

Recibido el 20 de abril de 2015/ Aceptado el 2 de junio de 2015

---

## **EXCLUSIÓN Y CONCEPTO DEL OTRO: REPENSANDO LA INTERVENCIÓN SOCIAL<sup>1</sup>**

DANIEL DE LA TRABA LÓPEZ

### *Resumen/Summary*

La exclusión se suele estudiar como fenómeno amplio, olvidando las realidades concretas, las historias de vida asociadas y la negación que en sí misma supone. Del mismo modo, los programas de intervención social parten de esta visión amplia pero sí que actúan desde lo específico, generando una fractura que sólo ofrece soluciones parciales. En el presente artículo el autor analiza el concepto del Otro como posibilidad para abrir nuevos caminos de análisis e intervención en realidades de exclusión, buscando así superar visiones cuantitativas y económicas, ligadas a respuestas exclusivamente inclusivas a nivel material. Esto lo hace, especialmente, observando la dificultad subyacente en estos tiempos de crisis mercantiles donde las políticas y los presupuestos se olvidan de las personas excluidas, y proponiendo una nueva visión de una intervención social reconciliadora, y no sólo inclusiva, en la cual es preciso que algunos valores revisados desde su raíz, como por ejemplo la responsabilidad y solidaridad, adquieran un papel protagonista.

*Palabras clave:* Exclusión, Otro, Alteridad, Intervención Social, Reconciliación.

Exclusion should be studied extensively as a phenomenon that disregards concrete reality, the histories of lives within that reality and which itself excludes the

---

<sup>1</sup> El presente artículo es un extracto, fruto de una revisión y actualización, del Trabajo Final de Máster en Psicología de la intervención Social (Universidad de Murcia), titulado: “*Exclusión del Otro e Intervención Social. Otreidad y reconciliación con personas excluidas*”, defendido en junio de 2012. Especialmente de su capítulo 3.

exclusion. In the same way, social intervention programs part with this extensive vision but actually act from specifics, generating a break from the exclusion which gives but a partial solution. In this present article the author analyses the concept of the Other as a possibility of opening new practices of analyzing and intervention in the different realities of exclusion; researching and achieving a quantitative and economic vision tied exclusively to inclusive answers on a concrete level. This concept results, especially when observing the difficulties underlying the current economic crisis in which politics and budgets forget the excluded, in proposing a new vision of a social and reconciliatory intervention, not only inclusive, in which it is important that some values revised at their root level such as responsibility and solidarity acquire a protagonist role.

*Keywords:* Exclusion, Other, Otherness, Social Intervention, Reconciliation.

El presente artículo es fruto de una revisión de algunos conceptos trabajados para el trabajo final de máster en Psicología de la Intervención social titulado “*Exclusión del Otro e Intervención Social. Otreidad y reconciliación con personas excluidas*”. La idea central del mismo surgió de la experiencia de dirección de Oikía, con niños y niñas de la calle en Bolivia, ante la reflexión continua que supone el trabajo con ellos, a quienes agradecemos profundamente el ser un acicate permanente en el pensamiento. El hecho de constatar cómo no basta sólo con cubrir necesidades materiales para que superen su situación de calle fue el principal estímulo para empezar a pensar en qué y cómo es la intervención social que en Oikía proponemos y cómo necesitamos entrar en relación con estos menores para, desde ahí, posibilitar un cambio. Esta experiencia fue el germen de dicho trabajo y, en consecuencia, del presente artículo.

Seguramente sorprende que todo el artículo esté redactado en plural; esto responde a que optamos por un tipo de escritura de corte narrativo polifónico. Optando así por el desarrollo de una sensibilidad investigadora ante la variabilidad interpretativa que reside en un análisis fruto de experiencia y lecturas, y, además incluimos así, en cierto sentido, a las personas que han acompañado las experiencias como parte activa y viva de este texto, especialmente, como decíamos, a todos los menores con los que hemos compartido experiencia en Oikía. Esto permite ir más allá de la historia en sí, ya que se atienden las diferentes versiones de la misma y se procura comprender el porqué de las diferencias entre las mismas<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> M. H. Martins (en: *A escrita narrativa e a emergência das vozes sociais*, p.5, *Athenea Digital*, 11(2), 3-15.2011) lo explica del siguiente modo: “(...) que os pesquisadores

Metiéndonos en el contenido en sí del artículo cabe decir que partimos de la idea base de que la exclusión social es, en última instancia, más allá de las formas y situaciones en las que se materialice, una negación conceptual y pragmática, en tanto se da en personas, colectivos y contextos humanos y reales, del Otro. Vidal también lo describe, quizás más conceptualmente si cabe, como una “violación de la alteridad”<sup>3</sup>. Personalmente para este texto optamos por la primera definición, negación del Otro, ya que entendemos que el concepto de la alteridad es mucho más amplio, hace referencia a lo Otro, más allá de lo humano, lo cual es importante, pero se sale del marco de los objetivos que nos proponemos.

Para llegar a estas conclusiones iremos planteando diferentes cuestiones. En primer lugar partimos de unas premisas iniciales que explican cuál es la visión predominante respecto a la exclusión social. Luego es preciso atender la realidad de negación del Otro desde diferentes perspectivas disciplinares, en especial desde un prisma cultural y antropológico que sirve de base al resto. En cualquier caso se trata de perspectivas abordadas desde un prisma histórico-biográfico<sup>4</sup>. Estas perspectivas aportan y avanzan en la descripción fenomenológica de este proceso de negación, pero suponen, a su vez, un nuevo foco de tensión: el que se ha producido entre la dimensión sociológica del propio fenómeno y su dimensión psicológica. De hecho proponemos abordarla desde un corte más ecológico y con una visión centrada en las personas concretas que residen en el centro tangible de cada realidad de exclusión. Resuelto este conflicto, ya nos encontramos en grado de afrontar con determinación esta negación para buscar claves que nos permitan comprenderlo desde experiencias y realidades concretas, al tiempo que uniendo ambos ámbitos, y así caminar hacia nuevas líneas de

---

desenvolvam uma sensibilidade para as amplas possibilidades de variabilidade interpretativa existentes entre os participantes da pesquisa a fim de compreender as razões da produção de tantas versões diferentes dos eventos e não apenas a sua estória”.

<sup>3</sup> Cf. F. Vidal(2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, Cáritas y Fundación Foessa. 158.

<sup>4</sup> Cuando hablamos de este prisma lo hacemos refiriéndonos a la propuesta metodológica recogida en P. Chamberlayne, M. Rustin & T. Wengraf (eds.) (2002) *Biography and social exclusion in Europe: experiences and life journeys*. Bristol: Policy Press, en la cual el análisis de la exclusión social parte de las narraciones concretas de 250 historias de vida en siete países distintos de la Unión Europea, entendiendo que la comprensión de las historias y biografías deben ser el principal punto de partida en el análisis socio-político de la exclusión social.

intervención social que huyan de la cuantofrenia<sup>5</sup> preponderante y reconozcan el valor del encuentro humano, desde valores como la solidaridad y la responsabilidad.

Lógicamente, como trasfondo, está presente la realidad de crisis económica en la que nos encontramos, que fuerza, inevitablemente, un cambio de mentalidad en la intervención social, ya que ésta ha pasado a un segundo plano para las instituciones públicas, dejando al descubierto la ineficacia real de las políticas públicas a la hora de superar la exclusión, ya que las respuestas eran y son exclusivamente materiales. Estamos firmemente convencidos que esta crisis, y la potencia excluyente que en ella reside, sólo se podrá superar desde un cambio paradigmático en las lógicas predominantes, donde la hegemonía de lo económico se rompa desde el reconocimiento ético del Otro y la reconciliación con el mismo, por encima de los intereses mercantiles.

#### I.- Premisas: Visión predominante de la exclusión social

Es frecuente que se observen, analicen, se intenten explicar y, también, se procuren resolver, las realidades de exclusión social desde una perspectiva exclusivamente socio-económica. Esto, “no sólo no explica la pluralidad de modos de exclusión social sino que no llega a explicar del todo lo que les ocurre a los propios pobres”<sup>6</sup>. Los servicios sociales actuales pasan por alto cualquier componente topológico de la exclusión social, en el sentido que las realidades de exclusión social no dejan de ser una muestra de la realidad social de un determinado espacio geográfico y administrativo, y creen que, dichas realidades, son hechos aislados que se pueden solucionar desde una simple inclusión social basada en esfuerzos económicos y con una determinada tendencia a homogeneizar la diversidad.

