

Extranjeros

Las dimensiones éticas y políticas de la exclusión¹

Bárbara Sierra²

*Conoces esta noche
Conoces esta intemperie
La viste ayer mientras vendías estampas
la tuviste de reojo antes de huir
Conoces este hueco
Conoces esta caleta
El ángel entre tus manos
fue pisado por el que corría detrás de su autobús
Conoces este calor
empujando camiones en tus oídos
Conoces esta noche
sus chicles mordidos
su hojalata, su asesino
la conoces
pero no gritarás
pero no callarás*

Eduardo Burger

INTRODUCCIÓN

Población de desecho, residuos humanos, marginales, son, entre otros, los términos con que la sociedad nombra a los cientos, miles y muy pronto millones de personas que han sido expulsadas, excluidas del orden social formal. Hace cuarenta años, en el caso de algunos países de América Latina como Brasil, México y Colombia y hace veinte en otros como es el caso de Ecuador, no era común ver a gente que habitaba en la calle. Los pocos que habían transformado la calle

en su hogar eran “vagabundos” y “locos” solitarios. Sin embargo, hoy no son pocos ni sólo vagabundos y locos. Muchos grupos de quince o veinte personas, niños, jóvenes y adultos, viven en la calle, allí, por fuera de la sociedad, producen y reproducen su vida al margen de las lógicas legítimas y legales de esta sociedad.

Si bien los fenómenos de la exclusión social y el empobrecimiento han sido temas tratados en profundidad por la teoría sociológica, entendiendo que responden a

¹ Conferencia dictada en la VII Jornada de Antropología, Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, Chile, noviembre de 2006.

² Socióloga, Directora de la Escuela de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Quito, Ecuador.

distintos distintos ambientes arborescentes históricos sociales seculares, se basan en que pensar los siglos en la historia de la América Latina de principios del siglo XX es la misma que la de los años 60 del siglo pasado y esta última poco tiene que ver con la que se desarrolla en los albores del siglo XXI y del tercer milenio. Aun comprendiendo que la exclusión en el subcontinente responde a las lógicas del desarrollo de la economía capitalista en su condición de periferia dependiente, es claro que no es de ninguna manera un proceso continuo, sino más bien discontinuo que tiene que ver justamente con las distintas fases de la acumulación del capital a nivel mundial.

Estoy convencida de que más allá de las causas económico-sociales que explican los procesos de exclusión, más allá de los datos, las cifras que comprueban o falsean las hipótesis posibles que permitan explicar este fenómeno, estamos hablando de personas; digamos seres humanos de carne y hueso que lejos de ser un objeto para un trabajo científico están corporalmente en el mundo, en nuestro mundo. Todos los días, a cualquier hora, de pronto, está frente a nosotros, cara a cara, esa insoportable figura desfigurada de la cual huimos porque simplemente su proximidad nos sofoca, nos angustia, nos da miedo. Miedo porque en el fondo sabemos o intuimos que en estas periferias del mundo nadie está a salvo de ser expulsado y convertido en un muerto-vivo que ha dejado de existir como ser humano y sobrevive como fantasma o como *infrahombre*.

El miedo nos lleva a ocultar esta realidad social en estudios que invisibilizan, tras la neutralidad del lenguaje instrumental, al ser humano distinto que está, que existe aun cuando no lo queramos aceptar. Quizá porque intento mirar a ese ser humano-fantasma es que he optado por indagar en la posibilidad de una dimensión ética que articule su existencia. Sé que este empeño tiene más límites que posibilidades, justamente porque el pensamiento de la ciencia tiene límites intrínsecos que tienen que ver con su método. Sin embargo, y a pesar de este reconocimiento, me arriesgo.

Esta aventura teórica, aceptando sus límites metodológicos y epistemológicos, intenta afrontarlos desde un *locus* de enunciación periférico. La referencia a lo periférico no tiene que ver con un lugar geográfico, sino con un lugar teórico-epistemológico, digamos marginal. En este sentido, retomo la importancia de la tesis de Arturo Escobar sobre la necesidad de revertir las asimetrías de los discursos del poder, y entre ellos el de la globalización, y “enfocar de nuevo la constante importancia del lugar y de la creación del lugar, para la cultura, la naturaleza y la economía” (Escobar, 2000: 114) yo agregaría para el conocimiento.

