto en el voluntariado como en los dispositivos de donaciones, reestructuran los programas para que sea posible la realización múltiple de tareas y desarrollan nuevos sistemas de captación de afiliados.

En la crítica al voluntariado hay varios niveles. Un nivel de crítica es a que el voluntariado sea un modelo total de participación. Creo que es cierto que puede ser sobrepromocionado el voluntariado y dar la sensación de monopolio de la participación social. El voluntariado tiene un triple encaje ahí: por un lado el voluntariado quiere que toda la participación social sea implicación personal. No quiere decir individualista sino que la persona no puede escaparse de ponerse ella misma, de hacerse presente en el proceso. El voluntariado no apostaría por identificaciones meramente esteticistas o simbólicas sino que cree que el compromiso debe ser efectivo y personal. Por otro lado, apuesta junto con el activismo por la primacía del compromiso a través de hechos. Y también quiere que se valore la importancia de construir la participación social desde el encuentro personal con las realidades y con las personas que las sufren, no desde las teorías o desde las meras ideologías. Aunque la creación ideológica sea imprescindible, hay un proceso previo de encuentro y experiencia que es la que forma el sustrato desde el cual levantar la democracia. El segundo encaje del voluntariado en la participación es como metodología concreta. Parte de una idea cooperativa del trabajo cívico en el que cada uno aporta

desde sus posibilidades y determinaciones. La división del trabajo cívico no tiene por qué suponer división del sujeto histórico sino un modelo complejo de gestión y ampliación de la participación. Por eso se ven tantas afinidades entre el voluntariado y la organización en red. El voluntariado facilita las afiliaciones cruzadas. El primer encaje es una interpelación al paradigma de participación. El segundo encaje es animar a asumir una metodología voluntaria a muchas organizaciones, es decir, es una invitación a una reforma de las organizaciones para que mejore la participación. Y el tercer encaje es donde tiene que aparecer con total claridad la necesidad de pluralidad en las formas de participación, que son muchísimas. El voluntariado es una de las posibilidades pero necesita que existan otras formas que lo complementen. Por ejemplo, el voluntariado no puede pretender acabar con la militancia partidaria. Al revés, necesita que existan los partidos para que encaucen a muchos voluntarios que quieren comprometerse políticamente para responder a los problemas que se ha encontrado en su experiencia de voluntariado. Se critica que el voluntario monopolice simbólicamente la representación pública de la participación social y los voluntarios son los primeros interesados en que eso no sea así porque si no el voluntariado acabaría en sí mismo y en realidad se necesita que la gente lleve a sus últimas consecuencias las lógicas de solidaridad que ha vivido en su servicio de voluntariado.

El tercer sector en parte está reformándose en términos de voluntariado. El error está en considerar el voluntariado social como un tema cuando en realidad es una perspectiva. Por eso el voluntariado social en realidad no sería sólo el de aquellos que tratan directamente con personas en situación de exclusión sino el voluntariado que trabaja desde esa perspectiva del desarrollo social que tiene prioritariamente en cuenta el empoderamiento de los más débiles. Voluntariado social no es igual a servicios sociales sino a sociedad civil que se construye comenzando y contando con los más empobrecidos.

En realidad habría que ver la expansión de los tipos de voluntariado como una extensión de la lógica de la solidaridad a todas las materias, tratando de movilizarlo todo para el desarrollo humano y social. El objetivo es el desarrollo, la solidaridad. Y eso no establece contradicciones entre voluntariados sino sinergias, cooperación, integridad de proyectos. El problema no procede de las materias o de la incoherencia sino de las diferentes historias institucionales de cada tipo de voluntariado. Generalmente surgen de instituciones distintas en tiempos y formas diferentes y ligados a intereses que no siempre están conciliados. Y se puede hacer aparecer a un voluntariado como muy diferente a otro cuando en realidad la existencia de un programa de voluntariado es lo único similar entre las instituciones que lo promueven.

El voluntariado es una cuña de solidaridad enclavada en los intersticios de la injusticia y tiene las propiedades de la cuña: es una pequeña grieta pero si está hecha en un lugar crucial puede abrir todo el sistema; si la cuña lleva detrás un cuerpo mayor va metiéndose hasta llegar al corazón de la sociedad. Ese cuerpo mayor es el tercer sector,

el sujeto histórico. El voluntariado es una cuña de solidaridad. Y esa cuña del voluntariado sería más probable que realmente incidiera sobre el bloque de la sociedad si se juntaran todas las fuerzas, si estuvieran suficientemente convergentes en un punto.

18. La responsabilidad de sentido

La tercera responsabilidad del voluntariado es la de ayudar a dar sentido. Ya hemos apuntado al comienzo que nos dominado una visión recursista del voluntariado que incluso nos permite valorarlo en términos de contabilidad de jornadas laborales. El voluntariado ha sido definido sobre todo como un acto de solidaridad. Pero esa solidaridad no pocas veces ha sido comprendida como una transmisión de bienes y servicios, de hechos materiales que se pueden objetivar y pasar de una mano a otra. Pero en la experiencia del voluntariado sabemos que lo que a la larga impera es sobre todo haber tejido una historia, una narración que nos ha dado luz y que como un faro alumbra nuestro vivir incluso desde una lejana memoria. Experiencias decisivas de voluntariado vividas en nuestra juventud nos iluminan incluso décadas después y no cesamos de descubrir nuevos significados. El voluntariado, vivido en clave de servicio, siempre nos ayuda a revelar nuevos sentidos a nuestra vida. El voluntariado es sobre todo revelación de la solidaridad más profunda: la comunión.

Esa solidaridad no se refiere únicamente a la comunidad o redistribución de bienes, sino principalmente la primera solidaridad que sustenta cualquier comunidad o donación es la solidaridad de sentido. La solidaridad de sentido es la actividad por la cual dos personas o conjuntos (como, por ejemplo, la solidaridad intergeneracional) comparten un sentido por el cual se establecen principios tan básicos como el reconocimiento del otro, la sensibilidad de responsabilidad de lo que le sucede al otro, la conciencia de las propias tenencias o la propia percepción del papel que uno puede jugar en la felicidad ajena.

La solidaridad de sentido intergeneracional es el principal desafío que tienen las sociedades occidentales respecto a las nuevas generaciones y a su papel en el mundo, especialmente en las situaciones de exclusión. Efectivamente, los procesos de solución de los problemas de exclusión que asolan nuestro país y el mundo, encuentran su raíz en la conciencia de las personas. Sin dicha conciencia no existe movilización de las sociedades civiles, y sin dicha movilización no cambian los estilos de vida ni se sostienen movimientos políticos que reorienten las políticas gubernamentales y de las multinacionales; sin dicha conciencia no existe generación de tejido común entre sectores enriquecidos y clases o países empobrecidos. Sin dicha conciencia, no se supera la alienación que ata las resiliencias de las sociedades del Sur y los conjuntos excluidos de nuestras sociedades occidentales.

La única forma de reconciliar las exclusiones es lograr un agudo sentido de solidaridad, pero no es posible el sentido de solidaridad sin cierta solidaridad de sentido: sin creencias, valores, sentimientos compartidos. Cuando el voluntariado fructifica, tiende un común sentir con el otro, amiga creencias y valores, teje una narración compartida, cantamos una misma canción puede que en bajito pero que llega donde casi ninguna otra cosa nos coge.

En una sociedad en la que cada vez hay más miedo a decir que existen verdades y mentiras, la responsabilidad social del voluntariado es la de anunciar el sentido y solidaridad que crecen cuando existe una moción de responsabilidad. La responsabilidad por el otro que acaba cuajando en voluntariado fragua espacios de sentido y solidaridad: allí donde había vacío y rotura el voluntario oficia de tejedor de sentido y solidaridad. Como diría Isaías, el voluntariado repara brechas y restaura casas en ruinas. Quizás entonces podríamos decir como Hamlet: *He ahí una revolución cuando sabemos cómo*.

10 La exclusión remodernizada

"Auschwitz es una condición estructural
del modo de ser de los hombres en el mundo,
y lo inconcebible puede volver a repetirse."
(Mèlich, 2001: *La lección de Auschwitz*: p.48)

El mundo de remodernización en que nuestras sociedades han entrado a final de los años setenta, cuando llegó a su fin el postmodernismo, es un mundo complejo y pragmático, dividido y global, arriesgado y precario. Un mundo en el que el cambio social ya no es el paso de lo viejo a lo nuevo; ya no es el permanente recambio de lo nuevo cada generación; ya no es la instalación en el cambio permanente ni una aceleración progresiva del cambio: es un mundo sin freno que se ve obligado a doblar la apuesta a cada paso que da.

La remodernización es una época que comenzó en los años ochenta del siglo XX: incipientemente a final de los setenta con el advenimiento del neoliberalismo y las nuevas y cruentas dictaduras que responden a la crisis económica del 73 (siendo la Operación Cóndor el canon de dichas dinámicas que se extendieron por Asia y África); de forma ya clara tras la Caída del Muro de Berlín. Nos unimos a los planteamientos teóricos que sostienen que a final del siglo XX se produjo un cambio de época que ha recibido diversos nombres como segunda modernidad o modernidad tardía. En nuestro caso usamos el término remodernización para subrayar el carácter de retorno de la sociedad a su reconstitución sobre algunas de los fundamentos de la modernidad, tal como se fijó en el periodo de Restauración del siglo XIX. Decir remodernización incluye en sí una contradicción pues si lo moderno es la instauración de lo nuevo, la remodernización es la vuelta de lo que fue nuevo, es decir, un movimiento restaurador.

El mundo remodernizado es una sociedad de vastas posibilidades y enormes riesgos, con logros sólidos y sangrías que no cesan. Un mundo en brecha que necesita más que nunca tender puentes entre las gentes y la naturaleza, con la Historia y el futuro. En el postmodernismo de final de los setenta, la primavera protestataria y liberacionista abierta tras el espanto de la II guerra mundial acabó bajándose del caballo de la historia en medio de un lago de dudas, escrúpulos e imposibilidades. Efectivamente, la detonación tardía de los horrores de la guerra (Gulag, Holocausto, Hiroshima) en el corazón de Occidente suscitó en la civilización un tsunami de ansias de liberaciones radicales que abrió pioneramente el Vaticano II. Esa oleada de liberaciones en un

tiempo convulso que no podía garantizar que no se fuese a repetir otro Holocausto y, así, acabó frustrado por una sociedad que no quería transformar a fondo el corazón de sus estructuras burguesas y autoritarias. El postmodernismo al acabar los setenta era un descreído de sí mismo; dudaba de que existiera la posibilidad de bien, de verdad, de belleza, de sentido. A la vez, el postmodernismo aportaba valiosos principios ya que subrayaba la lección de la importancia de lo pequeño, de la experiencia, de la emoción, de lo contextual y de la inviolabilidad de lo personal. La reacción del mundo poderoso ante la propuesta nihilista del postmodernismo y sus micropolíticas, fue una restauración del pensamiento moderno profundizando en sus principales dogmas. A la vez, acogió y ayudó a la emergencia de un nuevo imperativo solidario con el despliegue de una nueva generación liberacionista catalizada en Portoalegre, se desplegaron las posibilidades de una sociedad global y se desarrolló la informacionalización digital que está revolucionando todas las áreas tecnológicas (desde las comunicaciones a la medicina). Esta remodernidad o segunda modernidad, está repleta de riesgos y de posibilidades, de angustias y heroicidades que podríamos sintetizar con seis notas.

1. Un mundo glocal e informacional

Nos encontramos en un mundo en el que las relaciones entre todos los habitantes del planeta se han estrechado, se multiplican las interacciones, dependencias y participaciones entre todas las personas y la comunicación es más inmediata. La liberalización del comercio mundial junto con la segmentación del proceso productivo y comercial en diferentes secuencias realizadas en distintos países, provoca que muy diferentes territorios y grupos humanos estén implicados en una larga cadena de inversión, producción, distribución y consumo. Dichas relaciones, estrechadas en primer lugar desde la dimensión económica, también se hacen más prójimas desde lo cultural, lo comunicacional, etc.

Esa globalización no forma una esfera macrosocial distante al sujeto sino que el objeto de globalización es la propia vida cotidiana y local de cada uno. Por eso se insiste en que la globalización es glocalización: nuestros prójimos están cada vez más al otro lado del planeta también: todo el planeta es nuestro lugareño. El concepto de sociedad basado en las fronteras nacionales o estatales se ve cada vez más desbordado por redes que vinculan a gentes que son prójimos que acortan comunicacionalmente las largas distancias y aumentan la conectividad del planeta (el número de relaciones secundarias con personas que hay que encadenar hasta lograr relacionar a alguien con otra persona antípoda) y la implicatividad (la probabilidad de verte implicado en un fenómeno geográficamente alejado como por ejemplo la destrucción medioambiental de los bosques asiáticos).