Lo expuesto en el anterior párrafo reduce la intervención social a un prisma productivista; se invierte en programas donde los profesionales son meros instrumentos y las personas o el colectivo excluido la materia prima

---

<sup>5</sup> P. A. Sorokin (en: *Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines*. Madrid, Aguilar, 1957) acuñó éste término, cuantofrenia, hace ya muchos años, para referirse a la manía de medirlo todo. Entendemos, como veremos más adelante, que es uno de los males endémicos de la intervención social contemporánea, más preocupada de los resultados numéricos que de los procesos y sus realidades humanas.

<sup>6</sup> Cf. F. Vidal (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, Cáritas y Fundación Foessa. 159.

a transformar y de ahí se espera un resultado positivo a niveles cuantificables. Actualmente la visión predominante de la intervención social reduce la finalidad de la misma a lo que podríamos denominar un productivismo en términos absolutos. Más adelante profundizaremos en este punto desde la reflexión sobre la necesidad de un cambio teleológico en los programas de intervención social. Continuando, observamos que en este marco productivista, la negación del Otro-persona, con un rostro reconocido que en la relación del Otro-para-con-el-Otro que ya hemos descrito, es evidente. De este modo, no existen las personas como tal, todo se reduce a entes, colectivizados en su mayor parte, que se abordan según las carencias materiales y/o sociales que tienen o con las que viven, entendiendo, en consecuencia, que basta proporcionar los recursos necesarios para incluir. Todo esto excluye, ahora sí, cualquier análisis profundo del fenómeno del cual ha surgido la realidad concreta de exclusión en la que se centra la intervención; y lo que es más grave aún, excluye la relación que, inevitablemente, se produce desde el momento en que existe una intervención social. Concluyendo, se genera una situación en la “que por el poder de los excluidores se normaliza (la exclusión social), por la irresponsabilidad de la ciudadanía se rutiniza y por su continuidad fragua en institucionalización”<sup>7</sup>.

Esto nace desde la irremediable tendencia a la invisibilización de las personas, el primer paso de la negación del Otro. No lo veo, no lo distingo, y en consecuencia no existe. Es un tema que continuamente se pone sobre la mesa, con el que los medios de comunicación nos bombardean en la mayoría de los casos, en realidad, reduciendo la mirada del Otro a mirar al Otro como un suceso<sup>8</sup>. Esto nos lleva a proponer un concepto, que denominamos *Alzheimer Social*, para ilustrar y explicar este proceso de paulatina invisibilización.

### *I.1.- Alzheimer social: una viñeta en blanco*

Quizás sea ésta una denominación algo atrevida e imprudente, ya que nuestra ignorancia en el campo específico de la neurología nos impide conocer ciertos detalles que podrían tirar por tierra este título otorgado. En cualquier caso, en realidad lo que pretendemos es explicar el proceso según el cual la ciudadanía pierde su responsabilidad de una manera rutinaria, y

<sup>7</sup> *Ibidem* 183.

<sup>8</sup> R. Jorba (2011). *La mirada del Otro. Manifiesto por la alteridad*. Barcelona: RBA.

permite normalizar las diferentes realidades de exclusión social<sup>9</sup>. Es decir, nos referimos más al proceso psicológico y su sintomatología, que a las causas neurológicas o las explicaciones fisiológicas. El hecho de denominarlo *Alzheimer Social*, por tanto, no se debe a ningún detalle particular y científico de la enfermedad en cuanto tal, sino, más bien, a asociarlo a un proceso similar al del Alzheimer, en el que como sociedad y como individuos vamos perdiendo la capacidad de reconocer el rostro del Otro, de reconocer en el rostro a un Otro persona.

La idea surge de la lectura del cómic de Paco Roca, “Arrugas”<sup>10</sup>, a la sazón obra galardonada con el premio Nacional del Cómic 2008. En ella el dibujante narra, a modo de novela gráfica y desde una infinita ternura, la historia de las relaciones humanas que se establecen en el entorno de una residencia de ancianos, en especial las relaciones entre aquellos y aquellas que, como el protagonista, padecen Alzheimer o algún tipo de patología que afecta a su memoria. En sus páginas finales<sup>11</sup> su autor ilustra con exactitud el proceso de pérdida de reconocimiento de las otras personas, en especial por medio de una serie de viñetas en las que nos sitúa en los ojos del protagonista que mira a sus diferentes compañeros y compañeras de la residencia. En ellas vemos cómo en cada viñeta sucesiva el retrato de la persona en cuestión va perdiendo sus rasgos hasta que llegamos a una viñeta completamente blanca. Posteriormente cierra la obra con una cierta esperanza al relanzar el drama desde la perspectiva de la imaginación<sup>12</sup>, pero, ahora mismo, lo que nos interesa no es este cierre poético -tal vez más adelante-, sino el proceso que lleva hasta *la viñeta blanca*.

Estamos de acuerdo, sin duda, con Lévinas cuando nos dice que la mejor manera de reconocer el rostro del Otro es no sabiendo siquiera el color de sus ojos<sup>13</sup>. Esto podría resultar contradictorio con el ejemplo expuesto y basado en la obra de Roca, pero no hay que quedarse en el detalle, ni olvidar que se trata de un cómic donde la fuerza que destacamos reside no en el dibujo, sino en el mensaje que éste transmite. Valoramos que el proceso que nos en-

<sup>9</sup> F. Vidal, *Pan y rosas...*

<sup>10</sup> P. Roca (2007). *Arrugas*. Bilbao, Astiberri.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 96-102.

<sup>12</sup> Entendiendo, en este caso, la imaginación narrativa, especialmente a nivel poético, como “(...) capacidad para relatar lo que no se ha vivido, como capacidad para imaginar, inventar y experimentar nostalgia de lo que no se ha experimentado, es una experiencia doliente de la memoria” Cf. F. Bárcena, F. (2001). *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona, Anthropos, 118.

<sup>13</sup> E. Lévinas [1982] (2008). *Ética e infinito*. Madrid, Antonio Machado.

camina, socialmente, a dejar de reconocer a las personas excluidas, a verlas (más que mirarlas) como objetos que forman parte de una sociedad, pero no como personas con las que, por el hecho de compartir un espacio y un tiempo, estamos relacionados. Valoramos, como ya hemos dicho, que este proceso es similar a esa pérdida dibujada por Paco Roca. Llega un momento en que nuestro paisaje es como esa página del cómic en la que hay ciertas viñetas blancas que no queremos, y/o no sabemos, reconocer. En resumen, negamos al Otro, ya no desde una negación explícita, ni siquiera voluntaria, sino fruto de un olvido, de una negación implícita en la cual hemos dejado de mirar. El Otro, el excluido, pasa así a ser parte de un paisaje, un objeto más en él. Éste es nuestro *Alzheimer Social*, el olvido de la realidad humana y relacional que hay detrás de cada situación y modo de exclusión. Esto nos convierte en exclusores por omisión, que es otra forma de negación.

Esto nos llama a un tema amplio y clave en el cambio de visión; la necesidad de introducir, precisamente desde el reconocimiento del Otro, un cierto análisis en términos anamnéticos<sup>14</sup>, como elemento fundamental que permita eliminar ese velo de olvido, esa viñeta en blanco, desde la historia vivida, tomando conciencia de la misma historia, en cuanto tal, desde las relaciones que la fundamentaron. Como todo proceso, sucede en un tiempo y en un espacio y, en consecuencia, hay diferentes perspectivas, diversas miradas, que nos permiten analizarlo como tal, como proceso. Es necesario abordarlas mínimamente para poder avanzar en la comprensión de la exclusión como negación del Otro.

### *1.2.- Cambio teleológico en la intervención social*

Retomamos aquí lo ya comentado acerca de la necesidad de un cambio radical en la concepción teleológica de la intervención social en realidades de exclusión, para poder empezar a superar la misma como negación del Otro, lo hacemos desde el análisis crítico de los procesos normales de intervención social como ciclos de un proyecto o programa.

---

<sup>14</sup> Como veremos más adelante, la narración de las historias de vida como realización de un ejercicio de anamnesis, incluyendo este ejercicio una imaginación como “experiencia doliente de la memoria” y no como re-escritura o reinención de la historia, es un instrumento precioso para el reconocimiento del Otro, ya que al narrarlo en conjunto, pasamos a formar parte de la propia historia contada, del acontecimiento vivido, aun no habiéndolo experimentado. F. Bárcena, F. (2001). *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona, Anthropos.