1. La falla en el sistema

“Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos y por ello son vanos todos los esfuerzos para escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor” (Selser, s/f: 3).

A manera de hipótesis, me arriesgo a proponer lo siguiente: el modo de ser de los habitantes de la calle entra en contradicción con el modo de ser de los ciudadanos y sus lógicas sistémicas.

La “marginalidad urbano avanzada” funda un modo de habitar-en-el-mundo cualitativamente distinto al habitual, realidad que poco a poco tiende a configurarse en lo que siguiendo la tesis de Levinas, hemos denominado el Otro, la alteridad radical o antagónica de la sociedad capitalista avanzada. En rigor, en esta propuesta, el Otro antagónico es propiamente una relación inter-subjetiva que abre una comunidad humana. Como diría Dussel, una “comunidad de vida de los seres humanos corporales, en cuanto producen,

reproducen y desarrollan su propia vida en un tipo de relación social fundamental, material, de contenido” (Dussel, 1999: 5).

La comunidad de vida marginal, si bien existe como posibilidad de producir y reproducir la vida de los habitantes de la calle en ese nivel, carece de existencia positiva a nivel del lenguaje. El modo de ser y el estar de las comunidades de vida marginal no han logrado la constitución de lo que en el ámbito de la religión corresponde a la profecía, es decir, no han encontrado la enunciación del mundo que con su praxis, en tanto que personas reales, están construyendo.

La relación entre la sociedad formal y la comunidad de vida marginal no es una relación entre existencias positivas, sino más bien entre un modo de ser que existe como realidad y un modo de ser cuya existencia se afirma en el *no ser*, en lo que *no es aún*, en el deseo de lo incierto. En este sentido, hay que aclarar que el Otro no es un yo situado en la otra orilla de la sociedad, sino que se presenta a distinto nivel como: a) una falla en el orden simbólico-social del mundo capitalista, nunca dada en su positividad y b) como posibilidad que *in-siste*, que busca ser en aquello que es como promesa.

1.1. La mancha en el cuadro social

Siguiendo las reflexiones teóricas de Zizek en torno al “síntoma”, podemos decir que, en las condiciones del mundo actual, las comunidades de vida marginal son una falla. Cualidad dada por su condición de producto, resto, remanente, exceso del proceso simbólico-social capitalista. Un residuo que escapa a la simbolización y que en tanto tal es la misma simbolización capitalista (lógica del capital) la que lo produce. Una falla que tiene la fuerza de provocar deformaciones en cada una de las esferas sociales (económica, política, jurídica, ideológica) del universo capitalista. Una herida abierta que crece lozanamente en el cuerpo de la sociedad provocando una borradura en el texto cotidiano dominante.

Como síntoma del capitalismo avanzado, la comunidad de vida marginal es una forma humana particular “patológica”; una mancha inerte que resiste a la comunicación y a la interpelación; una mancha que no puede ser incluida en el circuito del discurso ni en la red de vínculos sociales. Sin embargo, es al mismo tiempo, una condición positiva del capital en tanto que materialización del proceso de valorización del valor y, en este sentido, es una especie de “marca corporal aterradora que es meramente un testigo mudo que testimonia un goce repugnante sin representar a nada ni a nadie” (Zizek, 1999: 111).

La presencia biológica del marginal en la sociedad es “un resto, un remanente que no es reductible a una red de relaciones formales propias de la estructura simbólica, pero que es paradójicamente, al mismo tiempo, la condición positiva para que se efectúe la estructura formal” (Ibíd.: 237). Los discursos del desarrollo, de la pobreza, del progreso, etc., en tanto campos ideológicos sustentadores del orden social actual se estructuran gracias a la presencia de la marginalidad por su condición de resto, de “excremento” de la sociedad. Esta paradoja se explica en cuanto que el orden simbólico social capitalista siempre está falto, en este caso específico por la lógica presente en la valorización del valor. La marginalidad es así “el elemento material contingente [que] encarna este bloqueamiento interno, este límite en la estructura simbólica” (Ibíd.: 238) capitalista. Según Zizek, “la estructura simbólica ha de abarcar un elemento que encarne su ‘mancha’, su propio punto de imposibilidad en torno al cual se articule: en cierta manera es la estructuración de su propia imposibilidad” (Ibíd.: 238).

