



Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México)

ISSN: 0185-1284

ISSN: 2448-878X

rlee@ibero.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

México

Torres León, Alejandra

Hacia una teoría crítica de la inclusión. Una revisión política y filosófica de la noción de otredad

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos
(México), vol. LIII, núm. 2, 2023, -Julio, pp. 15-38

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/rlee.2023.53.2.553>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27074103013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Hacia una teoría crítica de la inclusión. Una revisión política y filosófica de la noción de otredad Towards a Critical Theory of Inclusion. A Political and Philosophical Review of the Notion of Otherness

Alejandra Torres León

CENTRO LATINOAMERICANO DE PENSAMIENTO CRÍTICO,
CENTRO DE ACTUALIZACIÓN DEL MAGISTERIO DE CIUDAD JUÁREZ, MÉXICO

aletorresleon86@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0962-7662>

RESUMEN

La discapacidad es la manifestación empírica de la otredad. La otredad es, desde una postura pluralista, aquello que se considera diferente. Las nociones de inclusión y otredad están articuladas; para comprender a una se requiere comprender a la otra. El objetivo de este artículo es presentar una propuesta teórica con fundamentos filosóficos y políticos de ambas nociones. Como referente se utilizan aportaciones teóricas sociocríticas que permiten reflexionar de forma compleja y analizar de forma sociohistórica la articulación de la noción de inclusión con la noción de otredad. La otredad se construye en un ejercicio diferencial con eso que se conoce como “lo normal”. Ambas partes, la normal y la otredad, se benefician de forma singular con esta relación social. La inclusión es una medida compensatoria para un mundo que produce desigualdades. Para que la inclusión deje de ser necesaria, se requieren cambios estructurales profundos para la emergencia de una formación social que no genere desigualdades.

Palabras clave: inclusión, otredad, inclusión educativa, educación inclusiva, discapacidad

ABSTRACT

Disability is the empirical manifestation of otherness. Otherness is, from a pluralist position, what is considered different. The notions of inclusion and otherness are articulated: to understand one requires understanding the other. This article aims to present a theoretical proposal with the philosophical and political foundations of both notions. It uses socio-critical theoretical contributions as a reference, which allows complex reflection and socio-historical analysis of the articulation of the notion of inclusion with the notion of otherness. Otherness is built in a differential exercise with what is known as “normal”. Both parties, the normal and the other, benefit uniquely from this social relationship. Inclusion is a compensatory measure for a world that produces inequalities. For inclusion to cease to be necessary, profound structural changes are required for the emergence of a social formation that does not generate inequalities.

Keywords: inclusion, otherness, educational inclusion, inclusive education, disability

TEORÍA Y MÉTODO. UNA DISCUSIÓN PREVIA

La problemática teórica desde la cual se posiciona el investigador hace visible lo invisible, otorga la posibilidad de dejar de contemplar al objeto como una serie de datos empíricos para cuestionarlo y construir un nuevo objeto de estudio. La elaboración de una problemática teórica consiste en la construcción de un sistema teórico “compuesto por conceptos que forman una totalidad compleja de pensamiento y donde el sentido conceptual de los términos empleados está en función no de su individualidad, sino de su relación con la totalidad” (Martínez Escárcega, 2011, p. 54).

Construir las referencias teóricas a partir de las cuales se analiza un objeto de estudio implica la articulación de nociones, términos y conceptos que permiten al investigador no sólo posicionarse, sino crear un terreno epistemológico que le permita acercarse al objeto de estudio.

El presente trabajo es, por sí mismo, una problemática teórica en permanente construcción, que articula una serie de conceptos y nociones propuestos por autores que buscan, no sólo subsanar inconvenientes sociales a través de acciones y actividades aisladas, sino que pretenden la transformación de las condiciones sociales. Esta perspectiva de la teoría ha sido llamada por Horkheimer (2000) teoría crítica.

La teoría crítica entiende al sujeto como un individuo de determinada clase, que está, a su vez, determinado por las relaciones que establece con otros individuos, con otros grupos, con la sociedad y con la naturaleza en un proceso histórico concreto. Horkheimer (2000, p. 260) afirma que la participación de los hombres en el acontecer histórico es posible “en la medida en que el sujeto, en tanto pensante, no se aísla radicalmente de las luchas sociales en las que participa; en la medida en que no considera el conocer y el actuar como conceptos separados”.

La teoría crítica consiste en un proceso dialéctico de crítica autoconsciente y en el desarrollo de un discurso de transformación y emancipación que no se centra en sus propias suposiciones; supone visibilizar las relaciones sociales que subyacen a las apariencias objetivas. En este sentido, la metodología empleada para tales

fines, consiste en la búsqueda y articulación de referentes teóricos con similitudes epistemológicas y políticas de fondo. Todo ello con el propósito fundamental de elaborar una propuesta teórica crítica que permita repensar la articulación de las nociones de inclusión y otredad.

UNA INTRODUCCIÓN POLÍTICA A LA NOCIÓN DE INCLUSIÓN

Habermas (2012) habló sobre la inclusión como la apertura de la comunidad. Esto implica que los límites de una comunidad se abran para los extraños, incluso si esos extraños desean continuar siendo extraños. Para Habermas, la comunidad debe ser flexible y abierta, y en su apertura debe considerar ampliar sus propios límites y oponerse a todo lo sustancial. En este sentido, cumplir con los preceptos de Habermas implica abrir las puertas de la escuela para que cualquiera, incluidos estudiantes con condiciones discapacitantes, tengan oportunidad de ingresar y conservar su peculiaridad.