Consideramos que toda intervención social implica inevitablemente una relación, independientemente de la postura que adopte e independientemente, también, de la posición previa que la defina. Por tanto, puede ser una relación *hacia* el Otro o *con* el Otro, pero es ineludible la relación.

Igualmente, toda intervención se da en un tiempo, que se puede dividir en fases si se quiere, pero es un tiempo. Los espacios de intervención pueden ser varios, el tiempo es uno. Los límites del tiempo normalmente están marcados, de manera más o menos flexible, antes de comenzar. Ese tiempo no es unilateral, independientemente de cómo se decida, ya que se configura desde la relación que se establece en la intervención, durante la misma, insisto, ya sea *hacia* o *con* el Otro.

Por norma las intervenciones se evalúan al final en función de sus resultados, resultados que en un proyecto de intervención se suelen establecer a priori. En consecuencia es normal que todas las partes de un proyecto de intervención –su modelo, su metodología, sus actividades, etc.– se escojan o se diseñen en función de la obtención de los resultados esperados. Esos resultados, además, se da por hecho que supondrán un cambio, es más se da por hecho que la intervención significará un cambio. Y ese cambio se podrá valorar en función de si se han cumplido las expectativas o no. Bajo este prisma tomista, la perspectiva es la de la potencia y el acto. Hay una potencia para intervenir, y cuando esta potencia se aplica, se espera un cambio de la substancia que se haga realidad por medio de unos resultados, previstos con anterioridad, que configuran un acto. De este modo la consecución o no de los resultados determina en términos absolutos el éxito o el fracaso de la intervención social.

Ahora bien, ¿qué sucede si en la intervención se reflexiona bidireccionalmente, esto es, con todos los implicados acerca del concepto del Otro? Es más, ¿qué sucede si concebimos este Otro *con* o *hacia* quien se interviene como fuente, como proceso y como progreso, en lugar de potencia y acto?

Ante todo es menester decir que no pretendemos en este trabajo derrumbar elementos preciosos y valiosos de la intervención social. Menos todavía anhelamos un cambio paradigmático rompedor. Pero sí es cierto que consideramos conveniente relativizar, incluso podríamos decir, frivolizando un poco, relajar, los términos absolutos subyacentes bajo una óptica centrada en los resultados, es decir, relajar la presión teleológica.

Entendemos que toda intervención precisa partir de una reflexión acerca del Otro y que dicha reflexión no sea unidireccional. Aplicando a Freire<sup>15</sup>,

---

<sup>15</sup> P. Freire [1970] (2007). *Pedagogía del oprimido*. Madrid, Siglo XXI, 76-77.

podríamos decir que no puede ser una intervención “bancaria”, “depositaria”. Esta reflexión tiene que procurar responder a la cuestión de cómo nos acercamos al Otro superando que éste sea “objeto” de intervención; para ello es conveniente responder también a cómo soy yo el Otro para ti. Dado que no es el momento de entrar en una discusión filosófico-conceptual, nos centraremos sobre la concepción fluente del Otro, de este modo entendemos que una vez incluido éste en la intervención, el que sea fluente nos ayuda en dos cuestiones; primero nos ayuda en el reconocimiento y encuentro recíproco para-con el Otro, que se convierte así en un gran No-sotros, ya que dejamos de ser dos partes –una parte que interviene *sobre* o *hacia* otra– y somos una sola, que interviene conjunta y recíprocamente. En segundo lugar, sin desechar todos los componentes significativos de la intervención social, ahora desde la intervención como acontecimiento, ya sólo el hecho de una intervención supone un primer cambio, y cada paso, cada relación, cada componente, adquiere un nuevo valor procesual que es, en sí mismo, un resultado válido que aligera, si no elimina, el hecho de valorar la intervención como éxito o fracaso en términos absolutos y en función del resultado final.

Partimos, entonces, de un Yo-Tú unidos en un Otro, ya que ambos son a su vez Otro-para-el-Otro. Cuando esto se presupone, lo que no quiere decir que se dé en la práctica, ya que ésta responde a un proceso de construcción continua, es cuando se produce este cambio teleológico en el que cada paso ya supone, en sí, un resultado valioso en esa construcción continua de la relación.

Siendo así, los resultados se multiplican. A los esperados finales (que no hay por qué dejar de programarlos) se les unen unos resultados parciales, en cierto modo imprevistos, que responden a los cambios procesuales inevitables en el acontecer de la intervención, y que, al ser narrados (esto es clave), adquieren rango epistemológico en el marco de la relación humana generada<sup>16</sup>. Y, por tanto, el éxito no depende ya, exclusivamente, del resultado final obtenido.

---

<sup>16</sup> Para profundizar más sobre la idea de la narración, del pensamiento narrado, no de manera rigurosa, sino creativa, como generador de cultura y conocimiento, se puede estudiar el trabajo en general de Bruner, especialmente, como síntesis del mismo, la obra: A. Smorti (1994). *Il pensiero narrativo*. Florencia, Giunti.

Del mismo modo retomaremos, de manera más concreta, la importancia de la narración, en el punto V del presente texto.

### I.3.- *La exclusión y la intervención como el castigo de Sísifo*

Queremos concluir estas premisas con una pequeña reflexión, apoyándonos para la misma en la mitología griega, concretamente en el celeberrimo castigo de Sísifo, usado éste a modo ilustrativo.

Creemos que con la intervención social en general, independientemente de la visión que haya de la misma, sucede algo parecido al mito sobre el Rey de Éfira y su infinita labor de llevar la piedra hasta lo alto de la montaña para que ésta volviese a caer y recomenzar de nuevo. No queremos ser alarmistas, no decimos que la intervención social como tal sea un trabajo en balde, es más, precisamente creemos que no lo es, pero sí es un *continuum*, en el que las realidades singulares e independientes de exclusión pueden ser superadas por medio de programas específicos, pero no así la exclusión en cuanto fenómeno, pues ésta tiene un calado mucho mayor a abordar desde otra amplitud de miras. Esto implica que, en términos estrictamente socio-económicos, es cierto que se puede generar una desazón; sin embargo, si se priman las relaciones humanas que se establecen y los caminos que se recorren juntos, como grupos de personas, por muchas veces que la piedra caiga, el nuevo trayecto con la misma será diferente y valioso en sí mismo, por encima del destino final al que queramos llegar. En realidad es una conclusión parecida a la que llega Camus al final de su obra homónima a la leyenda, “el mito de Sísifo”<sup>17</sup>, cuando recapitula a Kafka y concluye que, con todo, algo encontraría Sísifo en su tarea que le evitase el suicidio. Creemos que la razón final de la intervención, por tanto, se encuentra no en el resultado de la misma sino en la relación humana que se establece. Así estamos de acuerdo, a la par, con el planteamiento de Vidal<sup>18</sup> cuando viene a afirmar que la exclusión no se supera con la inclusión, sino con la reconciliación. Esta reconciliación no elimina lo negativo vivido, pero lo relanza desde una conciencia nueva marcada por la relación que se establece con el Otro superando la negación existente previamente.

## II.- Perspectivas de la negación del otro

Es preciso contemplar la negación del Otro como causa central de la exclusión social desde varios prismas. Cabe recordar aquí el supuesto de

<sup>17</sup> A. Camus [1942] (2006). *El mito de Sísifo*. Madrid, Aguilar.

<sup>18</sup> F. Vidal (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, Cáritas y Fundación Foessa.

Vidal<sup>19</sup> que expone que uno de los rasgos de la exclusión social como fenómeno es que la misma nos remite al Holocausto judío en la Alemania nazi. Este hecho se ha convertido, en cierto modo, en paradigma histórico de la exclusión social. Asimismo un estudio detenido de cómo se fraguó el Holocausto, empezando por la labor de los servicios sociales, nos indica cómo éste abarcó multitud de ámbitos y disciplinas, lo que nos reafirma en la importancia de una visión amplia desde diferentes perspectivas.

Pensamos, eso sí, que a lo largo de todo el texto está bastante presente una cierta interdisciplinariedad para el análisis del concepto del Otro y la exclusión social, en especial desde la filosofía, la sociología, la psicología y la pedagogía. Por ello, una vez que hemos mencionado la importancia de la visión amplia, delimitamos el contenido central de este epígrafe a un análisis cultural y antropológico de la negación del Otro.