1.2. El otro que in-siste

Las comunidades de vida marginal como falla, falta, resto o mancha abren un agujero en el corazón del universo simbólico capitalista, el mismo que produce el vacío primordial de lo no simbolizado que abre la posibilidad que in-siste por un nuevo proceso de simbolización. Es desde su *no ser*, desde su

negatividad, desde su no existencia positiva que la comunidad de vida marginal in-siste, busca afirmar su ser en la carencia, en aquello que es como promesa. Una presencia que se anuncia en su *aún-no*, en su ausencia, como añoranza de un tiempo deseado, como promesa de un texto que ofrece escribirse como historia. Esta es la razón por la cual la marginalidad, aun cuando no tiene existencia positiva, produce una serie de efectos estructurales en la sociedad.

Esta vacuidad sustancial abierta por la falla en el orden simbólico-social capitalista es la carencia desde donde se abre la ética marginal como deseo. El deseo es lo que mueve la nostalgia del mundo que aún *no es*, la misma que parte de la experiencia del hombre como ser en falta. El hombre en falta es aquel desterrado de la sociedad y su orden simbólico y arrojado al vacío de sentido donde la crisis de la existencia humana deja de ser latente y se hace evidente. En calidad de "extranjero" el marginal, a pesar de *estar dentro* de la sociedad, carece del orden simbólico que structure su existencia, es un muerto-vivo, una carencia de mundo. Desde esta situación, su in-sistencia es la urgencia que busca resolver su cuestionada existencia humana por medio de la promesa de un nuevo orden simbólico, de una nueva sociedad.

El deseo como sentido articulador de la ética marginal tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro, hacia un mundo en el que no nacieron y al que nunca irán. Es el deseo que no podrá ser satisfecho en este mundo porque está más allá de este horizonte histórico, más allá de este orden simbólico, por eso, ninguna fantasía estructurada desde él puede cubrir la carencia, satisfacer el deseo de la ética marginal. En este sentido, la brecha abierta por la ética marginal del deseo no es posible cerrarla pues la distancia entre el deseo y el objeto del mismo (mundo por venir) es insuperable y, a su vez, esa imposibilidad alimenta el deseo. Se podría decir con Levinas que "el deseo se alimenta de su propia hambre". Esta brecha, este vacío abierto por las comunidades de vida marginal es de carácter radical en la medida en que el deseo

como in-sistencia no anticipa lo deseado, no piensa previamente en la sociedad deseable, va hacia ella desde la aventura que abre lo absolutamente incierto.

Este deseo marginal que no es posible realizar al interior del horizonte histórico capitalista y que por lo tanto agranda la brecha, el vacío de simbolización, se manifiesta como una inadecuación, una falla que al no poder ser simbolizada (totalizada) trasciende la sociedad y rompe su supuesta unidad. Esta ruptura establece una relación entre seres separados, distantes, antagónicos y confrontados.

2. La confrontación

En su calidad de falla e in-sistencia, las comunidades de vida marginal -el Otro- entran en una relación de confrontación con la sociedad -el Yo-. En defensa de su existencia, la sociedad, en tanto que supuesta totalidad cerrada e idéntica, rechaza toda herida abierta en su interior que deforme su universo socio-simbólico y que posibilite la presencia de lo distinto. A su vez, la comunidad de vida marginal, justamente por ser la herida abierta que in-siste, niega la realidad que le impide ser posibilidad de un nuevo orden de vida que aún *no es*.

La confrontación es así un hecho inevitable, en tanto que la relación entre el Yo y el Otro es en rigor una *no-relación*, pues el Yo y el Otro están separados por el abismo existente entre un mundo dado y un mundo por-venir, entre la conciencia dada y una conciencia otra que no es más que la in-sistencia de un orden de pensamiento por-venir. La confrontación, que implica una separación radical entre el Yo y el Otro, desvanece la ilusión de unidad e identidad de la sociedad dando paso a la *guerra*, la misma que se hace presente en la imposibilidad de definición recíproca entre términos que ya no están en común.