La principal herramienta que ha hecho posible la globalización es la informacionalización. De forma cercana a como fija la noción Castells, sostendríamos que la so-

ciedad informacional consiste en la condición por la cual las sociedades asumen un nuevo modo de desarrollo económico y de legitimación política que pone en el centro de la productividad la mejora cualitativa de los modos de capturar, tratar y aplicar la información. La digitalización es una de esas mejoras cualitativas. Dichas mejoras se refieren al tratamiento de la información y se supone que tiene una influencia operativa en las vías de conocimiento y en los regímenes de sabiduría. La informacionalización no afecta sólo a que la información se digitalice, lo cual permite informáticamente operar cálculos astronómicos y estandarizar formatos para facilitar la codificación multimedia, lo cual hace posible objetos altamente intercambiables por todo el planeta. Lo informacional va más allá. Una organización informacional es aquella no que trabaja en el sector informático (ni siquiera en el sector servicios o en un sector dedicado al conocimiento) sino es informacional la entidad o el proceso que pone la estrategia de mejoramiento en la optimización de sus formas de producir nueva y mejor información (por ejemplo, procurando conocer mejor lo que están viviendo más personas en el fondo de su cotidianidad), de procesarla de manera más perfecta (por ejemplo, con mejores modos de deliberación, implicando más y mejor a los sujetos, etc.) y de aplicarla de forma que transforme las prácticas y permita la evaluación y retroalimentación de todo el proceso. La informacionalización de todo el tejido social es el proceso del que forma parte la globalización como una medida que optimiza ese proceso de optimización de los procedimientos de información.

La globalización intensifica las relaciones entre las personas, lo cual es algo que enriquece la comunión de la humanidad, pero en parte (quizás como patrón principal) se hace desde patrones relacionales de dominio, explotación, alienación y exclusión, lo cual es un atentado precisamente contra esa solidaridad comunional.

La informacionalización, por otra parte, eleva la importancia de la información y la relevancia de los sujetos, pero no garantiza el empoderamiento de los mismos y tampoco avala que el modo de avanzar la sociedad y las organizaciones sea por el mejoramiento de los modos de conocimiento y especialmente por una mayor sabiduría. Por el contrario, puede haber un infructuoso intento inconsciente de reducción de la sabiduría a información.

2. Capitalismo McLaboral de Identidad

Vivimos una sociedad progresivamente neoliberalizada, un proceso que precisamente comienza a principio de los años ochenta como respuesta a la crisis económica y cultural de los setenta. Ese neoliberalismo ha operado desde cuatro principios: uno, la informacionalización que hemos comentado; segundo, la transformación de la organización laboral; tercero, la primacía del capitalismo financiero; cuatro, el capitalismo de identidad. La organización del trabajo ha pasado del paradigma fordista (contratos con fuertes derechos

y obligaciones patronal-salariales y negociación corporatista de la condición productiva) al paradigma *McLaboral*: el primero hace referencia a las fábricas mecánicas de Ford y el segundo a la cadena de comida rápida de MacDonalds. El capitalismo Mclaboral precariza a los trabajadores formando una estructura laboral más fácil de dominar por parte del empresariado y con menos costes en sus transformaciones (despidos, etc.). La masa laboral se secundariza: pasa de contratos valiosos y fijos a tiempo completo en comunidades de trabajadores estables, a un escenario nuevo en el que los trabajadores tienen una alta rotación de empleos precarios, con contratos cortos y frágiles en grupos de trabajadores en continuo cambio. El personal Mclaboral es un asalariado con apenas cualificación reconocida pese a que disponga de títulos universitarios. En su detrimento, la cualificación se trasfiere del sujeto a una máquina con procedimientos que cada vez requieren conocimiento menos profundo por parte del empleado. El personal Mclaboralizado tampoco tiene tiempo para formar grupos humanos estables en la organización en que trabaja.

Progresivamente, en el mercado de trabajo, todo empleo que pueda ser secundarizado, pasará a ese estatus. En el segmento primario de empleos quedarán sólo aquellos que aportan un valor insustituible al proceso de informacionalización (vinculado al propio sujeto como aquellos técnicos de alta especialización, las personas que aportan un mundo de relaciones sociales privilegiadas o los artistas) o aquellos que logran mantener un alto poder personal o colectivo (funcionarios, ejecutivos con acciones, personas con relaciones familiares privilegiadas con los dueños, sectores que detentan poder sindical o valorizados por otras organizaciones como las políticas o mediáticas, etc.). Todos los empleos que puedan ser secundarizados, lo serán tarde o temprano dependiendo de la resistencia del conjunto de la sociedad o de su capacidad para colapsar el sistema organizacional (por ejemplo, los controladores aéreos o los funcionarios).

La primacía del capitalismo financiero lleva a que no estén los sujetos, las necesidades primarias, el trabajo, las comunidades o la producción entre los objetivos del proceso económico sino que lo fundamental sea el aumento progresivo de los márgenes de rentabilidad de los capitales: es la nueva usura, una hiperusura que forma un sistema sin límites en la explotación. Esta financialización de la economía ha formado una máquina social en la que participa una enorme masa de personas (a través de sus pequeñas inversiones que capitalizan fondos de pensiones, patrimonios bursátiles, etc.) y que aumenta las desigualdades mundiales de continentes enteros. La economía pierde rostro humano para convertirse en un aparato semiautomático, precisamente como los softwares maclaborales para el que casi sobran las personas. La visión de Stanley Kubrick para el 2001 se cumplió pero la máquina HAL que dominaba al hombre no es una nave espacial sino que es el régimen económico neoliberal.

Este proceso de financialización está formando nuevas clases sociales cuya referencia ya no son las sociedades estatales sino que son hiperclases que comparten su poder y que usan lo nacional como un factor de dominio de las masas laborales. La codicia

regula todo este proceso, sin intereses ya en el mantenimiento de un orden moral o de la autoridad. Quien haya confiado en que las hiperclases van a ejercer un liderazgo moral histórico se encontrará desengañado o sólo conservará la devoción de un pequeño sector altoburgués unido por una identidad que funciona más como un club que como una alternativa histórica.

El conflicto principal que vive nuestro mundo es la codicia desatada de las hiperclases, (que ya no defienden ningún "orden social", ya no hay una moral altoburguesa) y la ausencia de espiritualidad. Una espiritualidad que le abra al conocimiento de la realidad, que deje que la realidad le interpele, que los acontecimientos puros y libres le descoloquen, descentren, hagan posibles otra vía que repetirse a sí mismo.

Finalmente, la neoliberalización nos ha penetrado extendiendo un capitalismo de identidad. No se trata de ser cliente de una marca sino sencillamente ser dicha marca. Esta imagen recoge bien una de las características de la época de remodernización que ha comenzado al final del siglo XX: el yo ya no es el objeto de filosofías, ciencias, iglesias, estirpes y otras agencias secundarias sino que las principales agencias culturales que prescriben las categorías trascendentales pretenden ser las corporaciones mediáticas, los modelos laborales y el capitalismo de consumo, si es que acaso son los tres algo distinto dados los progresivos procesos de fusión en los que las organizaciones productivas que rigen televisiones son las mismas que gestionan servicios sociales o sanitarios, que se encargan del mantenimiento de la ciudad, construyen urbanizaciones o distribuyen ropa de marca; todas son divisiones de las mismas corporaciones financieras. Efectivamente, el capitalismo de identidad es una nueva fase del capitalismo que lejos de ser produccional como en la época moderna o un capitalismo de consumo propio de las décadas postmodernas, ahora busca la prescripción del ser reducido a identidad, como la forma más eficaz de sobreexplotar a las personas, vínculos y comunidades.

El yo, antes era el fabricante de la coca-cola y se le explotaba sobre todo arrancándole plusvalías de su trabajo. En el postmodernismo comenzado con los sesenta el capitalismo de producción llegó a su máxima capacidad de explotación produccional sobre todo por la generalización de los derechos de bienestar en Occidente, así que la sobreexplotación procedió del consumo: se revolucionó la teoría de las necesidades adaptándola en un primer momento a la ideología de las clases medias que exigían una continua elevación de los estándares (consumo clasista de clase media) y en un segundo momento, con la generalización de los derechos de bienestar en educación y salud, a la continua distinción clasista a través de la segmentación de mercados; en un tercer momento, tras el desplome de las democracias corporatistas de clase y la generalización de la suspicacia postmoderna contra la modernidad, el consumo se tornó hedonista, cifrado en un historicismo del pequeño disfrute y el pequeño relato, a cuya estructura se adaptaba perfectamente la idea de marca y consumo. Finalmente, la Remodernización iniciada a principios de los años ochenta de mano del neoliberalis-

mo, lejos de materializar el consumo desde claves utilitarias, profundizó su explotación buscando la clientelización a través de las identidades.

Aprovechando sinergias con el desplome postmoderno de la legitimidad y sustantividad de las instituciones tradicionales de la comunidad secundaria (desde el clan, no tanto las relaciones familiares nucleares conyugales o filiales, hasta las iglesias, incluyendo los partidos, sindicatos y los barrios o las asociaciones), la mercadotecnia busca que existan los menores intermediarios y resistencias entre sus prescripciones y los actos del individuo, se busca una lógica de actos reflejos, lo cual es una paradoja en un tiempo de reflexividad: sujetos reflexivos y reflejos son un mismo mandato que compromete los fundamentos de nuestra propia época. Así, la familia estorba a la prescripción dominante de las corporaciones financieras.

Pero el capitalismo de identidad no lo es sólo por su prescripción del imaginario a través del consumo sino que lo es también por otras dos razones. Primero, las organizaciones laborales están secundarizándose a un ritmo tal que se estás disolviendo los sujetos comunitarios de los mismos, los vínculos reales entre la organización y el ecosistema social (las relaciones con los clientes, con los proveedores, con el territorio, etc.) y se disuelve también el sujeto de la autoridad, hay un proceso de desrresponsabilización. Esos procesos, funcionales a una mayor explotación de las personas y sus vínculos (se extraen plusvalías reduciendo los costes de mantenimiento de vínculos, el tiempo empleado en sociabilidad y los costes de resistencia a la organización laboral procedentes de dichos vínculos), se intenta que sean compensados a través de una sobreactuación identual (a través de las estrategias de identidad corporativa) y de una sobreactuación relacional (a través de las estrategias de personalización y proximidad del cliente: la teleoperadora, el cajero o el comercial se presenta por su nombre de pila y te llama por tu nombre de pila buscando crear un simulacro de cercanía y cordialidad que no existe por la secundarización y desrresponsabilización del sujeto laboral).

El capitalismo de identidad lo es por un tercer motor: la informacionalización. Los que logren suficiente poder corporativo o profesional como para ser agentes informacionales entrarán en el mercado primario y al resto (incluidos consumidores o afectados por la acción de la corporación como los habitantes de un territorio o los televidentes de sus campañas que no consumen dicho producto) se les extraerá la información en el mercado secundario. El informacionalismo (ser agente informacional o informacionalizado) es la diferencia entre estar en el mercado primario o secundario. En el primero son agentes informacionales y en el segundo son pasivos informacionales a los que se les extrae información (encuestas de satisfacción, protocolos de información, círculos de calidad o a los usuarios a través de los mensajes de incidencias o el uso de tarjetas de crédito y débito) sin darles poder y ni siquiera una compensación de la plusvalía.

Finalmente, el cuarto componente reside en la elevación de las cotas de reificación necesarias para el sostenimiento del capitalismo de identidad. El capitalismo de identidad requiere de una obediencia que no se deba a la represión (que tiene los inconve-

nientes de suscitar reacciones edípicas que dan carta de existencia social a la oposición alternativa, y la desventaja de que resta reflexividad-refleja al sujeto por la represión de las pulsiones) sino que el capitalismo se hace más complejo asumiendo riesgos: cada vez el sujeto parece tener más libertad (microlibertarismo) y es cierto que es cada vez más posible que se puedan consumar proceso emancipatorios, pero dentro de un régimen de intrascedentalización, de trivialización y de estandarización que hace el cambio cada vez más improbable. Hemos pasado de un paradigma imposibilista del poder a un paradigma improbabilista. Esa improbabilización del poder logra a través de la seducción y la estandarización una obediencia más amplia y profunda que los regímenes autoritarios de represión imposibilista. Para su funcionamiento, la improbabilización comienza por producir masivamente olvido, borra las conexiones, anula la aspiración a las categorías trascendentales (la verdad, el bien, la verdad, el acontecimiento y el sentido), ridiculiza o melodramatiza el pensamiento, la bondad y el sentimiento, y reifica todos los procesos sociales para eliminar las posibilidades de responsabilización y contradicción por parte de las personas y los pueblos. El sujeto tiene que perder la legibilidad del sistema que no sea el imaginario de su micromundo y no es capaz de establecer la trazabilidad de los productos, hechos y sujetos que entran en su campo de percepción. El capitalismo de identidad también es olvido para sí y sustitución de la trazabilidad por la reflexividad.