De este modo uno de los prismas desde los cuales es menester analizar la negación del Otro es el cultural. Opinamos que hay ciertas maneras individuales de posicionarse ante el Otro que lo reducen a un Él reducido a objeto. Pero por otro lado traemos a colación, desde la dinámica ética en la que ya hemos entrado, la obra y el análisis de la conflictividad del concepto del Otro en Latinoamérica (sin duda extrapolable) que hace Enrique Dussel en su vasta obra. Es ésta una perspectiva que analiza el conflicto del encuentro desde el prisma de las diferentes culturas y las tendencias de dominación y opresión, de unas sobre otras, que pueden surgir.

Tal como analiza Dussel desde la realidad latinoamericana<sup>20</sup>, este conflicto surge frecuentemente del hecho de que una determinada y amplia cultura vive desde la negación de su concepto del Otro, a escala individual y cultural. Este fenómeno tiene una repercusión trascendental en la misma relación interindividual tanto dentro de los marcos culturales propios como fuera de ellos. Ya no es “el Otro” de un colectivo particular en medio de una sociedad, sino todo un sentido cultural del “Otro”, con su componente

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> Recordamos aquí como Alejandro Moreno Lax, buen amigo y doctor en filosofía por la UMU con el propio Dussel como co-director y parte del tribunal, al que considera un maestro y amigo, nos contaba como el filósofo argentino radicado en México describe el nacimiento de su interés por el estudio del concepto ético del Otro desde la perspectiva latinoamericana. Éste cuenta que, siendo alumno de Lévinas en Lovaina, durante una conferencia sobre la ética del Otro le preguntó acerca de cómo se podía contemplar dicha ética desde la realidad latinoamericana. Lévinas no dudó en responderle que ese trabajo le correspondía a él, todavía un estudiante. Dussel comenta, por boca de nuestro amigo Alejandro Moreno, que, en cierto sentido, esa propuesta o reto que le lanzó Lévinas marcó significativamente el porvenir de su trabajo intelectual.

histórico, el que viene negado. Sin embargo, por mucho que se niegue al “Otro”, éste no puede ser exterminado; por lo tanto permanece como una voz sempiterna que se alza cada cierto tiempo y enjuicia, se quiera o no, los mecanismos sociales y culturales que residen tras la negación<sup>21</sup>.

Esto sucede a todos los niveles, ya que la cultura, en sentido antropológico, conviene analizarla desde diferentes ámbitos. La sociología, la historia, la antropología son ejemplos muy ligados a este análisis de amplias miras. Pero la psicología o la pedagogía social también tienen mucho que decir. En primer lugar observamos que se llegan a crear no sólo individuos, sino sociedades/culturas resilientes<sup>22</sup> de origen indígena<sup>23</sup>, que en su pasado ven un recurso para proyectar un futuro. Este futuro se funda, en palabras de Girardi<sup>24</sup>, “(...) ya no sobre iniciativas de líderes individuales ni de estados mayores, sino sobre un impetuoso movimiento popular; no monolítica sino profundamente respetuoso con la diversidad de sus componentes”. Él llega a plantear la hipótesis de un posible bloque cultural indígena que suponga una alternativa mundial, significando esto una “convergencia profunda de intereses entre los pueblos indígenas y los otros sectores oprimidos del Sur

<sup>21</sup> Para profundizar sobre esta idea de alzamiento periódico del Otro excluido se puede revisar la obra de G. Girardi (1994). *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?*. Madrid, Nueva Utopía. En la cual su autor estudia con detenimiento el rol que los excluidos adquieren desde una perspectiva histórica.

<sup>22</sup> Un par de obras para adentrarse en el concepto de resiliencia que manejamos:

- B. Cyrulnik [2001] (2002). *Los patitos feos. La resiliencia: Una infancia infeliz no determina la vida*. Barcelona, Gedisa.

- I. Martínez y A. Vásquez (2006). *La resiliencia invisible: infancia, inclusión y tutores de vida*. Barcelona, Gedisa.

<sup>23</sup> En esta caso la referencia a lo indígena se basa en la experiencia directa de trabajo en Bolivia, y se contrasta en el estudio de algunos textos como:

- F. Chirino (coord.) et alt. (2010). *Huellas migratorias*. Santa Cruz de la Sierra, PIEB

- E. Dussel (1977). *Filosofía ética latinoamericana 6/III*. México D.F., Edicol

- G. Iriarte (2007). *Análisis crítico de la realidad: compendio de datos actualizados*. Cochabamba, Kipus

- PASOC (Pastoral Social Cáritas) (2011). *Sistematización del programa “En busca de una familia. Restitución del derecho a una familia de niños, niñas y adolescentes” (2004-2011)*. Santa Cruz de la Sierra, Cordaid-Pasoc

- A. Rodríguez Carmona [2008] (2009). *El proyectorado, Bolivia tras 20 años de ayuda externa*. La Paz, Plural

- V. Tapia (ed.) (2008). *Migración e identidad*. Cochabamba, Verbo Divino

<sup>24</sup> Cf. G. Girardi (1994). *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?*. Madrid, Nueva Utopía, 55-56.

como del Norte”<sup>25</sup>.<sup>26</sup> Son de sobra conocidas y estudiadas, también, las diferentes estrategias que desde los estados se implementaban, y todavía hoy se usan, para negar ciertas realidades culturales, históricas, etc, por medio del sistema educativo.

En general vemos cómo desde diferentes prismas de las ciencias sociales, con una fuerte base cultural subyacente, se genera el comienzo de una negación social del Otro de la que se derivan las nuevas formas de exclusión. Este elemento reafirma, a su vez, el estatus fenomenológico de la exclusión.

Finalmente, para cerrar este epígrafe, queremos introducir una pequeña reflexión, casi un interrogante que radica, fundamentalmente, en la experiencia de vida en Bolivia. Nace de la pregunta ¿qué sucede cuando un estado, colectivo, cultura... empieza a superar su exclusión desde parámetros exclusivamente socio-económicos, es decir, desde una inclusión? Esta cuestión es muy compleja como para darle cabida amplia en el marco de este artículo. Si bien observamos cómo sociológicamente el entorno de Bolivia está compuesto principalmente por Estados (Brasil, Argentina, Perú) con un crecimiento mucho mayor, e, incluso, como el caso de Brasil, que empiezan a ser considerados mundialmente como nuevas potencias económicas. En otras palabras, han superado su calidad de lo que podríamos denominar, al hilo del tema expuesto, “países excluidos”. ¿Qué hacen ahora con sus países vecinos que no avanzan y se “incluyen”, de igual manera, en el “orden mundial”, como puede ser el caso de Bolivia? Nuevamente es un análisis amplio que no nos atrevemos a concluir, pero la experiencia concreta nos indica que niegan la relación y se convierten nuevamente en excluidores<sup>27</sup>. Indicador de ello es, por ejemplo, la relación comercial actual existente entre Bolivia y Brasil respecto a la producción y distribución del gas natural. Ambos países son productores del mismo, ambos lo exportan al exterior. ¿Dónde está la clave? Brasil exporta, principalmente a Estados Unidos y otros países con cierta riqueza del Cono Sur (v.g. Chile). Bolivia exporta a

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, 266.

<sup>26</sup> Todo el razonamiento expuesto es una llamada a una perspectiva interior vivida como comunidad, en este caso comunidad indígena, que se genera un auto-estima común y se relanza con fuerza unitaria en la sociedad, pese a su tradición oprimida. Cabe decir aquí que, en cierto sentido, en la actualidad, oprimido y excluido son sinónimos, ver P. Freire [1992] (2007). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI.

<sup>27</sup> Es preciso explicar aquí que esta conclusión no se basa en los componentes culturales, que sería otro colectivo excluido que desarrolla su solidaridad propia. Sino que hablamos de las relaciones entre los Estados a nivel oficial y gubernamental.

Brasil. La cuestión es que Brasil se garantiza su consumo interno de gas con lo que compra a Bolivia a un precio, por supuesto, inferior al que él lo vende a otros países<sup>28</sup>. Se ahonda así en las diferencias; los antiguos excluidos se convierten ahora en excluyentes. Sin pretender meternos en camisas de once varas que no vienen al caso, pero sí trayéndolo a colación dado el presupuesto ya mencionado que toda exclusión social remite al Holocausto, podemos ver cierto paralelismo entre la realidad del pueblo judío, otrora perseguido y ahora centro de un conflicto palestino-israelí en el que, más allá de muchos detalles, ostenta, cuanto menos, el apoyo de las potencias mundiales, repitiendo, con ciertos matices, desde un cambio de roles la experiencia vivida. Reafirmamos con esta lógica la importancia de la reconciliación, como perdón, con una base anamnética que permita avanzar en el re-conocimiento del rostro del Otro.