Según Levinas, "En la guerra los seres se niegan a pertenecer a una totalidad, rechazan la comunidad, rechazan la ley; ninguna frontera detiene el uno en el otro y lo

define. Se afirman reascendiendo la totalidad, cada uno se identifica, no por su lugar en el todo, sino por su sí" (Levinas, 1977: 235). Entre el hombre integrado y el excluido no existe un todo que los una, sólo existe el límite que los separa y los confronta al interior de una guerra que supone básicamente la trascendencia del antagonista. Ninguna de las dos partes en conflicto está dispuesta a reconstruir la totalidad: lo único que busca es destruirse. Por un lado, la sociedad, a través de sus Estados, inventa políticas de seguridad ciudadana que, criminalizando la pobreza, intentan eliminar las comunidades de vida marginal. Por el otro lado, los excluidos, cuando avanzan en la ocupación de los espacios públicos o en la apropiación de tierras y bienes de los ciudadanos, van borrando el texto social establecido.

En esta guerra se desata un espiral de violencia cotidiana producto de la ruptura de la totalidad social. Disuelta la unidad social, los hombres integrados, a través de sus instituciones, buscan la liquidación física del marginal en la imposibilidad de su integración simbólica. A la violencia inevitable de la sociedad, el marginal opone el tiempo y el espacio del deseo que aplaza el momento de su muerte en la apertura del *aún no* que en su in-sistencia destotaliza la realidad social dada. Según Levinas:

"A la violencia inevitable de la muerte opone su tiempo, que es el aplazamiento mismo. [...] El tiempo es precisamente el hecho de que toda existencia del ser mortal -ofrecido a la violencia- no es el ser para la muerte, sino el 'aún no' que es una modalidad de ser contra la muerte. Una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable" (Ibíd.: 237).

El tiempo del "aún no", modalidad de ser contra la muerte, es el tiempo del deseo que in-siste como promesa de una existencia que aún *no* es. En este sentido, el tiempo que separa al marginal de la muerte es la realidad del deseo que busca lo otro absoluto y radical. Si el deseo es el principio articulador de la ética marginal, la oposición del marginal a

la violencia sistémica es fundamentalmente ética. Su fuerza es la fuerza ética del deseo que como in-sistencia de un mundo por-venir se niega a ser contenido, comprometido y, por lo tanto, englobado en la lógica social. Su oposición a la violencia lo hace permanecer "infinitamente trascendente", "infinitamente extranjero".

Esta condición de extranjero se manifiesta como indiferencia, actitud cotidiana que es la negación práctica al mandato del poder, ya que implica la suspensión del flujo simbólico por medio del cual el sujeto está atrapado en el Gran Otro. Bien se podría decir que se da una interrupción del mensaje interpelante del poder, la misma que produce los siguientes efectos: a) suspensión de la relación moral del excluido con la sociedad, b) ruptura del compromiso social que involucra al individuo con los problemas y la marcha de la sociedad, c) liquidación del reconocimiento a la autoridad socialmente establecida, d) cesación del lazo simbólico-subjetivo que liga a la persona al destino impuesto por la sociedad, d) disolución del mundo que puede ser común. La indiferencia es así el rasgo fundamental del abismo que se abre entre el destino de la sociedad y el destino de los excluidos.

Así, la indiferencia no es un cuestionamiento al orden social, sino la negación del mismo por la falta de fe, de credibilidad en su posibilidad. Es una manera de dejar-se fuera de la red significativa que organiza lo social; una manera de decir no al proyecto moderno y confrontarlo.

La confrontación entre la sociedad y la comunidad de vida marginal es una contradicción que no se resuelve en la síntesis reconciliatoria de la dialéctica funcional por la cual la antítesis es reabsorbida en la totalidad. Las políticas sociales de reintegración de los grupos marginales han fracasado demostrando la impotencia del poder para aprehender a los excluidos. Cuando el poder ya no puede aprehender puede, matar, es así que se puso en funcionamiento el programa de asesinatos selectivos a niños, jóvenes y adultos

marginalizados. Levinas plantea que:

“El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder. [...] Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que pasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar” (Ibíd.: 212).