Esto es el capitalismo de identidad: afiliación identual, identidad corporativa, simulacro relacional, explotación informacional e ilegibilidad por la intrazabilidad.

Así, el yo ha pasado de fabricar la lata a beberla y, finalmente, la mejor forma de clientelizarle a la corporación coca-cola es tener la identidad del sujeto dentro de la misma lata cobrándole un canon por residencia identitaria mientras su cuerpo y su vida son sujetados por dicha identidad. La lata de coca-cola sujeta al individuo, no el individuo a la lata. Es la lata quien bebe la identidad y no el yo quien bebo la coca-cola. El destino del sujeto de esta segunda modernidad es que su identidad sea una imaginería de marcas, un alma reñida por distintos señores de la identidad.

Esta precarización de los sujetos no afecta únicamente a las organizaciones económicas sino que el mercado se ha convertido no sólo en la institución pretendidamente más legítima (por su supervivencia fáctica, por su duración institucional, por ser la que garantiza la estructura de propiedad, por su pretendida eficacia, etc.) sino en el metamodelo para cualquier institución incluida la familia que es vista como un mecano de contratos entre sus miembros, quienes se supone que rigen su vida por estrategias de acción racional que maximizan beneficios y minimizan gastos. El Estado es especialmente objeto del metamodelo mercantil, más por cuanto sus sectores productores de bienes (sanidad, educación, rentas, servicios sociales) son nuevos mercados que ansía el capital. La propia ciudadanía es objeto de precarización por un proceso de privatización y de asistencialización. Es la propia seguridad del sujeto la que está en juego en un sistema económico cuyo único enemigo es él mismo por su desarrollismo de riesgo.

3. Desarrollismo de riesgo

Varias son las fuentes sociales que demandan un crecimiento exponencial de la potencia desde todos las dimensiones productivas, lo cual necesita sociedades más complejas. A su vez, una sociedad sólo se hace más compleja si depende cada vez de menos factores, lo cual establece una ecuación por la cual aumenta la potencia pero entraña mayor vulerabilidad para el sistema. Quizás son sistemas muy seguros porque es muy improbable que fallen las fuentes de las que depende progresivamente (por ejemplo, la energía nuclear) pero esa seguridad estadística contra el riesgo se ve acompañada de mayor posibilidad letal en caso de que falle.

En general, todo el sistema está explotando al máximo sus posibilidades (ciencia, economía, política, cultura, relaciones, etc.), lo cual ha llevado a formar lo que ha sido llamado sociedad de riesgo. En numerosos campos (la estructura de la familia, las empresas, los sistemas de información, los propios itinerarios personales) se ha extremado la sociedad desbocada a decisiones cada vez más cruciales y agónicas para las que no siempre tiene el aparato de deliberación ni el tiempo necesario.

El riesgo se ve agravado por el ritmo progresivo de explotación económica (que sobreexplota las materias primas, el medio ambiente, los trabajadores, los procesos y a los consumidores junto con sus comunidades) y por el proceso de irresponsabilización de un sistema económico en el que cada vez los poderosos se desprenden de su autoridad invisibilizándose.

La sociedad de riesgo es sobre todo un desarrollismo del futuro que hipoteca la sostenibilidad ya no sólo del presente sino del pasado por la explotación de los recursos y a misma posibilidad de existencia de las generaciones futuras y por la aniquilación de las tradiciones y la memoria histórica que pudiera comprometer los planes presentes de los intereses materiales dominantes.

4. Cultura terciaria reflexiva

La sociedad está descomunitarizándose: al tiempo que se posibilitan la extensión de las relaciones con compañeros antípodas, perdemos la intensidad de las relaciones primarias con nuestros cercanos y se despersonalizan las relaciones secundarias con las personas que nos encontramos en las empresas, las tiendas, los colegios, hospitales, etc. Al secundarizarse las organizaciones, la rotación del personal impide que haya relaciones de continuidad con los usuarios-clientes. También nos encontramos con un declive del asociacionismo relativo al necesario crecimiento que debería tener. Pero es sobre todo la devaluación de las relaciones vecinales (por la complicación laboral y metropolitana de la vida que impone una movilidad excesiva, la transformación de los barrios en dormitorios residenciales, por la desconfianza del prójimo por la histeria de

la inseguridad), de las relaciones amicales (las pandillas son cada vez menos frecuentes: son cada vez menos numerosas y más efímeras) y sobre todo de las comunidades familiares. Se vive un aislamiento progresivo de los sujetos en todo el mundo.

A la vez, el sujeto se ve cada vez más concernido a unirse a relaciones terciarias a través de los medios de comunicación formándose una nueva forma de masas, las telemasas o audiencias. El dominio tiene todas las ventajas de masificar al sujeto y ninguno de los inconvenientes que tenían los efectos solidarios de que la gente contactara físicamente.

Para esa terciarización, primero hay un proceso de individualización radical por el cual el sujeto establece como principio inalienable la toma individualista de decisiones en su vida y su absoluta soberanía sobre su propia vida y circunstancias propias. Dicha individualización no significa singularización sino que, al contrario, se hace bajo un proceso de estandarización como nunca fue conocido antes, a través del capitalismo de identidad.

Una condición que añade esta cultura terciarizada es la reflexivización de los sujetos. La remodernización asume que no existe ninguna referencia fuera de la propia sociedad humana y fuera del propio sujeto, por tanto, que sea fuente de sentido; sociedad y hombre se ve avocado a tener que dotarse a sí mismo del sentido. La orfandad de esa condición humana, junto con la radicalización de la autolibertad, lleva a que no exista ninguna autoridad (un autor de sentido) fuera de la propia autorreferencia. Esto fragiliza más lo comunitario, desrresponsabiliza a los sujetos e impone a los sujetos una responsabilidad sobre sí mismos para la que, en el mejor de los casos requiere una sabiduría excepcional, y en el peor de los casos abre una nueva brecha de anomía en la que lo que está en peligro no es el conflicto o el sinsentido sino la propia posibilidad de que se constituya un sujeto.

5. Neopragmatismo pequeñoburgués

La Postmodernidad comenzó un proyecto de emancipación que fue truncado por una hiperclase progresivamente poderosa, por el miedo de la gente a la libertad radical, por el egoísmo de Occidente y por la propia incapacidad del sujeto político para madurar en un régimen de sabiduría en vez de un movimiento de identidad. El colapso cultural, la crisis política y la depresión económica a que Occidente y el mundo llegan a finales de los años setenta halló la solución de Alejandro: un tajo seguro de la espada del pragmatismo sobre el nudo gordiano de la condición postmoderna.

"*Puede que nada pueda ser bueno, bello o verdadero, pero necesitamos funcionar como si eso fuera posible*", parece decirse una sociedad que ha reconstruido todo el sistema social hasta lo más íntimo del sujeto pero que reconoce que necesita de esas estructuras para existir cotidianamente. Así, por ejemplo, la familia ha sido des-ensencializada, relativizada hasta el paroxismo, y sin embargo la demanda de lo familiar desde lo más íntimo de la vida de cada uno nunca ha sido tan intensa. Es un existencialismo irónico: dice algo sabiendo que no

tendría que poder decirlo. Es una incredulidad de base que tiene que ser acrítico condigo mismo para poder continuar con la vida y hacer posible cierto sentido común.

El pragmatismo estadounidense que resulta del remordimiento de su guerra civil establece que nunca más un ideal, por más alto que sea, debe causar una guerra. El pragmatismo ha sido muy útil para el desarrollo de la modernidad: los fines legítimos (afines a los intereses materiales del conjunto de elites o a la hibernación llamada Occidente) nunca deben ser contradichos por las ideas (ni cuestionados en su ideación). Es decir, debemos mantener un sentido común que no cuestione los fines dominantes y debemos mantener un sentido común suficiente para dotar al sujeto de identidad (una narración coherente de sí) pero insuficiente como para alterar la vida colectiva. Todas las discusiones de naturaleza esencial se deslegitiman y las de naturaleza religiosa se privatizan confinándolas al mero fuero interior. Las tecnologías suplantan a la ciencia y la identidad preside la jerarquía del sentido: la identidad consuma la *sentidad*: el criterio de sentido trascendental (bien, verdad, belleza, praxis) es reducido a coherencia de la identidad. La ciencia se rebaja a novela, la sabiduría a identidad, la tradición a folclore, la santidad a bienestar.

La sociedad remodernizada en que vivimos es capaz de digerir muchos de los antimodernismos que en otros tiempos la desafiaron. Así, contra lo que parece, el fundamentalismo, el fideísmo, el ultrainstitucionalismo y las luchas de identidad se han convertido en fenómenos típicamente remodernos, no en salidas de esa modernidad radicalizada. En lo microsocial cualquier opción es posible practicarla sin que interpele lo macrosocial. Es más, esa libertad extrema en lo microsocial (estética, identidad, ocio, relaciones, etc.) posiblemente tiene una función inversa con la cada vez más autoritaria vida macrosocial (las estructuras económica, política, mediática, científica y militar). El perfil de persona que domina el sujeto social de esta sociedad es principalmente un pequeño burgués. La pequeña burguesía se caracteriza por sostener y reproducir su posición gracias a un solo "capital" que puede ser un patrimonio (una inversión como un piso), un negocio, un capital relacional (una red de conocidos o familiares) o un capital educacional (un título). Para lograr que ese capital continúe rindiendo es necesario que se mantengan estables las constantes sociales de modo que su capital no corra riesgos de devaluarse. Eso provoca que la mentalidad sea la del que teme y su estrategia sobreproporcione la importancia de la seguridad, de la normalidad: su cultura política se caracteriza por el extremocentrismo. Ese extremocentrismo mide el progreso por el grado de bienestar nacional (del que el bienestar universal es una variable dependiente), propietario, en vez de por el grado de sabiduría. Este es el hombre medio.

6. Solidaridad dinámica

Sin embargo, la sociedad manifiesta permanentemente su malestar, una aspiración frustrada, una intención comprada por el bienestar occidentalizado. No obstante, aso-

man fenómenos propios de la remodernización: pese a que se busca minimizar el conflicto (la Remodernidad es estéticamente menos autoritaria, menos visible, para evitar conflictos edípicos generacionales), el sufrimiento social y cultural ha ido descollando distintos movimientos sociales cuya formación más expresiva es el movimiento alternativo alrededor de Portoalegre. A la vez ha ido fraguando un nuevo imperativo solidario que ayuda a impulsar y discernir una solidaridad que sea más liberadora, empoderadora y humanizadora. Hay un gran vacío de época, una sociedad que se ha cerrado sobre sí misma en la creencia de que no hay nada más que la propia autorreferencia. Una sociedad decepcionada, escéptica, que añora el tiempo en que era suficientemente ingenua como para creer. Una humanidad en huída hacia el futuro: una humanidad que busca alterar las posibilidades de su naturaleza sin haber llegado a conocer la naturaleza de sus posibilidades. Una sociedad histérica: ante un conflicto civilizatorio (la insuficiencia de la modernidad) opera sobre cuestiones secundarias que son fetiches con los que quiere conjurar la angustia.

Cualquiera de las intervenciones en el sistema afectan de modo cada vez más crucial e incierto porque tenemos umbrales de garantía cada vez menores. Menores no en el sentido que estemos más asaltados por peligros sino porque cuando existe un desastre es cada vez más terminal. El fenómeno atómico es el paradigma de la nueva sociedad política: centrales cada vez más seguras ante peligros cada vez más letales. Es lo que llamamos modelo Boeing de cambio social: volar es muy seguro probabilísticamente, tan seguro como la probabilidad de morir si es que hay un accidente aéreo. En la forma inversa también se aplica: parece muy blindado el orden social y la probabilidad de que permanezca es muy aguda, tan aguda como la vulnerabilidad del mismo sistema en caso de que exista una posibilidad de cambio.

Avanzamos hacia una sociedad, en palabras de Anthony Giddens, "apocalíptica". René Thom lo anticipó muy lúcidamente en su obra de 1972, "Estabilidad estructural y morfogénesis" bajo el lema "sociedad de catástrofes". Ulrick Beck lo ha sintetizado bajo la conocida fórmula "sociedad de riesgo". Intentando hacer pesar más las posibilidades que las improbabilidades, nosotros preferimos denominarlo cambio multiplicativo. Todos ellos se refieren a que los dilemas son cada vez más cruciales: más multiplicadores o más divisores. Se acabaron las decisiones con consecuencias de baja intensidad y además no hay más remedio que asumir riesgos. En el futuro nos encontraremos que las decisiones que tomemos habrán sido causa de efectos muy prósperos o habrán dado al tacho con lo que se pusiera en juego. Estamos ante un juego de "todo o nada". Se exageran los factores que intervienen, se vuelven más centrales, tienen un papel más definitivo. Todo cada vez es más estructural y dialéctico. El irrupcionismo que defendían las visiones de Walter Benjamin, Jünger o Bloch en la Alemania de entreguerras, se manifiesta finalmente como una dinámica de cambio cada vez más improbable pero a la vez más posible.