### III.- Tensión socio-psico y posibilidades de resolución

Como ya anticipábamos, la necesidad de superar esta visión socio-económica, de superar la negación del Otro, supone que surja un nuevo foco de tensión, aquel que se produce entre la dimensión sociológica y la dimensión psicológica de la exclusión social. FOESSA en su informe sobre exclusión social en España del año 2008<sup>29</sup> ya alerta sobre este riesgo. En este informe se observa que existe una fractura enorme, a nivel de intervención social, que radica en que las realidades se analizan desde perspectivas macro pero se atienden desde perspectivas micro.

Según ya se ha ido perfilando, está claro que una visión exclusivamente sociológica de la exclusión supone, inevitablemente, una negación del Otro en cuanto persona. Como expresa Vidal<sup>30</sup>:

Este carácter vivencial de la exclusión no es subjetivismo sino que afirma la radical personalización del fenómeno y eso

<sup>28</sup> Fuentes: G. Iriarte (2007). *Análisis crítico de la realidad: compendio de datos actualizados*. Cochabamba, Kipus y

A. Rodríguez Carmona [2008] (2009). *El proyectorado, Bolivia tras 20 años de ayuda externa*. La Paz, Plural.

<sup>29</sup> Ver: FOESSA. *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España, 2008*. Disponible en: [http://www.foessa.es/publicaciones\\_Info.aspx?Id=379](http://www.foessa.es/publicaciones_Info.aspx?Id=379)

<sup>30</sup> Cf. F. Vidal (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, Cáritas y Fundación Foessa, 126.

pone de relieve que los excluidos tienen un rostro singular y que su sufrimiento no es acumulable ni reductible a sufrimiento colectivo. (...). El dolor social de cada persona no es resarcible colectivamente sino que exige reparación en vida o póstumamente<sup>31</sup>.

Esto podría entenderse como una comprensión de la realidad que se reduce a una clave fundamentalmente psicológica y esto supondría un nuevo fenómeno de exclusión. En cierto sentido podemos afirmar que se eliminaría el componente social de la propia exclusión, ya que, en este caso, “lo social es solamente un conjunto de influencias contextuales”<sup>32</sup>.

Es preciso combinar ambas dimensiones. Posiblemente sea el primer paso de re-conciliación que hay que hacer para una intervención. Aquí es evidente que, desde los supuestos expuestos, no podemos incluir una disciplina en otra, es preciso reconciliarlas, hacerlas entrar en relación y hacer una llamada a una cierta, resumido en modo simpático, “interdisciplina indisciplinada”. La clave, como siempre, reside en el cómo se hace. La respuesta exacta no existe, pero estamos convencidos de que poner sobre la mesa el interrogante ya sirve de mucho. Intuimos que la reconciliación reside en gran parte en el concepto del Otro. Si ponemos al Otro en primer lugar, no podemos excluir la realidad social en la que se desenvuelve cada individuo, ya que cada persona, es al mismo tiempo Yo y Tú y, consecuencia de ello, Otro-para-el-Otro. Pero tampoco podemos ampliar tanto que perdamos de vista el Rostro concreto y pasemos del nosotros al vosotros sin darnos cuenta cómo.

Un ejemplo claro del intento de conciliación lo encontramos en el último estudio de la Fundación Luis Vives<sup>33</sup>, titulado “Medición del impacto cualitativo de los programas de Inclusión Social”. En él, ya desde su introducción, queda claro que se tiene en cuenta la advertencia del informe FOESSA, y para ello se diseña una metodología muy interesante a través

---

<sup>31</sup> Con esta llamada incluso a lo póstumo Vidal reafirma nuestra posición que alude a la reminiscencia y a la anamnesis para la superación de la exclusión social.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, 129.

<sup>33</sup> FUNDACIÓN LUIS VIVES (2011). *Medición del impacto cualitativo de los programas de Inclusión Social*. Disponible en: [http://www.fundacionluisvives.org/actualidad/noticias/archivo/2011/12/23/te\\_presentamos\\_los\\_resultados\\_finales\\_del\\_proyecto\\_medicion\\_del\\_impacto\\_cualitativo\\_de\\_los\\_programas\\_de\\_inclusion\\_social.html](http://www.fundacionluisvives.org/actualidad/noticias/archivo/2011/12/23/te_presentamos_los_resultados_finales_del_proyecto_medicion_del_impacto_cualitativo_de_los_programas_de_inclusion_social.html)

de la cual los datos se obtienen de encuentros personales, pero se analizan desde ocho dimensiones (personal, material, salud, relacional, convivencial, ocupacional, ocio y tiempo libre, comunitaria) en las que convergen ambas cuestiones –psico y socio–, ya que responden a cómo cada individuo las vive y desarrolla, pero, también, al acceso que tiene a los recursos y a través de quiénes accede. Como se reconoce en las consideraciones previas del informe:

A pesar de que el objetivo final contemplado en la herramienta es siempre el estado de inclusión, se ha de recordar que cada una de las personas beneficiarias tiene objetivos específicos que no siempre se corresponden con la perfecta inclusión. Se considera labor de la entidad establecer la meta concreta para cada beneficiario, en función de su situación inicial, sus capacidades y limitaciones.<sup>34</sup>

Esto implica romper una linealidad sociológica, y, de este modo, gracias a esta propuesta ya se van vislumbrando ciertos mecanismos que nos permiten conciliar ambas dimensiones, *psico-socio*. Por un lado, como hemos dicho, se rompe la linealidad y la unidireccionalidad. Por otro se entiende que el desarrollo personal es intrínsecamente social y, asimismo, el desarrollo colectivo, también depende de la realidad individual de cada una de las personas. Ya aquí, con estas dimensiones, aunque se hable todavía de inclusión, ésta se re-dimensiona conceptualmente. No vale sólo incluir en general, hay que responder a las historias personales de cada individuo, a sus objetivos según la vivencia de cada dimensión.

En cualquier caso la propuesta metodológica de la Fundación Luis Vives en su medición no cierra nada, simplemente nos sirve de ejemplo para señalar que, una vez que se tiene en cuenta al Otro, no se le niega, aunque sea desde la fusión sociológica con el paisaje de exclusión en el que esté inmerso. Pero tampoco se le reduce a un ser fuera del mundo, independiente de su contexto. Se avanza en una comprensión mayor de los fenómenos que ha de tener, inevitablemente, como consecuencia de cambios en los modelos de intervención social más comunes.

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, 5.

### III.1- *Transición de una perspectiva económica a una perspectiva ecológica del Otro: del administrar al conocer*

Cerramos este análisis con una nueva propuesta conceptual. Hasta ahora, como hemos visto, prima una visión del Otro amplio, sociológico, en clave económica. Proponemos que la dimensión sociológica de la exclusión social, a fin de evitar caer en el mecanismo perverso de negación del Otro que genera la inclusión, pase a concebir un Otro-ecológico.

Etimológicamente la economía es la administración de la casa, mientras que la ecología es el conocimiento de la misma, compartiendo ambas palabras la raíz griega *oikos*, (*oikos*), que significa *casa*. Al transitar de una visión administrativa a una visión de conocimiento ya estamos cimentando una base epistemológica necesaria para transitar de lo material a lo intelectual, al conocimiento y re-conocimiento del otro. Una vez que al Otro en sentido amplio ya no tenemos que “administrarlo” sociológicamente, sino que es preciso conocerlo para llegar a convivir, toda la dimensión social se entrelaza irremediamente con la dimensión personal, o estrictamente psicológica, generando un nuevo modo de comprensión que nos permite superar cualquier tensión emergente.

### IV.- ¿Por qué la exclusión es la negación del otro?

Llegados a este punto es necesario recapitular, ya que todo lo expuesto tiene una finalidad clara, demostrar que la exclusión social nace de la negación del Otro. Ciertamente es que dicha negación se produce como convergencia de diferentes dimensiones y perspectivas, pero, en cualquier caso, responde a un proceso que significa una “vivencia de violencia, desaparición, implicación, negativización e institucionalización”<sup>35</sup>.