Sin embargo, ni siquiera el homicidio, que no es dominar sino aniquilar físicamente al marginal, ha podido reconstituir la unidad social. Por cada tres asesinados, cien son expulsados a la calle por la lógica económica capitalista. La única manera en que la sociedad acabe ciertamente con la marginalidad es negándose a sí misma, pues el marginal no es más que la encarnación del vacío, de la falta, de la imposibilidad estructural del capitalismo. La negación total del marginal acabaría con la historia presente, lo que significa el fin de la civilización y no su restitución.

Desde esta condición, la relación del marginal con la sociedad es de no-participación, de no-correspondencia; no tiene parte en la sociedad, nada de ella le toca ni le llega, a no ser su carencia. Nada tiene que pagar a la sociedad que nada le ha dado, tampoco debe devolver algo que nunca tuvo: ni como objetos, ni como afectos, ni como favores. Está absuelto, de hecho, de mostrar algún tipo de gratitud o de responder al llamado del “Gran Otro”. No *pertenece* a la sociedad y no tiene por qué guardar proporción con ella. No está obligado a amarla ni a atenderla. Su posición es, en este sentido, de libertad que podría traducirse en libertad de negación de aquello respecto a lo que es libre. Por lo tanto, su posición manifiesta una “exterioridad”.

3. La suspensión del tiempo histórico

La marginalidad en su condición de resto de lo social establece un límite a la lógica económica, a la lógica política, a la lógica jurídica y la lógica ideológica que organizan la totalidad social vigente. Límite que pone

en movimiento la contradicción inherente al mundo capitalista, su imposibilidad inmanente, su falta constitutiva y abre el *núcleo traumático ahistórico*, el “núcleo ahistórico de lo Real” (Zizek, 1994: 105), que suspende la linealidad y continuidad histórica de la sociedad actual.

En el marxismo, para Zizek, este núcleo traumático es la lucha de clases, el antagonismo clasista que no es otra cosa que el límite que impide el cierre y la totalización del campo social. Impedimento que suspende el tiempo histórico y anticipa lo posible y en esa medida es el signo de que lo definitivo no es definitivo. En otras palabras, la suspensión de la continuidad de la historia presente muestra que es posible establecer una distancia con el presente capitalista, que éste no es eterno ni definitivo y que en todo momento se puede comenzar. Es a partir de esta interrupción histórica que la civilización capitalista se presenta como una sociedad históricamente determinada, como un evento histórico, como algo finito. El progreso, el desarrollo, la razón instrumental y productiva, la propiedad privada, la acumulación, etc., es decir, todos los referentes modernos, parecen haber encontrado su límite histórico.

Este tiempo suspendido en el que lo “definitivo no es definitivo”, supone la posibilidad, no de recuperar todo aquello que podría haber sido, sino la posibilidad de abrirse a lo infinito del por-venir en la creación de un nuevo texto por medio del cual “el pasado sofocado habrá sido”. Es la posibilidad de colocarse al margen de la responsabilidad de cumplir un destino trazado y ponerse de nuevo en la aventura de la existencia por hacer-se, por fecundarse. Levinas diría: “Un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo” (Levinas, Op. Cit.: 289).

El paréntesis ahistórico trasciende por su discontinuidad la pesadez del destino, produce lo irreparable en el ser social, logrando que lo irreversible devenga reversible. Este intervalo abierto en el antagonismo libera al hombre de la sujeción a un destino, en tanto es un “tiempo muerto” y, por lo mismo,

producción de lo infinito no totalizable ni englobable por lógica alguna, ya que es posibilidad de un porvenir que no *es aún*.

En este tiempo suspendido, el marginal se libera de su identidad social y simbólica y entonces puede ser otro más que sí mismo, puede lanzarse a la aventura sin retorno, aislarse de la línea continua del progreso social y poner-se *por fuera* del tiempo y del espacio de la sociedad, a pesar de ser su núcleo duro. Siguiendo las tesis de Žižek, la marginalidad sería “el momento de discontinuidad, de ruptura, en el que el ‘flujo del tiempo’ lineal se suspende, se detiene, se ‘coagula’, porque en él resuena directamente –es decir desviándose de la sucesión lineal del tiempo continuo – el pasado que estaba reprimido, empujado fuera de la continuidad establecida por la historia prevaleciente” (Žižek, 1999: 187). De hecho, en la marginalidad urbano avanzada resuena de manera directa el pasado reprimido, las voces de los proletarios de todas las épocas, que se han dado cita en la sincronía del significante marginal como sincronización del pasado con el presente.