La noción de catastrofismo de Thom no significa que necesariamente tenga que ser negativo el resultado sino que es una mera estructura de cambio que puede terminar con un bien mayor o un mal mayor; lo único seguro es que será un enorme cambio, una revolución. La sociedad de riesgo intenta hacer más probable la normalidad haciendo más posible la revolución.

En resumen, vivimos una sociedad más potente económica, científica y mediáticamente, más capaz de movilidad y comunicación global. Vivimos una sociedad extrema, arriesgada, desbocada a decisiones cada vez más agudas para lo bueno y su contrario. Vivimos una sociedad inhóspita en la que progresivamente "nadie conoce a nadie", con comunidades más precarias y con comunidades y sujetos estandarizadamente individualizados abandonados a su propia autorreferencia. Vivimos en una sociedad herida, que se sabe capaz de actos horribles e incapaz de asegurarse a sí misma que nunca más los va a volver a cometer; una sociedad que desconfía de sí misma, descreída con su propia naturaleza, que ha perdido la seguridad en que sea posible que exista lo bueno, lo bello, lo verdadero: una sociedad herida en la posibilidad de sentido, sin saber cómo salir de la brecha de la insolidaridad. Y sin embargo, las fuentes de sentido continúan manando y no se legitima por la acción sino que la propia presencia es fuente de autorrespeto y responsabilización propia y mutua. Bajo la metrópoli, la tectónica de placas de lo humano continúa irreductible su dinámica de sentido, necesidades y activos, sobre la cual la delgada máscara de acero de la remodernización es un peso recio pero vulnerable.

Cada *época* –modernidad, postmodernidad, remodernidad– revoluciona la constitución social de su tiempo; si no, no estaríamos hablando de una *época* sino de otro tipo de fenómeno. Si es una época, tiene que alterar significativamente las configuraciones institucionales. Las formas de exclusión social también son refundamentadas con los cambios de época. Podríamos decir que a cada época le corresponde un *régimen de exclusión*. Un régimen de exclusión es aquel sistema de exclusión propio de una época determinada. Cambia un régimen de exclusión cuando hay variaciones cualitativas tanto de los mecanismos de explotación, como de dominación y alineación o la relación entre ellos. Cuando se estudia el régimen de exclusión de una sociedad, hay que tener en consideración que operan distintas agencias que se pueden contradecir entre sí y también forman parte del sistema de exclusión la acción de diferentes dinámicas comprometidas en distintas etapas históricas que continúan interviniendo. Así, el dualismo obrerista que fue emancipatorio en el siglo XIX-XX, puede que sea contraproducente en el entresiglos XX-XXI. Los regímenes de exclusión no se extinguen sino que suelen (a) bien permanecer como remanentes ligados a territorios no apoderados en la siguiente época, (b) bien reintegrados por su funcionalidad al nuevo régimen, (c) bien reintegrados pero variados en su fundamento para funcionalizarlo al nuevo régimen (de ese modo aunque el origen de dicha institución exclusora es antiguo e incluso permanecen rasgos típicos de su configuración pasada, ha sido vaciado y refuncionalizado).

En la remodernización los excluidos no son un remanente, un resto, supernumerarios, sino una anticipación del estatus que se busca de las mayorías sociales: asistencialmente desempoderados en todos los campos posibles para favorecer la movilización. La exclusión es la vanguardia de la centrifugación. Se centrífuga al máximo. El extremo más centrifugado (exclusión) tira del resto ampliando la secundarización, los límites legítimos de la secundarización del mercado (por la precariedad laboral y la explotación de los consumidores) y la ciudadanía (cuyos derechos se convierten en asistencias discrecionales). La crisis del 73 parece que fue neoliberalmente útil y puede que necesaria (con la depresión de continentes como África o Latinoamérica y formación de bolsas de pobreza y desempleo) para rediseñar el capitalismo bajo el régimen tardomoderno neoliberal.

Se busca una corrupción de las presencias por la impotencia porque a mayor exclusión, mayor improbabilización de las alternativas al poder, precisamente en una sociedad remodernizada que por su dinámica de cambio social las opciones más radicales son cada vez más posibles. Mayor posibilidad pero mayor improbabilidad de cambio conseguida por la corrupción de las presencias, por el cambio de régimen hacia una exclusión social desempoderadora. Ese desempoderamiento se acentúa por la hiperdiversificación que está dándose y que impide descubrir la troncal común a todos los procesos de exclusión (la exclusión social lograda por una combinación tan global y variada de medios imprime itinerarios tan distintos que el mismo tratamiento de las personas excluidas se vuelve un problema para programas convencionales ya que exige una alta personalización); también se acentúa por la abstracción de las operaciones y la invisibilización de los responsables exclusores, lo cual lleva a que se pierda la trazabilidad de los procesos de exclusión; a la vez, se agudiza por la autorreferencialidad a que se obliga a los excluidos, lo cual genera procesos de autoculpabilización y mayor estigma social. Los excluidos ya no pueden ser supernumerarios sino que tienen una utilidad aunque sea en su valor de signo (ya que no valor de cambio o de utilidad): cuando no son *ejército de reserva*, son *ejército de disuasión*; además, se ha desarrollado todo un mercado de servicios sociales para el que los excluidos se han convertido en objeto de producción y a la vez consumidores. La exclusión va institucionalizando exclusas (mecanismos de cierre) poligonales diferentes a las dinámicas más dualizadoras de los anteriores regímenes de exclusión social.

Una vez que se ha rendido parte del contrato ciudadano estatal, a remodernización está imponiendo el esquema del colonialismo hacia el propio interior de las naciones: al postcolonialismo le ha seguido el colonialismo interior, especialmente a través de la inmigración: las intracolonias. Es más, la propia nación se ha convertido en colonia de la *ultranación*, formada en el núcleo *ultrapolitano* que es el espacio virtual que llamamos occidente. Eso es el neoimperialismo. La metrópoli no es ya una nación primordial (étnica, religiosa, dinástica, patrimonial, militar, económica o civilizatoria) sino una "nación virtual" formada por la ultraclase ubicada en occidente. La ultraclase no cree

en occidente sino que parasita occidente. Es contribuyente principalmente de paraísos fiscales, de paraísos simbólicos y de paraísos urbanísticos. La ultranación es un satélite del planeta.

El informacionalismo (ser agente informacional o informacionalizado) es la diferencia entre estar en el mercado primario o secundario. En el primero son agentes informacionales y en el segundo son pasivos informacionales a los que se les extrae información (encuestas de satisfacción, protocolos de información, círculos de calidad o a los usuarios a través de los mensajes de incidencias o el uso de tarjetas de crédito y débito) sin darles poder y ni siquiera una compensación de la plusvalía.

El capitalismo de identidad sustituye al nacionalismo moderno en su capacidad modeladora del sentido común. El nacionalismo moderno lograba autoridad para que los nacionales se autoexplotaran (o se inmolaran en guerras y trabajos) para el capitalismo patriótico, pero la ultranación necesita otra liturgia sacrificial: es el capitalismo de identidad. La exclusión social con su vaciamiento de las presencias logra algo crucial: la invisibilidad de los procesos y los sujetos; son socialmente sin estar políticamente. Los desempoderados tienen que ser aislados (telemasas) para que la glocalización sea funcional: invisibilizan reificadamente los papeles sociales que conectan a la gente.

Pero todo esto tiene que darse en unas nuevas condiciones de identidad que rompan las resistencias de los sujetos históricos a la removilización global. Para ello se torna necesario la sustracción de los sujetos, no ya sólo la manipulación de las identidades sino la sustracción de la misma posibilidad de que se constituya un sujeto. Una operación imprescindible para esa enajenación es la alienación ya no sólo del sentido común sino de las teorías formales de la exclusión; alienación que se logra no tanto por la mentira sino por la ausencia (de nuevo, corrupción de la presencia) de dimensiones básicas de lo humano.

El segundo ciclo postmoderno, en sus versiones virtualizadoras es funcional a la emergencia de la remodernidad porque hace irreales a los pobres y a las categorías culturales, hace relativa la miseria, hace constructivista la comunidad y escépticos de la posibilidad y sentido de la propia Historia. Pareciera que hubiera sido necesario el ciclo deconstructivista como parte de la deslegitimación de las instituciones y de la impotencia de la Historia; posiblemente el postmodernismo formó parte -muy en contra de su primer ciclo liberacionista– de la decepción escéptica a la ausencia de soluciones radicales al Holocausto.

La remodernización de la exclusión social tiene como una de sus principales herramientas la devaluación de las categorías principales de la vida humana –sentido, presencia, empoderamiento– en la propia concepción antropológica de las culturas y praxis institucionales. Por ello nuestro empeño principal en este estudio ha sido sustentar una explicación alternativa de la exclusión social que sea suficientemente libre de las trampas que las propias categorías vigentes en la remodernización nos imponen.

7. Políticas sociales de sentido y solidaridad

Nuestra agenda de investigación se dirigirá ahora hacia el estudio de las políticas culturales y de sentido como factor de liberación de la exclusión; hacia el estudio de la evolución histórica de los regímenes de exclusión; hacia una teoría más completa de la remodernización y hacia una formulación de un modelo alternativo de Estado de bienestar que creemos que puede emerger de su análisis desde la sociología de la presencia y que tendría como núcleos reconfiguradores la autogestión, la heterodeliberación (más allá de la autorreflexión), el servicio público de titularidades múltiples y cruzadas, la participación radical, la capitalización y empresarialización de las mayorías, la refamiliarización plural, la reforma de los tiempos sociales (para que la conciliación familiar-laboral no sea una claudicación familiar-laboral), la reforma del trabajo social y los servicios sociales en clave empoderadora, la corresponsabilidad con el capital, el retorno del principio senatorial en claves internacionalistas, la liberalización del estatuto de servicio público, la participación corresponsable de las comunidades de sentido, incluyendo las religiones, en la deliberación pública, una inversión masiva en asociacionismo, la reforma del proceso educativo desde una matriz histórico-electiva, el nuevo imperativo universal de la solidaridad dinámica, etc. Este desarrollo es trabajo para una próxima cita.

También estamos apuntando en dirección a la profundización del acontecimiento de la exclusión. Para ello investigamos con la Fundación Rais acerca de la realidad de la calle y próximamente publicaremos un libro sobre Inmigración y exclusión extrema, y también investigamos para Cáritas Española sobre el capital social y simbólico en barrios de exclusión extrema. Este último sobre barrios feroces todavía está a mitad de viaje y tardará un tiempo en ver la luz.

En resumen, necesitamos una reforma del Estado de bienestar desde dos claves: las políticas de solidaridad y las políticas de sentido; lo cual alude a una misma cuestión: el sentido de solidaridad parte de una solidaridad de sentido y viceversa. Una reforma de las políticas de empoderamiento conlleva una cualificación de las presencias y dicha cualificación requiere políticas de solidaridad y políticas de sentido que vayan más allá de la redistribución y las políticas de identidad. Sólo desde una fuerte solidaridad de sentido y un radical sentido de solidaridad lograremos erradicar la exclusión de las presencias y activar las potencias del hacer, el tener y el ser de modo que seamos sociedades civiles más densas, sólidas e internacionalmente cruzadas, capaces de afrontar los retos de lograr encontrar y legar la sostenibilidad y el sentido.

B Bibliografía

La discusión sobre cómo citar la bibliografía es tan estéril como agobiante. La progresiva estandarización de los protocolos en todo el planeta ha conducido a un cierto fundamentalismo en cuestiones tan nimias como es la de los modos de citar. Defendemos una biblioteconomía plural. Nuestros criterios para citar la bibliografía son los siguientes. Ordenamos, como es usual, alfabéticamente para la búsqueda y la primera palabra de cada referencia es el primer apellido del primer autor. El resto de los autores, en caso de que los halla, son referidos primero por su nombre y seguido de sus apellidos, tal como se hace en la vida ordinaria. Entendemos que citar a todos los autores por el orden "apellido, nombre" es innecesario y artificial. Del mismo modo, excepto cuando lo desconozcamos, citaremos los nombres propios, no pondremos iniciales –las cuales sólo creemos necesarias cuando es necesaria brevedad–. Separado por una coma, pondremos el año en que fue escrito el libro o escrito siempre que lo sepamos (si no, será el de la edición que manejamos). Antes del año se indicará cuando así sea si es una obra colectiva de la que los autores reseñados son editores (ed.), directores (dir.) o coordinadores (coord.). Tras dos puntos después del año en que se escribió el libro, ponemos el título del libro o artículo. El título lo ponemos con cursivas. Después del título, un punto. A continuación, el nombre de la editorial. Finalmente, la ciudad donde fue editado (a veces acompañado de una aclaración del país) y el año de la edición que manejamos del libro, si es que es distinto del año en que fue escrito. Cuando sea un artículo de prensa, pondremos el nombre del periódico, la ciudad en que es editado y la fecha con día y mes. Si es una página web, pondremos la referencia *http*. Si son textos sin autor personal, encabezaremos la referencia con el nombre de la entidad. En caso de ser un artículo ponemos el nombre de la revista, el volumen y el número de revista (a veces los meses porque indican la secuencia en el año). Cuando el texto está incluido en otro libro, tras el punto con que termina el título del texto referido, ponemos el libro al que pertenece siguiendo la misma lógica (pero el autor del libro aparece con la secuencia "nombre y apellido"). Al final, si es necesario mostrar las páginas, ponemos dos puntos y los números de páginas.