La exclusión no responde, en primer lugar, a una violencia explícita; si fuésemos conscientes de la misma, posiblemente intentaríamos, al menos, tamizarla o justificarla. Es una violencia latente que ni siquiera el sujeto que la recibe, convertido de este modo en Otro-objeto, la percibe. Éste es el primer paso de la desaparición: no tomar conciencia de ser objeto, y, es más, objeto de violencia, ya sea aplicándola o recibéndola. Una vez asumi-

---

<sup>35</sup> Cf. F. Vidal (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, Cáritas y Fundación Foessa, 160.

do, existe una implicación desesperada, se intenta comprender qué sucede, porque, como ya se ha negado al Otro no se puede comprender con él y, por ende, no se llega al conocimiento. Pero ya se han implicado irremediablemente excluido y exclusor. Para superar esto es preciso reconciliarlos. Es la clave anamnética. Pese a que lo neguemos o no lo veamos siquiera, los hechos se han dado, han acontecido y tan sólo recordarlos, narrarlos, sacarlos a flote, permitirá superarlos. Como resume Vidal, “la implicación personal en el proceso de exclusión (...) hace que el Otro exista pese a que ha sido hecho desaparecer”<sup>36</sup>. Podremos usar una viñeta en blanco, pero en este caso el blanco será un color que cubre, no es la ausencia. Por ello, ante esa molestia que puede suponer esa existencia invisible se llega a negativizar, para justificar es necesario reducir al Otro excluido a los aspectos negativos. Todo esto lleva a la institucionalización que ya describimos y que sirve para calmar, pero no para solucionar, la responsabilidad social sobre los excluidos. Los hemos reducido así a un problema del que se han de encargar las instituciones, públicas y privadas, al igual que lo hacen con la gestión de la recogida de basuras o de la compra-venta en los mercados. Esta reducción es, en sí misma, ya conflictiva y negadora pero, actualmente, en estos tiempos en los cuales las políticas públicas, aduciendo la sempiterna excusa de la crisis, recortan esta gestión, la negación se duplica, por un lado la propia des-responsabilización social al dejar caer el peso en las instituciones y, éstas, a su vez, no atendiendo, por criterios mercantiles, dicha responsabilidad. De este modo negamos doblemente la alteridad que hay en las personas excluidas y es por eso por lo que quedan excluidas.

#### V.- La inclusión como ideal material del estado de bienestar

Es momento de ir concretando todo el trazado que hemos ido realizando, como ya se ha contrastado, entendemos que la inclusión tal y como se concibe conceptualmente no es la solución a la exclusión, ¿Por qué? Para responder a esto es preciso partir de un breve análisis de qué consideramos como inclusión. En primer lugar creemos que ésta deriva de un ideal asociado al estado de bienestar. Ahora bien, cabe entonces preguntarse; ¿qué es exactamente el estado de bienestar? Éste quizás sea el punto de partida. Entendemos que el estado de bienestar responde a las lógicas eco-

---

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, 179.

nómicas modernas que, basadas en modelos productivos y productivistas<sup>37</sup>, pretenden en cierto sentido homogeneizar la actividad social de las personas, puesta ésta al servicio de la economía y, por tanto, con un importante componente de tipo material, en lo relativo a los recursos y el acceso a los mismos. No confundamos esto con las ideologías políticas. Como bien nos señala Latouche<sup>38</sup>, las formas de gobierno político del siglo XX se han basado siempre en modelos productivos: por supuesto el capitalismo, pero también el socialismo y el comunismo e, incluso, los modelos anglosajones y escandinavos, cuna en el primer caso, y paradigma contemporáneo en el segundo, del estado de bienestar al que hacemos referencia. De este modo concluimos que el estado moderno de bienestar pretende una integración homogénea de todos sus ciudadanos, y en consecuencia ve la solución a cualquier fisura de exclusión en las respuestas institucionales que faciliten la integración desde el acceso a los recursos, pero pasa por alto la responsabilidad subsidiaria que implica y, sobre todo, no tiene en cuenta la diversidad que puede existir a la raíz de la causa de exclusión. Esto, además, en tiempos, como los actuales, de crisis, donde la producción ya no da abasto, tiembla completamente y multiplica las fracturas sociales existentes. En resumen, el modelo ideal del estado de bienestar contempla un acceso paritario a los recursos que satisfagan las necesidades y estén a disposición de la sociedad. Pero dichas necesidades, en realidad, se crean en función de lo que se produce. Si se tiene ese acceso, sí se colman las necesidades: existe una integración en el sistema<sup>39</sup>. Esto sería la inclusión. Pero no tiene en cuenta, al menos a fondo, las diversidades, la disparidad de necesidades, el sentido que cada individuo o grupo da a su ser social, etc. Ni, tampoco, la responsabilidad compartida que dicho acceso exige, más si cabe aún en modelos capitalistas neoliberales donde prima el individuo en una estricta primera persona. Dicha diversidad, que no deja de ser al Otro-persona desde toda su alteridad, y la falta de responsabilidad, que trasciende incluso en negación, constituyen la rendija por la que se cuele la exclusión.

---

<sup>37</sup> Somos conscientes del error lingüístico de esta palabra, pero creemos que refleja el sentido “militante” que llega a tener la actividad productiva, es decir, que toda actividad laboral y de ocio va ligada siempre a fenómenos de producción y consumo.

<sup>38</sup> S. Latouche [2007] (2009), *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona, Icaria

<sup>39</sup> H. Ibáñez (2002). *De la integración a la exclusión. Los avatares del trabajo productivo a finales del siglo XX*. Santander: Sal Terrae.

Una vez más Vidal nos propone analizar la exclusión social como un triángulo en el que se combina necesidad, actividad y sentido. No son sólo las necesidades lo que tenemos, sino también lo que hacemos, nuestra actividad y el sentido que esto adquiere, lo que somos. Cuando uno de estos puntos falla, se tambalean los otros dos y se genera la ruptura que deriva en la exclusión. “Faltando una se pone en riesgos la propia dignidad del proceso de liberación”<sup>40</sup>. Siendo aquí la dignidad nuestra esencia en calidad de Otro, de otro libre y liberado. La inclusión como restitución de las necesidades no redime el daño que pueda existir en los otros dos componentes.

Recapitulando traemos a colación una idea de Vidal, que compartimos, señalando con ella que:

La exclusión no es un sumatorio de variables<sup>41</sup>. La exclusión no es una categoría multifactorial, sino que es una dinámica unitaria de des-responsabilización social de grandes grupos de población, que se articula a través de la modificación perversa de todas las estructuras sociales<sup>42</sup>.

Entendemos, por tanto, que la exclusión no se supera, solamente, con el acceso a los recursos necesarios, sino, también con una acción responsable, es decir, asumiendo la responsabilidad social que corresponde, que nazca de un reconocimiento del Otro; para que ésta suponga una reconciliación y permita, ahora así, la solución de las necesidades. También es cierto que la misma prioridad que supone, desde esta perspectiva, la relación humana, redimensiona las necesidades en una clave que deja de ser productiva y pasa a ser solidaria. Se atiende así al espectro triangular de la exclusión.

Con todo esto entendemos que la inclusión facilita el acceso a los recursos negados, pero se limita a una lógica material. Siendo así, la inclusión no reconcilia excluidos y excluyentes, que no son sólo responsables políticos, las instituciones, sino que incluye la sociedad en sentido amplio, pero desde una visión unitaria, ya que ésta, en cada persona, se ha des-responsabilizado de ellos, los excluidos. No los ha reconocido desde su alteridad. Los ha negado como grupo y como individuos, desde la singularidad plu-

---

<sup>40</sup> Cf. F. Vidal (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, Cáritas y Fundación Foessa, 288.

<sup>41</sup> Por ejemplo: los recursos a los que se accede o no.

<sup>42</sup> Cf. F. Vidal (2009). *Pan y rosas...* 69.

ral, valga el oxímoron. Ha permitido el proceso de violencia, desaparición, implicación, negativización y, finalmente, institucionalización, punto, este último, que llama, ahora sí, a la responsabilidad en clave política, que finaliza en la negación del Otro y en la realidad práctica de exclusión. Por esto no basta la inclusión, ya que ésta es un acceso a lo que el estado del bienestar nos propone, sino que es necesaria una reconciliación social. Ya desde ésta se podrá optar por un acceso, necesario y pertinente, a los recursos, que tenga cimientos sólidos.

VI.- La importancia de narrar el acontecimiento para reconciliar. Abriendo caminos para nuevos modelos de intervención social

Finalmente abrimos una ventana comenzando la reflexión acerca de la importancia de narrar el acontecimiento de la exclusión para superar la negación del Otro y con ello conseguir reconciliar, como las pautas que han de enmarcar los nuevos paradigmas de Intervención Social.