En el aislamiento del marginal queda entre paréntesis la totalidad del campo ideológico y simbólico que legitima y sostiene el orden social, como continuidad, como evolución, como desarrollo y progreso. Se produce de esta manera el cortocircuito que trae el pasado al presente en el instante de aquello que in-siste como promesa de futuro. Es una sincronización de pasado y presente, no como universos de significados, esto es, no como positivities, sino como significantes puros, como negatividades, desde donde el deseo se abre como in-sistencia de mundo distinto. Así, la ética marginal del deseo está preñada de la “dimensión abierta del futuro” y será desde él desde donde se realice retroactivamente el texto que narre el significado de las comunidades de vida marginal en la historia social.

Por ahora la marginalidad es esa in-sistencia despojada de sentido y de realidad que se constituye en *el afuera*, en el punto en

blanco dentro de la historia. Forma particular de existencia que sólo puede pensarse al interior de ese “núcleo a-histórico” donde se pone en movimiento el punto de excepción en que el mundo moderno se descubre como el opuesto de sí mismo. El punto donde el capital como residuo se enfrenta a sí mismo como totalidad positiva, desde la corporeidad sufriente de la comunidad de vida marginal. Lo marginal no es sino el punto fallido del proceso de reproducción de la sociedad capitalista.

El fenómeno de la marginalidad urbano avanzada, en el contexto del mundo actual, es entonces ese misterioso cuerpo extraño en el tejido social que desintegra desde dentro la consistencia de la realidad. El fantasma, el muerto-vivo que más allá de su condición de “excremento”, insiste por lo absolutamente otro. Es por esto que su proximidad y crecimiento expone a la sociedad a un peligro mortal, al peligro de su desintegración simbólica por su resistencia a su simbolización, a su integración vía solución imaginaria. Es por este motivo que frente a la cercanía del Marginal huimos, pues como afirma Žižek:

“Es fácil amar la figura idealizada de un prójimo pobre e indefenso, el hambriento africano o indio, por ejemplo; en otras palabras, es fácil amar al prójimo mientras éste se encuentra suficientemente lejos de nosotros, mientras existe una distancia conveniente que nos separa. El problema se plantea en el momento en que se nos acerca demasiado, cuando comenzamos a sentir su sofocante proximidad: en este momento en que el prójimo se nos revela en demasía, el amor puede convertirse súbitamente en odio” (Ibíd.: 21).

Sin embargo, no es fácil huir, la marginalidad social crece y se extiende rápidamente por todo el continente imponiendo su presencia fantasmal. Aparecen y desaparecen como mensajeros de la muerte. Son “manchas” que irrumpen y abren un vacío de sentido que suspende la vida cotidiana. El tropiezo con estos fantasmas urbanos produce el horror propio a lo desconocido, a aquello

que por no estar simbolizado expresa el límite de la civilización, al interior de la cual creemos existir. Miedo a ese misterioso cuerpo extraño que carcome la certeza de la "realidad". Miedo a que nos roben la libertad que no tenemos, la igualdad que no existe, la humanidad que no conocemos, miedo a que el "mal" se extienda, nos atrape y destruya la apariencia en la que se sostiene la vida de los hombres integrados.

4. El nuevo carácter del proletariado

Como conclusión, queremos dejar abierto un debate a propósito de la categoría de proletariado.

Para Carlos Marx, el proletariado se encontraba integrado por los obreros activos y los obreros cesantes, estos últimos constituían la llamada superpoblación relativa o ejército industrial de reserva. Según este autor, "la acumulación capitalista produce de manera constante, antes bien, y precisamente en proporción a su energía y a su volumen, una población obrera relativamente excedentaria, esto es, excesiva para las necesidades medias de valorización del capital y por tanto superflua" (Marx, 1976: 784). Si el desempleo persistía mucho tiempo, una parte de esta población de obreros cesantes era confinada al fondo más profundo de la sociedad, al pauperismo. Para el mismo autor:

"El sedimento más bajo de la sobreproducción relativa se aloja, finalmente, en la esfera del pauperismo. Se compone, prescindimos aquí de vagabundos, delincuentes, prostitutas, en suma, del lumpemproletariado propiamente dicho, de tres categorías. La primera la constituyen personas aptas para el trabajo. Basta con lanzar una mirada superficial sobre las estadísticas del pauperismo inglés para encontrar que su masa se engruesa con cada crisis y decrece con cada reanimación de los negocios. La segunda: huérfanos e hijos de indigentes. Son candidatos al ejército industrial de reserva y en épocas de gran prosperidad, como por ejemplo en 1860, se los alista rápida y masivamente en el ejército obrero activo. La tercera: personas degradadas, encanallecidas,

incapacitadas de trabajar. Se trata, en especial, de obreros que sucumben por la falta de movilidad a que los condena la división del trabajo, de personas que viven más allá de la edad normal de un obrero, y por último de las víctimas de la industria, cuyo número se acrecienta con la maquinaria peligrosa, la expansión de la minería, de las fábricas químicas, etc.: mutilados, enfermos crónicos, viudas, etc. El pauperismo constituye el hospicio de inválidos del ejército obrero activo y el peso muerto del ejército industrial de reserva. Su producción está comprendida en la producción de la pluspoblación, su necesidad en la necesidad de ésta, conformando con la misma una condición de existencia de la producción capitalista y del desarrollo de la riqueza" (Ibíd.: 803).

En atención a esta categorización es claro que las comunidades de vida marginal de los habitantes de la calle bien pueden entrar dentro de este sector social descrito por Marx. Los habitantes de la calle no son otra cosa que el proletariado arruinado que, producto del desempleo estructural y del desarraigo laboral, tienen que buscar su sustento fuera del proceso productivo. La diferencia entre la época de Marx y la nuestra es quizás la dimensión numérica de este sector, pues como este mismo autor sostiene, este sector crece y se expande al mismo ritmo de la acumulación de capital y no es desconocido que la época de mayor acumulación y concentración de capital es la que vivimos actualmente.

Para Marx, este sector social es extremadamente débil e ideológicamente desclasado, lo que le hace susceptible de ser atrapado y manipulado por la burguesía y el poder, incluso como arma en contra de la lucha del proletariado consciente. A nuestro juicio, debemos poner en duda la validez de esta aseveración para el momento actual, no porque se plantee que este sector cuente hoy con una ideología propia, sino porque el no contar con ella lo hace más peligroso para la permanencia del orden social. El hecho de que este sector marginal no cuente con una ideología propia y haya sido excluido de forma

absoluta de la sociedad es justamente lo que lo constituye en la falla, en el excremento, en el exceso que en su ensanchamiento provoca la suspensión de la historia.

Podríamos esperar que el volumen de la población marginal crezca sin cesar en el planeta al mismo nivel que crece la acumulación de capital y tanto su crecimiento como su irreversible exclusión la va constituyendo en un otro antagónico que, siendo parte constitutiva del sistema, se opone a la lógica del capital. Parafraseando a Zizek, podemos decir que la marginalidad es ese cuerpo extraño dentro del tejido social: los niños de la calle, los niños en la calle, los hombres y mujeres engendrados y expulsados por el capital, los vagabundos, los locos, los ladrones, los intelectuales expulsados de las instituciones académicas, los trabajadores expulsados de la industria, los artistas fuera de las galerías y los teatros, “los que no tienen nada que salvaguardar”, “los que descienden siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase” (Marx y Engels, 1999: 33).

BIBLIOGRAFÍA

DUSSEL ENRIQUE (1999) “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor de los movimientos sociales”. En Revista Pasos N° 84, Ed. DEI, Costa Rica.

ESCOBAR, ARTURO (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo?”. En *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.

SELSER JULIO, LOÏC WACQUANT (s/f) *Las cárceles de la miseria*, <http://www.ucasal.net./alumnos/materiañ/toleranciaselser.html>

LEVINAS, EMMANUEL (1977) *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme, Salamanca.

MARX, CARLOS (1976) *El capital. Crítica a la economía política, Tomo I*. Siglo XXI Editores,

México.

MARX, CARLOS Y ENGELS, FEDERICO (1999), *Manifiesto del partido comunista*. Ed. El Pensador, Bogotá, 1999.

ZIZEK, SLAVOJ (1994) *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Ed. Paidós, Buenos Aires.

ZIZEK, SLAVOJ (1999) *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores, México.