Abrisketa, J. (2006): <<Acción humanitaria y pueblos indígenas: ¿se aproxima o se excluyen?>>. En Mikel Berraondo (coord.), 2006: *Pueblos indígenas y Derechos Humanos*. Universidad de Deusto, Bilbao.

Achotegui, J. (2007): *El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple: el* Síndrome de Ulises. En Talarn, A. 2007: pp. 487-520.

Aliena, R. (1999): *Adelaida Martínez y el honor de la Pobreza*. Ediciones La Caixa, Barcelona.

— (2005): *Descenso a Periferia. Asistencia y condición humana en el territorio de lo social*. Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia.
— (2007): *Calidad y mundo voluntario: conflicto de visiones.* Documentación Social, nº 145. Abril-junio 2007: pp. 93-113.
Alonso Benito, L. E. (1999a): *Los derechos sociales en la reconstrucción posible del Estado de bienestar*. Revista Documentación Social, nº 114, Enero-marzo 1999: pp. 77-96.
— (1999b): *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*. Trotta, Madrid.
Álvarez, V. (ed.), (1994): *Cultura de la solidaridad. Realidad y utopía*. Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, Santiago de Chile.
America*Speaks* (2008): Web corporative. http://www.americaspeaks.org/
Aranguren Gonzalo, L. (1998): *Reinventar la solidaridad: voluntariado y educación*. PPC, Madrid. Precedido de un prólogo de García Roca, J.
Arfuch, L. (comp.), (2005): *Pensar este tiempo*. Paidós, Buenos Aires.
– (2005): *Cronotopías de la intimidad*. En Arfuch (comp), (2005): pp. 237-290.
Art Therapy Initiative (2007): Web corporativa. http://www.atinitiative.org/
Arteta, I. y Galletero, A. (2006): *Olvidados*. Adhara, Madrid.
Autero, M. A. (2006): *Los bañistas de La Tejita socorren a 88 inmigrantes que llegaron en cayuco*. La Opinión de Tenerife, 31 de julio de 2006.
B. B., L. y G., S., 2007: *Valencia desaloja la casa puente de los inmigrantes*. El Mercantil Valenciano, Valencia, 17 de julio de 2007.
Baer, A. (2004): *De memoria judía a memoria universal*. En Mate y Wahnón, (2004a): pp. 76-94.
Baldwin, A. L.; Baldwin, C. y Cole, R. (1992): <<Stress-resistant families and stress-resistant children>>. En Jon Rolf et al. (ed.), (1992): *Risk and protective factors in the development of psychopathology*. Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido).
Ballester, J. M. (2005): *La UVA de Hortaleza, patrimonio cultural y de vivienda social.* El País, 1 de abril de 2005.
Ballestero, A. (2006): *Dilemas éticos en trabajo Social*. Edición Eunate, Pamplona.
Barudy, J. y Marquebreucq, A. (2005): *Hijas e hijos de madres resilientes. Traumas infantiles en situaciones extremas: violencia de género, guerra, genocidio, persecución y exilio*. Gedisa Editorial, Barcelona, 2006.
Bassin, D. (2007): *When Bodies Remember. Experiencies and Politics of AIDS in South Africa*. University of California Press, Berkeley.
Batista, J. (2007): *Los inmigrantes se dispersan por el cauce mientras se intensifica la retirada de enseres y colchones*. Las Provincias, 18 de julio de 2007.
Bauman, Z. (1995): <<Violencia postmoderna>>. En Beriain, J. (2004): *Modernidad y violencia colectiva*. CIS, Madrid.

— (2003): *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica, 2005.

Beckett, S. (1953): *El Innombrable*. Alianza Editorial, Madrid, 1971.

Bellah, R. N. (1994): *Understanding Caring in Contemporary America*. En Phillips y Benner (1994): pp. 21-35.

Benner, P. (1994): *Caring as a Way of Knowing and Not Knowing*. En Phillips y Benner (1994): pp. 42-59.

Berger, P. y Luckmann, T. (1967): *La construcción social de la realidad,*. Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

Bericat Alastuey, E. (dir.), (2003): *El conflicto cultural en España. Acuerdos y desacuerdos entre los españoles*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Bermejo, F. J. (2002): *La ética del Trabajo Social*. Desclée de Brouwer, Bilbao.

Bernuz, M. J. y Susín, R. (2003): *Ciudadanía. Dinámicas de pertenencia y exclusión*. Universidad de la Rioja, Logroño.

Berrios, O. (2006): *300 esperanzas escondidas bajo el puente de Ademuz*. Canal Solidario, 26 de enero de 2006.

Blanch, J. M. (1990): *Del viejo al nuevo paro. Un análisis psicológico y social*. PPU, Barcelona.

Bonanno, G.A. (2004) *Loss, trauma and human resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events?* American Psychologist, vol.59, nº 1: pp.20-28.

Bourdieu, P. (2000): *Las estructuras sociales de la economía*. Anagrama, Barcelona, 2003.

Boyner, J. (2006): *El niño con el pijama de rayas*. Ediciones Salamandra, Barcelona, 2007.

Briski, Z. y Kaufman, R. (2004): *Los niños del barrio rojo (Born into brothels)*. Distribuidor: FNAC.

Briski, Z. (2002): *Kids with Cameras*. Web corporativa: http://kids-with-cameras.org/home/

Brooks, R. y Goldstein, S. (2003): *El poder de la resiliencia.* Paidós, Barcelona, 2004.

Browne, J. (1995): <<Can Social Work Empower? >> En Hughman, R. y Smith, D. (1995): *Ethical Issues in Social Work*. Routledge, Londres: pp. 155-173.

Calhoun,L.G. y Tedeschi,R.G. (1999): *Facilitating Posttraumatic Growth: A Clinician´s Guide*. LEA, New Jersey.

Cánovas, E.; Cobos, R. y Talavera, J.C. (2001): *Quién le puso a mi vida tanta cárcel*. Comunidad de Madrid, Madrid.

Cantón Delgado, M. et al. (2004): *Gitanos Pentecostales*. Signatura Demos, Sevilla.

Cáritas Diocesana de Valencia, (2007): *Sobre los desalojos del Puente de Ademuz*. Nota de prensa del 17 de julio de 2007. http://www.caritas-valencia.org/.

Castanedo, C. (1990): *Grupos de encuentro en Terapia Gestalt*. Herder, Barcelona, 1997.

Castel, R.y Haroche,C. (2001): *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*. Homo Sapiens Ediciones, Rosario (Santa Fe, Argentina), 2003.

Castel, R. (1995): *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Paidós, Buenos Aires, 1997.

— (1999): *Empleo, exclusión y las nuevas cuestiones sociales*. En Castel, Touraine, Bunge, Ianni y Giddens, 2001: pp. 15-23.

— (2003): *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Manantial, Buenos Aires, 2004.

Castel, R.; Touraine, A.: Bunge, M.; Ianni, O. y Giddens, A. (2001): *Desigualdad y globalización*. Ediciones Manantial, Buenos Aires.

Castells, M. (1972): *La cuestión urbana*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1974.

Castilla del Pino, C. (2006): *La forma moral de la memoria*. En Gómez Isa, (2006): pp. 15-20.

Castillo, E. (2007): *La vergonya de València/La vergüenza de Valencia*. PluraliaTV. Distribuido por YouTube.

Cátedra Chaminade (2002): *La voz de las víctimas y los excluidos*. Fundación SM, Madrid.

CEANIM (2008): *Resiliencia: una nueva mirada a la pobreza*. Web corporativa del Centro de Estudios y Atención del Niño y la Mujer, Santiago de Chile. http://www.resiliencia.cl/ceanim.htm

Chadi, M. (2000): *Redes Sociales en el Trabajo Social*. Espacio Editorial, Buenos Aires.

Chamberlayne, P.; Rustin, M. y Wengrof, T. (2002): *Biography and Social Exclusión in Europe*. The Policy Press, Bristol.

Chanteau, M. (2007): *Entrevista a Miguel Chanteau*. La Jornada, 7 de noviembre de 2007.

Codina, V. (1995): *Lluís Espinal, gastar la vida por los demás*. Cuadernos Cristianismo i Justícia, Fundación Lluís Espinal, Barcelona.

Cohen, H. (1919): *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos, Barcelona, 2004. Precedido de un prólogo de Reyes Mate.

Collins, R. (1979): *La sociedad credencialista. Sociología histórica de la educación y la estratificación*. Akal, Madrid, 1989.

Conill Sancho, J. (2006): *Ética hermenéutica.* Tecnos, Madrid.

Correyero, I. (ed.), (1998): *Feroces. Radicales, marginales y heterodoxos en la última poesía española.* Editorial DVD, Barcelona.

Cortazzo, I. y Moise, C. (comp.), (2000): *Estado, salud y desocupación. De la vulnerabilidad a la exclusión*. Paidós, Barcelona.

Costa-Gavras, C. (2002): *Amén*. Distribuidor: Manga Films. Francia.
Creaciones Malatesta (2007): *Los desiertos de Sonora. Encuentro bajo el Puente de Ademuz*. Distribuido por YouTube.
Cuadra, H. y Florenzano, R. (2003): *El Bienestar Subjetivo: hacia una Psicología Positiva*. Revista de Psicología de la Universidad de Chile, 12(1): pp. 83-96.
Cyrulnik, B. (2003): *El murmullo de los fantasmas. Volver a la vida después de un trauma*. Gedisa, Barcelona.
— (2006): *En la mayor parte de las culturas, se es culpable de ser víctima.* Entrevista a Boris Cyrulnik en IntraMed, Argentina, 6 de diciembre de 2006. http://www.intramed.net/actualidad/
D'Iribarne, A. (1994): *Del contenido del trabajo a la cognición.* Revista de Trabajo, nº 1, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
Dalí, S. (1940-1941): *La Edad Dorada*. http://dali.karelia.ru/html/galleries/painting14.htm
De la Garza, M. T. (2002): *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Anthropos, Barcelona.
Díaz-Salazar, R. (1996): *Redes de solidaridad internacional. Para derribar el muro Norte-Sur*. HOAC, Madrid.
Doyal, L. y Gough, I. (1994): *Teoría de las necesidades humanas*. Icaria, Barcelona.
Dussel, E. (1987): *Filosofía ética de la liberación*. Vol.1. Ediciones Megápolis, Buenos Aires.
Echeverría Zabalza, J. (1999): *La movilidad social en España*. Istmo, Madrid.
EFE (2007): *El Ayuntamiento de Valencia desaloja a los inmigrantes del puente Ademuz y lo rodea con una valla metálica*. Terra Actualidad, Madrid, 16 de junio de 2007.
— (2008): *14 inmigrantes muertos, entre ellos 9 niños, en una patera localizada en Almería*. Agencia EFE, Madrid, 10 de julio de 2008.
Elizalde, A. (2007): *Políticas sociales e intervención*. Documentación Social, nº 145, abril-junio 2007: pp. 71-92.
Emmet, D. (1967): *Ethics and the Social Worker*. En YOUNGHUSBAND, 1967: pp.11-23.
Enjolet, C. (1997): *Princesse d'ailleurs*. Phébus, París.
— (1999): *En danger de silence.* Robert Laffont, París.
Equipo Promocions (Frago, E.; Jover, D.; López, V.M.; Márquez, F. y Mora, G.), (1996): *El empleo de los inempleables. Metodologías y recursos para la inserción social*. Editorial Popular, Madrid.
Estivill, J. (comp.), (2004): *Pobreza y exclusión en Europa. Nuevos instrumentos de investigación.* Hacer Editorial, Madrid.
Etxeberría, X. (1999): *Ética de la acción humanitaria*. Universidad de Deusto, Bilbao.
EXIL (2008): *¿Qué es EXIL?* Web corporativa de la Asociación Centro EXIL, Barcelona. http://www.centroexil,org/