Bárcena nos señala que:

Un acontecimiento, a diferencia de un suceso o evento físico, tiene siempre una raíz moral<sup>43</sup>. Es aquello que no nos deja impasibles, sino con-movidos. Un acontecimiento nos sorprende por su fuerza dramática y no puede o no debe dejarnos como estábamos. Nos perturba, nos impacta, nos atraviesa de algún modo. Nos da a pensar. Nos adentra en los vericuetos de la pasión y de la conmoción<sup>44</sup>.

Asumimos, siguiendo las ideas de Lévinas<sup>45</sup>, que el tiempo es la relación con los Otros y que la exclusión es un acontecimiento, por lo tanto sucede en el tiempo, asumimos que la exclusión implica<sup>46</sup> una relación con los otros. Otra cuestión, como hemos visto, es que esta relación venga negada. Pero,

---

<sup>43</sup> Raíz en la que entra de lleno el Otro y la relación intrínseca con él, la responsabilidad mutua.

<sup>44</sup> F. Bárcena (2001). *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona, Anthropos, 95.

<sup>45</sup> E. Lévinas [1971] (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.

<sup>46</sup> Esto explica, mejor si cabe, la implicación en el proceso de exclusión social. La realidad del excluido que existe, aunque no queramos mirarlo ni reconocerlo.

¿cómo contar si no soy, si mi identidad es negada, si sobro?<sup>47</sup>. Sea como sea, la exclusión acontece, ocurre y por ello se narra, la clave está en narrarla *con* el Otro, ni siquiera *desde*, sino *con*, al igual que esa mirada del rostro que ya relatamos anteriormente. Si contamos nuestra historia, asumimos una identidad, nuestra exclusión no deja de existir pero en ella adquirimos un rol protagonista que rompe con cualquier tipo de institucionalización. No son las instituciones las que nos cuentan qué nos sucede, somos nosotros los que lo contamos y lo ponemos sobre la mesa. Si además esto se consigue escuchar, y se llega a responder, estaremos dando los primeros pasos efectivos para la reconciliación. Finalmente la narración implica un ejercicio anamnético, tal y como ya mencionamos anteriormente, es preciso recordar, y recordar, etimológicamente, alude a volver a traer el corazón, es decir, nos implica emocionalmente tal y como hace referencia Bárcena en el texto anterior. Asumir la narración conjunta de la exclusión nos mete de lleno en ella, nos responsabiliza solidariamente y nos impulsa a la necesidad ineludible de reconciliar los hechos que, como humanidad, nos han llevado a tal drama.

Un intervención social que tome conciencia de la importancia de narrar el acontecimiento será una intervención implicada moralmente, solidaria y responsable, encaminada no sólo a la parcialidad de la inclusión material, sino a la reconciliación de la fractura emocional que la propia exclusión, como acontecimiento, ha provocado.

#### VI. 1.- *Encuentro y reconciliación: solidaridad, voluntariado y relaciones humanas*

Llegados a este punto, afirmamos que la inclusión no basta, que es necesario un encuentro real que permita el reconocimiento del Otro desde la amplitud conceptual y, también, desde la realidad concreta, y, desde este encuentro, ya se podrá transitar una reconciliación según los términos expuestos, valorando ésta como el verdadero motor cuya fuerza nos permite superar la exclusión. Ahora pretendemos reflexionar acerca de lo que pensamos que es uno de los principales fundamentos axiológicos, posiblemente junto al sentido de justicia, que permiten transitar del encuentro a la reconciliación: la solidaridad. Analizar, además, la solidaridad desde la actividad y el sentido del voluntariado, como una de las formas que ésta toma en la prác-

<sup>47</sup> A. Guerrero y D. Izuzquiza (2003). *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*. Santander, Sal Terrae.

tica<sup>48</sup>. Rompiendo, eso sí, con las propuestas maniqueístas que tienden en ocasiones a apoderarse, o enfrentarse, del/al voluntariado en clave política<sup>49</sup>, es decir, viéndolo desde la voluntad que implica a las relaciones sociales y, en consecuencia, al encuentro. Esto, por supuesto, desde la perspectiva de la exclusión social.

Teniendo en cuenta, como dice Fernando Vidal, que “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”<sup>50</sup>, es menester revisar y actualizar el valor de la solidaridad frente a esta devaluación expuesta.

La solidaridad no deja de ser un término, a día de hoy, más que manido e, incluso, denostado por cierta parte de la sociedad que ve en él una ambivalencia por la que todo se justifica. Surge, entonces, la necesidad de recuperar el sentido axiológico que la solidaridad encarna y relanzarlo como base de las relaciones humanas, especialmente en el marco de la exclusión social.

García Roca<sup>51</sup> expone que los componentes esenciales de la solidaridad son: compasión, reconocimiento y universalización. Como vemos, ya se incluye el reconocimiento como fundamento. La solidaridad implica así un itinerario que se configura en una transición por las siguientes estaciones: toma de conciencia particular de las realidades específicas de exclusión → descubrimiento de las causas → reconocimiento de la dignidad de cada persona –podríamos, pues, decir reconocimiento del Otro→ → visión global del problema como fenómeno amplio con diferentes formas → descubrimiento de la solidaridad como valor desde la relación con los otros, con el Otro → Responsabilización práctica: “compromiso y formas de actuación. (...). Cómo ser solidario”<sup>52</sup>. En una obra ulterior, más unida a la praxis educativa que la primera, Ortega y Mínguez revisan y actualizan el valor de la solidaridad ligándolo, ya en profundidad, a la práctica del voluntariado, ya que entienden que éste supone “el modo más operativo de traducir la solidaridad

<sup>48</sup> J. García Roca (1994). *Solidaridad y voluntariado*. Santander, Sal Terrae.

<sup>49</sup> J. García Roca (2001). *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*. Santander, Sal Terrae..

<sup>50</sup> Cf. F. Vidal (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, Cáritas y Fundación Foessa, 588.

<sup>51</sup> J. García Roca (1994). *Solidaridad...*

<sup>52</sup> Cf. P. Ortega y R. Mínguez (1996). *Valores y educación*. Barcelona, Ariel, 98.

en respuesta”<sup>53</sup>. Ésta es la línea que seguimos y, además, optamos por analizar el componente de encuentro y relaciones humanas que la solidaridad implica desde la acción voluntaria.

Llegados aquí constatamos que la solidaridad como valor adquiere, en la práctica, multitud de formas. En el presente texto elegimos analizar su praxis desde el sentido axiológico último del voluntariado.

Antes de entregarnos a esa labor consideramos pertinente exponer algunas premisas que sirvan para desmontar percepciones parciales del voluntariado, en especial desde una clave política. Partiendo, para ello, de la base expuesta por Joaquín García Roca cuando dice:

Su identidad (del voluntariado), sus funciones y tareas se configuran en torno a tres dinámicas: los *procesos sociales*, que le confieren su legitimidad histórica; las *constelaciones culturales*, que constituyen sus raíces éticas; y las *visiones ideológicas*, que le confieren una presunta eficacia social.<sup>54</sup>

Como se deduce del uso de la palabra presunta, el autor ya confiere un punto de duda a la realidad que la dinámica política aporta al voluntariado. El autor analiza esta dinámica desde los cuatro grandes universos ideológico-políticos vigentes en la actualidad (a saber: conservador, neoliberal, socialdemócrata y la denominada nueva izquierda) observando la tendencia que, en todos ellos, subsiste de hacer un uso interesado del voluntariado. Éste se despoja así, en parte, de su valor solidario, al convertirlo en un recurso al servicio de una ideología y no en un valor al servicio de las personas. Esto abarca desde la llamada del universo conservador a un voluntariado defensor y generador de la “comunidad originaria”<sup>55</sup>. Funesto ejemplo de este punto lo encontramos en aquellas famosas declaraciones de la anterior presidenta de la Comunidad de Madrid, en las que expresaba su pretensión de que el voluntariado ejerza las obligaciones de su gobierno asumiendo, gratuitamente, la gestión de bibliotecas y otros servicios sociales. Eso sí, por el bien de la comunidad y la necesidad de arrimar el hombro en tiempos de crisis, según ella. Llegando hasta una cierta moral exenta de obligaciones, des-responsabilizada, y obsesionada con el bienestar. Esto

<sup>53</sup> Cf. P. Ortega y R. Mínguez (2001). *Los valores en la educación*. Barcelona, Ariel, 139.