Falcón, E. (1998): *La marcha de los 150.000.000*. Editorial 7 i mig, Valencia.
Fals Borda, O. (1985): *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia*. Siglo XXI Editores, Bogotá.
FEANTSA (2007): *Múltiple Barriers, Múltiple Solutions*. FEANTSA, Bruselas.
Folkman, S. y Moskovitz, J.T. (2000): *Positive affect and the other side of coping*. American Psychologist, vol.55, nº6: pp. 647-654.
Fonagy, P.; Steele, M.; Higgitt, A. y Target, M. (1994): *The theory and practice of resilience*. Journal of Child Psychology and Psychiatry, vol.35, nº 2: pp. 231-258.
Foro Ignacio Ellacuría (1999): *La globalización y sus excluidos*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra).
Fóscolo, N. (coord.), (2006): *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano: paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Espacio Editorial, Buenos Aires.
Frankl, V. E. (1946): *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 2003.
— (1951-1955): La psicoterapia al alcance de todos. Conferencias radiofónicas sobre terapéutica psíquica. Editorial Herder, Barcelona, 1983.
— (1965): *La logoterapia y el desafío del sufrimiento*. En Frankl, 2001: 95-102.
— (1970): *La voluntad de sentido*. En Frankl, Víctor Emil, 1982: *La voluntad de sentido*. Herder, Barcelona, 2002: pp.14-40.
— (1975): *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Editorial Herder, Barcelona, 1987.
— (2001): *Psicoterapia y existencialismo*. Herder, Barcelona.
Freire, P. et al. (1975): *La educación. Análisis crítico de la 'desescolarización' y 'concientización' en la coyuntura actual del sistema educativo*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1986.
Freire, P. y Frei B. (1985): *Esa escuela llamada vida*. Editorial Legasa, Buenos Aires, 1988.
Freire, P. (1969): *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1980.
Fromm, E. (1976): *¿Tener o ser?* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.
Fundación Daywalka (2006): *Kalam*. http://www.kalammarginswrite.org/
— (2008): Web corporativa. http://www.daywalka.org/
Galeano, E. (1989): *El libro de los abrazos*. Siglo XXI Editores, Madrid.
— (1993): *Las palabras andantes*. Siglo XXI Editores, Madrid.
— (1998): *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. Siglo XXI Editores, Madrid.
Gallén, M. A. (coord.), (1989): *Volver a ser. Experiencias y evaluación de reinserción de transeúntes*. Cáritas Española, Madrid.
García-Baró, M. (2006): *Del dolor, la verdad y el bien.* Editorial Sígueme, Salamanca.
— (2007): *La compasión y la catástrofe: Ensayos del pensamiento judío.* Editorial Sígueme, Salamanca.
García Nieto, J. N.; Rojo, E.; Miralles, J.; de Sebastián, L.; Travé, J. Jover, D. y Renau, J. (1989): *La Sociedad del Desempleo*. Cristianisme i Justícia, Barcelona.

García Roca, J. y Mondaza Canal, G. (2002): *Jóvenes, Universidad y compromiso social. Una experiencia de inserción comunitaria*. Narcea, Madrid.
García Roca, J. (1994): *Solidaridad y voluntariado*. Sal Terrae, Santander.
— (1995): *Contra la exclusión. Responsabilidad política e iniciativa social*. Sal Terrae, Santander.
— (1997): *Políticas sociales ante la exclusión*. Revista Iglesia Viva, nº 188: pp.129-152.
— (1998): *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*. Ediciones HOAC, Madrid.
— (1999): *Globalización económica y solidaridad humana*. En Foro Ignacio Ellacuría, 1999: pp. 95-126.
— (2001): *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*. Sal Terrae, Santander.
— (2004): *La condición humana y los relatos de vida*. Iglesia Viva, nº 220: pp. 9-24.
— (2006): *El mito de la seguridad*. PPC, Madrid.
— (2007): *La revancha del sujeto*. Documentación Social, nº 145, abril-junio 2007: pp. 37-52.
García-Baró, M. (2007): *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío.* Sígueme, Salamanca.
Gastañaga Moreno, J. L. (2004): *Trabajo social, familia y escuela*. Cuadernos de Trabajo Social, nº 17: pp. 255-271.
Gellately, R. (2001): *No solo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Crítica, Barcelona, 2002.
George, S. (2003): *Otro mundo es posible si…* Intermón Oxfam, Icaria Editorial, Barcelona, 2004.
Gibney, A. (2005): *Enron: los tipos que estafaron a América*. Título original: *Enron: the smartest guys in the room*. Producción: Magnolia Pictures. Estados Unidos.
Gil Lacruz, M. (2000): *Salud y fuentes de apoyo social*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
Ginger, S. y Ginger, A. (1987): *La Gestalt. Una terapia de contacto*. Editorial Manual Moderno, México, D.F., 1993.
Gist, N.P. y Fava, S.F. (1964): *Sociedad urbana*. Ediciones Omega, 1968.
Global Voices (2008) Web corporativa. http://www.globalvoices.org/
— (2008b): *Rising Voices*. http://rising.globalvoicesonline.org/about/
http://es.globalvoicesonline.org/manifiesto/
— (2008c): *Manifiesto Global Voices*. http://es.globalvoicesonline.org/manifiesto/
Goffman, E. (1963): *Estigma, La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
Gole, F. G. (1970): *La tercera fuerza, la psicología propuesta por Abraham Maslow*. Editorial Trillas, México D.F., 1977.
Gómez Isa, F. (dir.), (2006): *El derecho a la memoria*. Universidad de Deusto, Bilbao.

— (2006): *El derecho de las víctimas a la reparación por violaciones graves y sistemáticas de los Derechos Humanos*. En Gómez Isa, 2006: pp.23-75.
González-Carvajal, L. (2005): *En defensa de los humillados y ofendidos*. Sal Terrae, Santander.
Grosser, C. (1965): *Community development Programs Serving the Urban Poor*. Social Work, vol.10 (3): pp. 15-21.
Grossman, V. (1959): *Vida y destino*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2007.
Guerra, P. (1995): *Golosinas*. BMG Arbola, Madrid.
— (1997): *Tan cerca de mí*. BMG Music, Madrid.
— (1998): *Raíz*. BMG Music, Madrid.
— (2001): *Ofrenda*. BMG Music, Madrid.
Guerrero, J. A. y Izuzquiza, D. (2003): *Vidas que sobran. Los excluidos en un mundo en quiebra*. Sal Terrae, Santander.
Gutiérrez, G. (2003): *La densidad del presente*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
Hall, C. (1993): *Social Work as Narrative*. Ashgate Pu. Co., Vermont (EE.UU.).
Handy, C. (1984): *El futuro del trabajo humano*. Ariel, Barcelona, 1986.
Heler, M. (coord.), (2002): *Filosofía Social y Trabajo Social*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
Heller, A. (1993): *Una revisión de la teoría de las necesidades*. En Heller, 1996: pp. 83-122.
— (1996): *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Paidós, Madrid. El libro recoge el artículo de idéntico título, junto con otros textos anteriores sobre el mismo tema. De ahí que diferenciemos con el mismo título los dos textos de 1993 y 1996.
Hillesum, E. (1941-1943): *El corazón pensante de los barracones. Cartas.* Anthropos Editorial, Barcelona, 2001.
Holzapfel, C. (1994): *Solidaridad y trascendencia*. En VLADIMIR ÁLVAREZ, 1994: pp. 65-78.
Howe, D. (1999): *Dando sentido a la práctica. Una introducción a la teoría del Trabajo Social*. Editorial Maristán, Granada.
Huguet, P. (2007): *Rumanos y búlgaros superan a los subsaharianos en el viejo cauce*. Las Provincias, 15 de julio de 2007.
Hyde, C. R. (1999): *Favor por favor*. Título original: *Pay it forward*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2000. La película basada en la novela es del año 2000, dirigida por Mimi Leder. Para más información, visitar la Fundación Pay it forward.
Ibáñez, J. (1991): "*El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*", Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1994.
Innerarity, D. (2001): *Ética de la hospitalidad*. Península, Barcelona.
Jesuit Hakimani Center (2008): Web corporativa. http://www.jesuithakimani.org/, Nairobi.
Joffé, R. (1984): *Los gritos del silencio (The Killing Fields)*. Distribuidor: Warner Bros.

Jordan, B. (1990): *Social Work in a Unjust Society*. Harvester Wheatheaf, Hertfordshire (Reino Unido).

Juan Pablo II (1987): *Sollicitudo Rei Sociales*. http://www.vatican.va/

Kalam (2006): *Kalam: Margins Write*. http://marginswrite.wordpress.com/

— (2008): *Writing Out*. http://writingout.wordpress.com/

Kalmanowitz, D. y Lloyd, B. (eds.), (2005): *Art Therapy and Political Violence*. Routledge, Hove (Reino Unido).

Kheel Center (1998): *Triangle Fire*. http://www.ilr.cornell.edu/trianglefire/ Universidad de Cornell, Ithaca, Nueva York.

Kotliarenko, M. A.; Cáceres, I. y Fontecilla, M. (1997): *Estado del arte en resiliencia*. Organización Panamericana de la Salud, Washington. http://www.resiliencia.cl/investg.htm

Krasz, S. (2004): *Problematizar el Trabajo Social. Definición, figuras, clínica*. Gedisa, Barcelona, 2007.

Krmpotic, C. S. (dir.), (2006): *La Educabilidad en Situaciones de Violencia Social, Padecimiento Psíquico y Desorden Institucional*. Observatorio Social de la Universidad Nacional de La Matanza, Argentina. http://observatoriosocial.unlam.edu.ar/

— (1999): *El concepto de necesidad y políticas de bienestar. Una lectura comparada de Heller, Sen y el GPID*. Espacio Cultural, Buenos Aires.

Lapassade, G. (1975): "*Socioanálisis y potencial humano*", Gedisa, Barcelona, 1980.

Lash, S. (1990): *Sociología del posmodernismo*. Amorrortu, Buenos Aires, 1997.

Lazarsfeld, P.; Jahoda, M. y Zeisel, H. (1932): *Los parados de Marienthal*. Ediciones Endymión, Madrid, 1996.

Leder, M. (2000): *Cadena de favores*. Título original: *Pay it forward*. Basada en la novela original de Catherine Ryan Hyde. Warner Bros. Página web oficial de la película: http://payitforward.warnerbros.com/Pay_It_Forward/. Para más información, visitar la Fundación Pay it forward.

Lefranc, S. (2004): *Políticas del perdón*. Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia.

León de Aranoa, F. (2002): *Los lunes al sol*. Elías Querejeta. Distribución Manga Films. España.

Lérida, M. (2006a): *La playa de la solidaridad*. Fotografías publicadas en El Mundo, 31 de julio de 2006.

— (2006b): *Cuando vi a 100 personas dando su comida y toallas a los inmigrantes, me emocioné*. El País, 31 de julio de 2006.

Levi, P. (1946): *Si esto es un hombre*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.

— (1963): *La tregua*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.

— (1986): *Los hundidos y los salvados*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.

Lévinas, E. (1947): *El Tiempo y lo otro*. Paidós, Barcelona, 1993.

— (1951): *¿Es fundamental la ontología?* En LÉVINAS, 1991: pp. 11-23.

— (1954): *El Yo y la totalidad*. En LÉVINAS, 1991: pp. 25-51.
— (1961): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.
— (1968a): *¿Un Dios hombre?* En LÉVINAS, 1991: pp. 69-77.
— (1968b): *Cuatro lecturas talmúdicas*. Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1996.
— (1969): *Judaísmo y revolución*. En LÉVINAS, 1977: pp. 13-54.
— (1973): *Ideología e idealismo*. En LÉVINAS, 1982a: pp. 19-32.
— (1975): *Dios y la Filosofía*. En LÉVINAS, 1982a: pp. 85-114.
— (1976): *Presentación de la edición castellana de* Totalidad e infinito. En LÉVINAS, 1961: pp. 9-11.
— (1977a): *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1997.
— (1977b): *Hermenéutica y más allá*. En LÉVINAS, 1991: pp. 85-97.
— (1977c): *Preguntas y respuestas*. En LÉVINAS, 1982a: pp. 115-138.
— (1980): *El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo*. En LÉVINAS, 1982a: pp. 183-199.
— (1981): *Notas sobre el sentido*. En LÉVINAS, 1982a: pp. 201-222.
— (1982ª): *De Dios que viene a la idea*. Caparrós Editores, Madrid, 2001.
— (1982b): *El sufrimiento inútil*. En LÉVINAS, 1991: pp. 113-125.
— (1982c): *Ética e infinito*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2000.
— (1982d): *Filosofía, justicia y amor*. En LÉVINAS, 1991: pp.127-147.
— (1986): *De la unicidad*. En Lévinas, 1991: pp. 219-227.
— (1988): *El otro, la utopía y la justicia*. En LÉVINAS, 1991: pp. 269-281.
— (1991): *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 1993.
— (1974): *De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl.* En LÉVINAS, 1982a: pp. 33-56.
Lewin, K. (1935): *Dinámica de la personalidad*. Ediciones Morata, Madrid, 1969.
Lewis, O. (1959): *Antropología de la pobreza: cinco familias*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
Loach, K. (2000): *Pan y rosas*. Dist: Filmax. Reino Unido.
Löesel, F. (1992): *Resilience in Childhood and Adolescence*. International Catholic Child Bureau, Ginebra.
López-Aranguren, G. (coord.), (1999): *¿Cómo desarrollar la empleabilidad?* Cáritas Española, Madrid.
Löwy, M. (2001): *Los orígenes socio-religiosos del Movimiento de los Sin Tierra brasileño*. Monthly Review, Revista Socialista Independiente, segunda época, nº3, 2005: pp.53-61. Se presenta como revista y como libro a la vez y por eso quizás se encuentre también con esta referencia el artículo de Löwy: en Epstein, B.; Löwy, M.; Panitch, L.; Petras, J. y Wallerstein, I. (2005): *Movimientos de resistencia al capitalismo global*. Hacer editorial, Barcelona.

Macías, E. y Lacayo, R. (1984): *Hacia un Trabajo Social liberador*. Humanitas, Buenos Aires.

Macpherson, C.B. (1962): *La teoría política del individualismo posesivo*. Editorial Trotta, Madrid, 2005.

Maffesoli, M. (1988): *El tiempo de las tribus*. Icaria, Barcelona, 1990.

— (2001): *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Gedisa, Barcelona, 2003.

Manzanos, C. (coord.), (2004): *Trabajo social y educación social con inmigrantes en países receptores y de origen*. Aljibe, Málaga.

Máñez, E. (2006): *Inmigrantes bajo el puente de Ademuz*. Revistateína, revista electrónica trimestral de cultura y sociedad, ONG un mundo diverso, nº 11, (Marzo-mayo de 2006), Valencia.

Marinetti, F. (1985): *El holocausto de los empobrecidos*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1988.

Marshall, T. H. (1950): <<Ciudadanía y clase social>>. En Thomas Marshall, H. y Bottomore, T. (1992): *Ciudadanía y clase social*. Alianza editorial, Madrid, 1998.

Martín Beristain, C. y Riera, F. (1992): *Afirmación y resistencia. La comunidad como apoyo*. Virus Editorial, Bilbao.

Martín Beristain, C. (1997): <<Afirmación y resistencia. La comunidad como apoyo>>. En Serrano, M. R.; Sebaquijay, L. y Martínez, H.C. (1997): *Mantengamos viva la esperanza*. ECAP (Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial), Guatemala: pp. 147-176.

— (1999): *Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*. Icaria, Barcelona.

Martín, D. (2006): *La playa de la solidaridad*. Fotografías publicadas en El Mundo, 31 de julio de 2006.

Martín-Baró, I. (1972): *Presupuestos psicosociales de una caracterología para nuestros países*. Es el primer capítulo de MARTÍN-BARÓ, 1998.

— (1982): *Un psicólogo social ante la guerra civil en El Salvador*. Incluido en el capítulo tercero de Ignacio MARTÍN-BARÓ, 2003.

— (1986): *Hacia una Psicología de la liberación*. Es el noveno capítulo de MARTÍN-BARÓ, 1998.

— (1987): *El latino indolente*. Es el segundo capítulo de MARTÍN-BARÓ, 1998.

— (1987-1989): *La liberación como horizonte de la psicología*. Es el décimo capítulo de MARTÍN-BARÓ, 1998.

— (1998): *Psicología de la liberación*. Editorial Trotta, Madrid.

— (2003): *Poder, ideología y violencia*. Editorial Trotta, Madrid.

Martínez Díaz, M. P. y Aza, G. (2006): *La intervención psicológica en exclusión social*. En Vidal (2006a): pp. 87-96.

Martínez Díez, F. (2002): *Hacer teología desde los últimos*. En Cátedra Chaminade, 2002: pp. 156-201.

Martínez Torralba, I. y Vásquez-Bronfman, A. (2006): *La resiliencia invisible. Infancia, inclusión social y tutores de vida.* Gedisa, Barcelona.

Martínez, J. y Huguet, P. (2007): *Varios inmigrantes reducen a un joven que disparó con un subfusil junto al puente de Ademuz*. Diario Las Provincias, Valencia, 12 de marzo de 2007.

Maslow, A. (1954): *Motivación y personalidad*. Sagitario, Barcelona, 1975.

— (1968): *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*. Editorial Kairós, Barcelona, 1995.

Massey, D. (1991): <<A global sense of place>>. En Massey, D. (1994): *Space, Place and Gender*. Polity Press, Oxford: pp. 146-156.

— (1998): *La filosofía y la política de la espacialidad*. En Arfuch, L. (comp.): pp. 101-128.

Mate, R. y Wahnón, S. (coords.) (2004a): *Vigencia y singularidad de Auschwitz*. Revista Anthropos, nº 203, Barcelona.

— (2004b): *La memoria activa y consciente de Auschwitz implica revelar la raíz y el modo estructural y dinámico de la invención de la condición de la inhumanidad social*. En MATE Y WAHNÓN, 2004a: pp. 3-41.

Mate, R. (2004a): *¿Puede Europa hacer filosofía de espaldas a Auschwitz?* En Mate, R. y Wahnón, S. (2004a): pp. 42-48.

— (2004b): *Introducción al libro* La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo. En Cohen (1919).

Mato, K.y Milano, K. (2000): *'¿Yo? Vengo para el doctor'. Charlas en la sala de espera*. En Severini, S. (2000): pp. 139-168.

Mattick, H. W. (1975): *Some problems in the evaluation of criminal justice programs: The case of volunteer court counselors and volunteers in probation*. Center for Research in Criminal Justice, Universidad de Illinois.

Max-Neef, M. A.; Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986-1989): *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Icaria, Barcelona, 2006.

Mayor Zaragoza, F. y Droit, R. (eds.), (1998): *Los derechos Humanos en el siglo XXI*. Icaria, Barcelona.

Mayz, E. (1998): *La lengua como derecho humano*. En MAYOR Y DROIT, 1998: p. 159.

Mèlich, J. (2001): *La lección de Auschwitz*. Herder, Barcelona, 2004.

Merchevsky, C. (2006): *El lazo social: una propuesta sobre el objeto de conocimiento en Trabajo Social*. Espacio Editorial, Buenos Aires.

Milgram, N. A. y Palti, G. (1993): *Psychosocial characteristics of resilient children*. Journal of Research in Personality, nº 27: pp. 207-221.

Milosz, C. (1997): *Abecedario. Diccionario de una vida*. Turner y Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Minuchin, P.; Colapinto, J. y Minuchin, S. (1998): *Pobreza, institución, familia*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2000.

Minuchin, S. y Nichols, M. (1993): *La recuperación de la familia. Relatos de esperanza y renovación*. Paidós, Barcelona, 1994.

Moise, C. (2000): *Trabajo, desempleo e impacto subjetivo*. En Cortazzo y Moise (comp.), 2000: pp. 121-148.

Montero, M. (2004): *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Paidós, Buenos Aires.

Montero, R. (2006): *Los dientes*. El País, 31 de enero de 2006.

Morante, J. L. (1995): *Última poesía española*. Cuadernos hispanoamericanos, nº 544: pp. 143-145.

Moreno, P. (2007): *El campamento desaparece del cauce*. Las Provincias, 22 de julio de 2007.

Morris, N. (1974): *El futuro de las prisiones*. Siglo XXI Editores, México D.F., 1985.

Movimiento Cuarto Mundo (2003): *La voz de los que luchan contra la pobreza*. Ediciones Cuarto Mundo, Madrid.

Muñoz Garrido, V. y De Pedro Sotelo, F. (2005): *Educar para la resiliencia. Un cambio de mirada en la prevención de situaciones de riesgo social*. Revista Complutense de Educación, Vol.16, nº 1: pp. 107-124.

Muñoz, M.; Vázquez, C. y Vázquez, J. J. (2003): *Los límites de la exclusión. Estudio sobre los factores económicos, psicosociales y de salud que afectan a las personas sin hogar en Madrid*. Ediciones Témpora, Madrid.

N.C., Carlos (2006): *Unos 150 temporeros malviven otro año bajo el puente de Ademuz*. 20 minutos, Valencia, 7 de noviembre de 2006.

— (2007): *Deportan a 18 inmigrantes que vivían en el río en vísperas de Fallas*. 20 minutos, Valencia, 14 de marzo de 2007.

Nabarro, M. (2005): *Feast of colour. Creating something out of very little art making as psychological intervention with children of a forgotten war, Sudan.* En Kalmanowitz y Lloyd (2005): pp.76-90.

Navarro Botella, F. J. (1979): *El bienestar social y los servicios sociales. Concepto y organización.* Revista Documentación Social, nº 36, Agosto-octubre 1979: pp. 33-50.

Navarro, V. (2006): *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*. Anagrama, Barcelona.

Negri, A. (1988): *Job: la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

Noya, J. (2004): *Ciudadanos ambivalentes. Actitudes ante la igualdad y el Estado de bienestar en España*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Odlyzco, A. (1994): *Tragic loss or good riddance?* Citado en H. Freland (2006): *Anatomía del fraude científico*. Editorial Crítica, Barcelona: p. 21.

Osorio, F. E. (1993): *La violencia del Silencio. Desplazados del campo a la ciudad.* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá.

Pantazis, C.; Gordon, D. y Townsend, P. (2006): *The necessities of life*. En Pantazis, C.; Gordon, D. y Levitas, R. (2006): pp. 89-122.

Pantazis, C.; Gordon, D. y Levitas, R. (2006): *Poverty and Social Exclusion in Britain*. Policy Press, Bristol. Diversos autores analizan la Poverty and Social Exclusion Survey of Britain (PSE).

Pearce, J. (1996): <<The Values of Social Work>>. En Vass, C. A. (ed.), (1996): *Social Work Competences*. Sage Pub., Londres: pp. 36-61.

Perlman, H. H. (1967): *Are We creating dependency?* En Younghusband (1967): pp. 113-130.

Phillips, S. S. y Benner, P. (eds.), (1994): *The Crisis of Care. Affirming and Restoring Caring Practices in the Helping Professions*. Georgetown University Press, Washington D.C.

Pinderhughes, E. (1984): *Understanding Race, Ethnicity and Power*. Free Press, Nueva York.

Pollack (1967): *Treatment of Carácter Dicorders in Casework Culture*. En Younghusband (1967): pp. 154-171.

PortalCofrade (2007): *Via Crucis para inmigrantes*. PortalCofrade, 7 de abril de 2007. http://www.portalcofrade.es/content/view/278/1/

Praajak (2006): Web corporativa. http://praajak.org/index.shtml

Pradervand, P. (2001): *¿Víctima o responsable?* Sal Terrae, Santander, 2007.

Prats, J. (2007): *El desalojo de inmigrantes en un puente de Valencia sólo traslada el problema*. El País, 18 de julio de 2007.

Prats, J. y Velert, S. (2006): *Malvivir bajo el puente*. El País, 16 de enero de 2006.

Prieto, D. (1988): *El autodiagnóstico comunitario e institucional*. Humanitas. Buenos Aires.

Prieto Lacaci, R. (1993): <<Asociacionismo, ideología y participación>>. En Navarro, M. y Mateo, M.L. (1993): *Informe Juventud en España*. Injuve, Madrid.

Real Change Homeless Empowerment Project (1997): *Voz para los sin voz*. www.earthonline.net/public/streetwrites/index.htm

Rees, L. (1996): *Auschwitz. Los nazis y la solución final*. BBC, Londres.

Renau, J. (1989): *La nueva oferta educativa*. En GARCÍA NIETO y otros, 1989: pp. 155-167.

Renes, V. (coord.) (2008): *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España.* Fundación FOESSA, Madrid.

Requena Santos, F. (1991): *Redes socales y mercado de trabajo. Elementos para una teoría del capital relacional*. CIS, Madrid.

Reynoso, L. S. y Calvo, L. (2003): *Trabajo Social y enfoque gestáltico. Una propuesta holística para la práctica cotidiana*. Espacio Editorial, Buenos Aires.

Ribas, N.; Almeda, E. y Botalón, E. (20059: *Rastreando lo invisible. Mujeres extranjeras en las cárceles*. Anthropos, Barcelona.

Ridge, T.y Wright, S. (eds.), (2008): *Understanding Inequality, Poverty and Wealth: Policies and Prospects* . The Policy Press, Bristol.