<sup>54</sup> Cf. J. García Roca (2001). *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*. Santander, Sal Terrae, 9-10.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, 40.

último se ejemplifica bajo la trampa que esconde el slogan de “no dar el pescado, sino dar la caña y enseñar a pescar”. No negamos la justa lógica que prevalece tras este pensamiento, pero sí señalamos la trampa que supone cuando se interpreta desde un prisma que elimina la responsabilidad existente. Con esta lógica no nos implicamos con el Otro desde su realidad humana en su totalidad. Pasamos por alto su situación específica, por ejemplo de hambre, y “producimos” una solución futura. Respondiendo con la misma simplicidad que esta máxima demuestra podríamos decir: ¿Cómo enseñó a pescar a alguien que se muere de hambre? Es buena la base de empoderamiento, pero la responsabilidad que existe respecto a la situación de exclusión en el momento de ejercer la acción no se puede soslayar en pos de un ideal futuro. Todo esto, además, desde una lógica política que termina, en realidad, optando por la opción de “darles pescado para que no pesquen”<sup>56</sup> para, así, lograr un beneficio en las lógicas de mercado y poder subyacentes. Pero éste es otro asunto que no podemos desarrollar aquí.

Existe también una cierta tendencia “profesionalista”, enmarcada en una visión cerrada y hermética de las ciencias sociales<sup>57</sup>, de ver el voluntariado no como una acción solidaria sino como una amenaza a la labor profesional. Entendemos que declaraciones como las ya mencionadas de la presidenta de la comunidad de Madrid alienten esta visión. Esta tesis la encontramos ampliamente desarrollada en nuestros tiempos de estudiantes de educación social, donde ciertos profesores se preocupaban más por definirnos como educadores sociales, como profesionales, que de cualquier otra cosa. Creemos que una cosa es la vocación, otra la profesionalidad y otra la solidaridad, aunque a veces pueden confluir. Lógicamente el voluntariado no responde a lógicas profesionales, pero eso no quita que sea una opción práctica de gran calado en el desarrollo de la solidaridad. Es más, creemos que al nacer de una voluntad libre, fuera de cualquier parámetro mercantil, contiene en sí mismo un poder inalienable. Con todo creemos que las mismas personas que sostienen esta tesis, sin darse siquiera cuenta, desde el momento en que comparten el valor profundo de la solidaridad, son en cierto sentido, voluntarias. De hecho muchos de estos profesores y profesoras apoyaban de manera altruista muchas investigaciones y publicaciones, daban charlas, etc.

---

<sup>56</sup> Cf. J. García Roca (2001). *En tránsito...*147.

<sup>57</sup> Visión ésta lejana, como es obvio, de la ya mencionada en este texto acerca de unas ciencias sociales interdisciplinares e indisciplinadas.

El voluntariado adquiere, desde el potencial que la libertad de elección le confiere, un alto grado en calidad de experiencia pragmática solidaria. El reconocimiento del Otro, independiente desde el rol que se realice, implica, irremediabilmente, una voluntad por reconocer. Es así, entonces, cuando el voluntariado se configura como una preciosa base para el desarrollo del valor de la solidaridad. Esto no implica que nuestra propuesta de inclusión del concepto del Otro en la intervención social lleve consigo que ésta abandone su profesionalidad, siempre debe serlo, pero sí es una llamada de atención a la esencia que el voluntariado supone a la hora de elaborar las relaciones humanas desde el encuentro, el reconocimiento y la perspectiva reconciliadora.

En cualquier caso ha de quedar claro que hemos elegido el voluntariado como praxis solidaria precisamente por su hondo valor narrativo en la explicación axiológica inherente al valor de la solidaridad. Insistimos, pues, en que las líneas de reflexión para la intervención social se apoyan en él desde esta visión paradigmática, puesto que, según la propuesta que ya vamos concluyendo y el recorrido realizado en este texto, entendemos que el centro de la intervención social no es el resultado a conseguir, sino las relaciones que se establecen desde el encuentro. Y cualquier resultado final se apoya en un proceso de reconciliación. Finalmente, según lo expuesto ahora, entendemos que la transición del encuentro a la reconciliación se sustenta en la solidaridad como una responsabilidad adquirida en el reconocimiento del Otro.

## BIBLIOGRAFÍA

Bárcena, F. (2001). *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona, Anthropos.

Camus, A. [1942] (2006). *El mito de Sísifo*. Madrid, Aguilar.

Chamberlayne, P., Rustin, M. & Wengraf, T. (eds.) (2002) *Biography and social exclusion in Europe: experiences and life journeys*. Bristol, Policy Press.

Chirino, F (coord.) et alt. (2010). *Huellas migratorias*. Santa Cruz de la Sierra, PIEB.

Cyrułnik, B. [2001] (2002). *Los patitos feos. La resiliencia: Una infancia infeliz no determina la vida*. Barcelona, Gedisa.

Dussel, E.(1977). *Filosofía ética latinoamericana 6/III*. México D.F., Edicol.

FOESSA. *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España, 2008*.

Disponible en: [http://www.foessa.es/publicaciones\\_Info.aspx?Id=379](http://www.foessa.es/publicaciones_Info.aspx?Id=379)

Freire, P. [1970] (2007). *Pedagogía del oprimido*. Madrid, Siglo XXI.

Freire, P. [1992] (2007). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI.

FUNDACIÓN LUIS VIVES (2011). *Medición del impacto cualitativo de los programas de Inclusión Social*. Disponible en: [http://www.fundacionluisvives.org/actualidad/noticias/archivo/2011/12/23/te\\_presentamos\\_los\\_resultados\\_finales\\_del\\_proyecto\\_medicion\\_del\\_impacto\\_cualitativo\\_de\\_los\\_programas\\_de\\_inclusion\\_social\\_.html](http://www.fundacionluisvives.org/actualidad/noticias/archivo/2011/12/23/te_presentamos_los_resultados_finales_del_proyecto_medicion_del_impacto_cualitativo_de_los_programas_de_inclusion_social_.html)

García Roca, J. (1994). *Solidaridad y voluntariado*. Santander, Sal Terrae.

García Roca, J. (2001). *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*. Santander, Sal Terrae.

Girardi, G. (1994). *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?.* Madrid, Nueva Utopía.

Guerrero, A. e Izuzquiza, D. (2003). *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*. Santander, Sal Terrae.

Ibáñez, H. (2002). *De la integración a la exclusión. Los avatares del trabajo productivo a finales del siglo XX*. Santander, Sal Terrae.

Iriarte, G. (2007). *Análisis crítico de la realidad: compendio de datos actualizados*. Cochabamba, Kipus.

Jorba, R. (2011). *La mirada del Otro. Manifiesto por la alteridad*. Barcelona, RBA.

- Latouche, S. [2007] (2009). *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona, Icaria.
- Lévinas, E. [1971] (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós.
- Lévinas, E. [1982] (2008). *Ética e infinito*. Madrid, Antonio Machado.
- Martínez, I. y Vásquez, A. (2006). *La resiliencia invisible: infancia, inclusión y tutores de vida*. Barcelona, Gedisa.
- Martins, M. H. (2011). A escrita narrativa e a emergência das vozes sociais. *Athenea Digital*, 11(2), 3-15. Disponible en: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/850>
- Ortega, P. y Mínguez, R. (1996). *Valores y educación*. Barcelona, Ariel.
- Ortega, P. y Mínguez, R. (2001). *Los valores en la educación*. Barcelona, Ariel.
- PASOC (Pastoral Social Cáritas) (2011). *Sistematización del programa "En busca de una familia. Restitución del derecho a una familia de niños, niñas y adolescentes" (2004-2011)*. Santa Cruz de la Sierra, Cordaid-Pasoc.
- Roca, P. (2007). *Arrugas*. Bilbao, Astiberri.
- Rodríguez Carmona, A. [2008] (2009). *El proyectorado, Bolivia tras 20 años de ayuda externa*. La Paz, Plural.
- Smorti, A. (1994). *Il pensiero narrativo*. Florencia, Giunti.
- Sorokin, P. A. (1957). *Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines*. Madrid, Aguilar.
- Tapia, V. (ed.) (2008). *Migración e identidad*. Cochabamba, Verbo Divino.
- Vidal, F. (2009). *Pan y rosas: fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, Cáritas y Fundación Foessa.