Ridge, T. (2002): *Childhood Poverty and Social Exclusión from a Child's Perspective*. The Policy Press, Bristol.
Rifkin, J. (2000): *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Paidós, Barcelona.
Rocamora, A. (2006): *Crecer en la crisis. Cómo recuperar el equilibrio perdido*. Desclée de Brouwer, Bilbao.
Rodríguez, A. (2006): *La playa de la solidaridad*. Fotografías publicadas en El Mundo, 31 de julio de 2006.
Roemer, J. E. (1986): *Valor, explotación y clase*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
Rogers, C. R. (1953): *Qué significa convertirse en persona*. En Rogers (1961): pp. 103-116.
— (1956): *Una concepción de la psicoterapia como proceso*. En Rogers (1961): pp. 117-146.
— (1961): *El proceso de convertirse en persona*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1972.
— (1973): *Mi filosofía de las relaciones interpersonales y su desarrollo*. En Rogers (1977): pp. 213-227.
— (1974): *Retrospección de cuarenta y seis años*. En Rogers (1977): pp. 37-56.
— (1975): *Manera de ser desatendida: la manera empática*. En Rogers (1977): pp. 83-104.
— (1977): *La persona como centro*. Editorial Herder, Barcelona, 1981.
Rose, A. M. (1967): *La estructura del poder*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970.
Rosenthal, R. (1994): *Homeless in Paradise*. Temple University Press, Philadelphia.
Rostropovitch, M. (1998): *Cubrir el planeta de pequeños grupos de músicos*. En Mayor y Droit (1998): p. 161.
Rovira, J. (2007): *Hipercor, 20 años. Un dolor que no se extingue*. La Vanguardia, Revista, domingo, 17 de junio de 2007.
Rozas Ossandón, G. (2003): *Política Social y Psicología Comunitaria*. Revista de Psicología de la Universidad de Chile, vol.12, nº 2: pp. 2-4.
Rutter, M. (1985) : *Resilience in the face of adversity: protective factors and resistance to psychiatric disorder*. British Journal of Psychiatry, vol.147: pp. 598-611.
Salinas Ramos, F. (1999): *Derechos sociales, pobreza y exclusión social*. Revista Documentación Social, nº 114, enero-marzo 1999: pp. 97-124.
San Juan, C. y Ocáriz, E. (2001): <<El medio urbano como hábitat. Patologías psicosociales y tratamientos ecourbanísticos>>. En González Castro, J. L. (coord.), (2001): *Sociedad y sucesos vitales extremos.* Universidad de Burgos, Burgos: pp. 79-94.
Sánchez Capdequí, C. (2004): *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*. Anthropos, Barcelona.
Sánchez Moro, C. (1979): *El bienestar social a través de la historia y su concepto central.* Revista Documentación Social, nº 36, Agosto-octubre 1979: pp. 5-14.

Sánchez Noriega, J. L. (1999): *Dominación comunicativa del Tercer Mundo y sensibilización para la solidaridad*. En Foro Ignacio Ellacuría (1999): pp. 73-94.
Sánchez, C. M. (2007): *Sólo queríamos abrazarlos*. Wordpress, 5 de marzo de 2007. http://reportajes.wordpress.com/
Sánchez-Biosca, V. (2004): *Equívocas sombras. La obstinada actualidad de Auschwitz*. En Mate y Wahnón (2004a): pp. 110-124.
Sanders, C.M. (1993): *Risk factors in bereavement outcome*. En Stroebe y Hansson, (1993).
Sanlaap (2008): Web corporativa. http://www.sanlaapindia.org/
Santos, B. de Sousa (1995): *Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia*. En Santos (2005b): pp. 195-233.
— (1999a): *Sobre el posmodernismo de oposición.* En Santos, 2005b: pp. 97-114.
— (1999b): *El fin de los descubrimientos imperiales.* En Santos, 2005b: pp. 141-150.
— (2000): *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.
— (2003a): *Entrevista*. U.N. Periódico, Unimedios de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
— (2003b): *Hacia una sociología de las ausencias*. En Santos, 2005b: pp. 151-192.
— (2005a): *Cada país tiene su Tercer Mundo*. Diario Clarín, 7 de mayo de 2005: pp. 10-11.
— (2005b): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid.
Scannone, J. C. y otros (2006): *Comunión ¿Un nuevo paradigma?* Editorial San Benito, Buenos Aires.
Schwermer, H. (2001): *Mi vida sin dinero. Una experiencia basada en el trueque*. Gedisa, Barcelona, 2002.
Secretariado de Pastoral Penitenciaria (1994): *Alternativas a las penas de prisión*. Conferencia Episcopal Española, Madrid.
Seden, J. (1999): *Counselling Skills in Social Work Practice*. Open University Press, Philadelphia.
Seligman, M. E. P. (1975): *Indefensión. En la depresión, el desarrollo y la muerte.* Editorial Debate, Madrid, 1981.
— (2002): *La auténtica felicidad*. Ediciones B, Barcelona, 2005.
— (2003): *No existen atajos para conseguir la felicidad*. Revista Psicología Positiva. http://www.psicologia-positiva.com/
Sen, A. K. (1985): *Well-being, Agency and Freedom*. En A.K. Sen, 1997: pp. 39-108.
— (1992): *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza Editorial, Madrid, 1999).
— (1999): *Desarrollo y libertad.* Editorial Planeta, Barcelona, 2000.
— (1997): *Bienestar, justicia y Mercado*, Paidós, Barcelona.
Sennet, R. (1970): *Vida urbana e identidad personal*. Ediciones Península, Barcelona, 1975.

— (2003): *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Anagrama, Barcelona.
— (2006): *La cultura del nuevo capitalismo*. Editorial Anagrama, Barcelona.
Serrat, J. M. (1989): *Material sensible.* Ariola Eurodisc, Madrid.
Severini, S. (coord.), (2002): *Trabajo Social y mundialización. Etiquetar desechables o promover inclusión*. Espacio Editorial, Buenos Aires.
— (ed.), (2000): *Trabajo Social y compromiso ético*. Espacio Editorial, Buenos Aires.
Shardlow, S. (ed.), (1989): *The Values of Change in Social Work.* Routledge, Londres.
Shuchter, S.R. y Zisook, S. (1993) *The course of normal grief.* En Stroebe y Hansson (1993).
Silva, M. G. (2006): *Cuando vi a 100 personas dando su comida y toallas a los inmigrantes, me emocioné*. El País, 31 de julio de 2006.
Simon, B. L. (1994): *The Empowerment Tradition in American Social Work.* Columbia University Press, Nueva York.
Smorti, A. (1994): *El Pensamiento Narrativo. Construcción de historias y desarrollo del conocimiento social*. Mergablum, Sevilla, 2001.
Soler, J. (2008): *Poesía contra el 'no hay futuro'. Un proyecto artístico-literario redime de la miseria a los niños de Calcuta*. El País, 3 de abril de 2008.
Solomon, B. B. (1976): *Black Empowerment: Social Work in Opressed Commnunities*. Columbia University Press, Nueva York.
Soydan, H. (2004): *La historia de las ideas en el Trabajo Social*. Tirant Lo Blanch, Valencia.
Specht, H. y Courtney, M. (1994): *Unfaithful Angels*. The Free Press, Nueva York.
Stroebe, W., M.S. Stroebe, y R.O. Hansson (eds.), (1993): Handbook of Bereavement: Theory, research and intervention. Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido).
Subirats, J. (dir.), (2004): *Pobreza y exclusión social. Un análisis de la realidad española y europea.* Fundación la Caixa, Barcelona.
Subirats, J. y Gomá, R. (2004): *Un paso más hacia la inclusión social*. Plataforma de ONGs de Acción Social, Madrid.
Szecowka, B. (2007): *Sufriendo bajo el puente*. PANORAMA ACTUAL. http://www.panorama-actual.es/reportajes/default.pl?id=25
Talarn, A. (2007): *Globalización y salud mental*. Herder, Barcelona.
Thomas, H. (1997): *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Editorial Planeta, Barcelona, 1998.
Toffoli, M. (2002): *La voz del Cuarto Mundo*. En Cátedra Chaminade, 2002: pp. 260-265.
Toledo, O. (2006): *La playa más solidaria*. El País, 5 de agosto de 2006.
Tonon, G. (2004): <<La supervisión como cuestión profesional y académica>>. En

Tonon, G.; Robles, C. y Maza, M. (2004): *La supervisión en Trabajo Social*. Espacio Editorial, Buenos Aires.
Traverso, E. (1997): *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Herder, Barcelona, 2001.
Valverde Molina, J. (2002): *El diálogo terapéutico en exclusión social. Aspectos educativos y clínicos*. Bracea, Madrid.
Vanier, J. (1975): *No temas amar*. Sal Terrae, Santander, 1984. Título original en inglés: *Be not afraid.*
— (1988): *El cuerpo roto. Regreso hacia la comunión*. Comunidad del Arca, México, D.F., 1992.
— (1994): *Cada persona es una historia sagrada*. PPC, Madrid, 1995.
— (1999): *Acoger nuestra humanidad*. PPC, Madrid, 2000.
Vanistendael, S. y Lecomte, J. (2000): *La felicidad es posible. Despertar en niños maltratados la confianza en sí mismos: construir la resiliencia*. Gedisa, Barcelona, 2002.
Vasconcelos, J. (1994): *The Social Importante of Self-Esteem*. En Specht, Harry y Mark Courtney, 1994: prólogo.
Vasilachis de Gialdino, I. (2003): *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Gedisa, Barcelona.
Vázquez Barquero, A. (1999): *Desarrollo, redes e innovación. Lecciones sobre desarrollo endógeno*. Ediciones Pirámide, Madrid.
Vélez Restrapo, O. L. (2003): *Reconfigurando el Trabajo Social*. Espacio Editorial, Buenos Aires.
Ventura, P. J. (2002): *El Efecto Iguazú*. Distribuidor: Divisa.
Vera Poseck, B. (2004): *Resistir y rehacerse: una reconceptualización de la experiencia traumática desde la Psicología Positiva*. Revista de Psicología Positiva, vol.1: pp. 1-42. http://www.psicologia-positiva.com/revista.html
— (2006): *Psicología positiva: una nueva forma de entender la psicología*. Papeles del Psicólogo, vo. 27, nº 1: pp. 3-8.
Vidal Fernández, F. (2005): *De los recursos a los sujetos*. Injuve, Madrid.
Vidal Fernández, F.(dir.), (2006): *La exclusión social y el Estado de bienestar en España*. Icaria, Barcelona.
Vidal Fernández, F. y Martínez, J. (2007): *La prueba del ángel: religión e integración social de los inmigrantes*. Fundación Ceimigra, Valencia.
Vidal Fernández, F. y Renes, V. (ed.), (2008): *Agenda de investigación en exclusión y desarrollo social*. Fundación FOESSA, Madrid.
Vidal Fernández, F. y Mota López, R. (2008): *Encuesta de Infancia en España*. Fundación SM, Madrid.
Vikramshila (2008): Web corporativa de la Vikramshila Education Resource Society. http://www.vikramshila.org/
Vila, M. (1997): *Café amargo*. Setem e Icaria, Barcelona.

Villarejo, E. (2007): *Redada policial en un puente de Valencia donde se hacinan unos 150 inmigrantes*. ABC, 14 de marzo de 2007.

Villena, L. A. (1997): *10 menos 30*. Editorial Pretextos, Valencia.

Wacquant, L. (2006): *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Siglo XXI, Barcelona, 2007.

Walsh, F. (1998): *Resiliencia familiar. Estrategias para su fortalecimiento*. Amorrortu, Buenos Aires, 2004.

Werner, E. E. y Smith, R. S. (1982). Vulnerable but invincible: a longitudinal study of resilient children and youth. McGraw Hill. Nueva York, E.E.U.U.

Werner, E. E. (1993): <<Protective factors and individual resilience>>. En Samuel J. Meisels y Jack P. Shonkoff (eds.), (1993): *Handbook of early childhood intervention.* Cambridge University Press, Nueva York.

White, Michael y David Epston, 1980: *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Paidós, Barcelona, 1993.

Wiesel, E. (1958): *La noche*. Muchnik Editores, Barcelona, 1986.

Wilde, O. (1888): *El Príncipe Feliz*. Austral, 2001.

Wolin, S. J. y Wolin, S. (1993): *The resilient self: how survivors of troubled families rise above adversity*. Villard Books, Nueva York.

Wresinski, J. (1973): *Intervencióni en el Primer Encuentro de los Jóvenes del Cuarto Mundo en el Sappel, en l'Ain (Francia), los días 19 y 20 de mayo de 1973*. Publicado en el periódico Feuille de Route n° 45 Junio-julio 1973.

— (1996): *Los pobres son la Iglesia*. BMM Couder, Madrid.

— (1999): *Palabras para mañana*. Ediciones Cuarto Mundo, Madrid.

Younghusband, E. (1967): *Trabajo Social y valores sociales*. Suramérica, Madrid, 1971.

Zambrano, M. (1990): *Los bienaventurados*. Siruela, Madrid, 2004.

Zamora, J. A. (2004): *Catástrofe y conocimiento*. En MATE Y WAHNÓN, (2004a): pp. 161-166.

Zanatta, C. (2007): *Puente de Ademuz*. Valencia ocasional. http://www.freewebs.com/valencia-ocasional/puentedeademuz.htm.

Ziegler, J. (2003): *Los nuevos amos del mundo*. Ediciones Destino, Barcelona, 2004.

Zubero, I. (1998): *El trabajo en la sociedad. Manual para una Sociología del trabajo*. Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao.

— (2000): *El derecho a vivir con dignidad: del pleno empleo al empleo pleno*. Ediciones HOAC, Madrid.

ISBN 84-8440-424-2