Para Habermas (2012), la inclusión del otro tiene una estrecha relación con la noción de ciudadanía no asociada al patriotismo nacional, sino a un patriotismo constitucional que trascienda las fronteras y genere posibilidades de configurar una identidad colectiva/democrática/multicultural que respete los derechos humanos. Este patriotismo constitucional es pluralista. Para Habermas, una sociedad plural posibilita la participación de distintas culturas y la emergencia de valores universales que trascienda las identidades nacionales. Al respecto, McLaren (2005) advierte sobre los peligros del multiculturalismo pluralista y afirma que las oportunidades de construir identidades plurales no están disponibles para todos por igual, debido a que la raza, la clase y el género son condiciones que limitan las alternativas de algunos y privilegian las de otros. Al remitirse a la discapacidad como referente empírico de la otredad, se debe reconocer que, aunque se atiendan los preceptos de Habermas (2012), las interrogantes de McLaren (2005) permiten cuestionar que asuntos de la vida privada (Marx y Engels 1982) como la raza, la clase y el género, son condicionantes para un acceso real a la educación.

McLaren (2005) propone no insistir más en la diversidad y la inclusión, sino prestar atención a la construcción social y política de la supremacía blanca. Esto se logra cuestionando el constructo de poblaciones minoritarias. Los discursos neoliberales de la diversidad con frecuencia reafirman la supremacía blanca.

Por su parte, Mignolo (2003) advierte que la inclusión habermasiana tiene un lado oscuro: la sumisión, ya que pone en condición de generosidad a quien ostenta una posición de poder. Quien se incluye debe cumplir con las obligaciones impuestas para ser parte de la comunidad. Además, los derechos que la comunidad provee son derechos instaurados por la comunidad y previos a la inclusión de ese extraño.

La otredad inferiorizada es el pretexto que el colonizador desea mantener para preservar su altruismo. A quien ostenta una posición de poder se le confiere el derecho de nombrar al otro e incluirlo dentro de sí, siempre y cuando el otro cumpla con las imposiciones mínimas para ser incluido. La otredad se nombra, se define y se clasifica en un ejercicio de comparación con respecto a quien clasifica.

La representación de la otredad se construye a partir de la representación de la normalidad. La presencia de la alteridad no representa un peligro mientras la identidad del incluyente no se vea amenazada. Pero, en tanto que la propia identidad normal (y normalizante) ha sido acabada a partir de la definición de un yo occidental, la presencia de la otredad altera el orden establecido por esa identidad finita. Cuando la identidad occidental dominante reconoce la presencia del otro —al que no conoce y, por lo tanto, no puede controlar—, que representa un peligro para su estabilidad y su existencia, sólo tiene dos opciones: la eliminación o la asimilación.

Žižek (2008) advierte que los multiculturalistas liberales (inclusivos en discurso y, quizá, hasta en sus prácticas) pueden ser tolerantes con el otro mientras no se ponga en riesgo su posición de privilegio. Para Žižek, los discursos liberales han hecho pensar que la única forma de derrotar a la intolerancia es una posición multicultural que implica el reconocimiento de distintos estilos de vida. Esto promueve un distanciamiento o respeto hacia la otredad, lo que mantiene en el multiculturalista su posición de privilegio. El respeto por el otro es la afirmación de la propia superioridad. La

supuesta neutralidad que presume el multiculturalista, lo posiciona como un sujeto vacío de todo contenido político e ideológico.

A partir de lo anterior, cabe hacerse la pregunta, ¿con qué se ampara el incluyente para posicionarse por encima del otro, nombrarlo, definirlo y asumir que está facultado para incluirlo en su modo de vida? Las políticas inclusivas se elaboran desde una posición privilegiada. A partir de esta posición de privilegio, las políticas de inclusión imponen la definición de la alteridad/otredad. La inclusión es un esfuerzo velado por mantener el poder y el control sobre el otro. Pero, ¿quién es ese otro a quien se intenta incluir?

INCLUSIÓN Y OTREDAD

Para comprender con mayor profundidad la noción de inclusión, es necesario conocer también a ese otro que se pretende incluir. La inclusión no sólo es una noción que se ve manifestada en las prácticas, debe ser considerada el producto de relaciones sociales y su articulación con otros fenómenos sociales. El otro se construye a partir de la concepción que se tiene del yo (como sujeto/agente, no como instancia psíquica). Una cuestión central es que, por lo general, quien se coloca como referencia, es decir, quien asume el lugar del “yo” ocupa una posición privilegiada.

La genealogía permite comprender las relaciones establecidas entre conocimientos, discursos y dominios de objeto, con el propósito de comprender cómo se articulan el conocimiento y el poder (Popkewitz y Brennan, 2000). Así, esta cuestión es no sólo sobre la otredad, sino también sobre la inclusión. Esto evitará que las nociones de inclusión y otredad sean vistas como entidades desarticuladas una de la otra. Se pretende tener una visión sobredeterminada de la articulación que hay entre la inclusión y el incluido (el otro), y sobre cómo los cambios institucionales y las políticas derivadas de estas nociones, configuran la subjetividad de la vida cotidiana.

El joven Carlos Marx y el otro

Para comprender la otredad desde un terreno marxista, se toma como referencia el debate surgido a finales del siglo XIX entre Bruno

Bauer y el joven¹ Carlos Marx, quienes, en una discusión sobre la cuestión judía, tratan el tema de la otredad tomando como referente empírico al judío. Tomemos en cuenta que el cristiano era, histórica y geográficamente, el hombre normal; el judío era visto como el “otro”, el que carece de privilegios otorgados por el Estado.

En el texto *Sobre la cuestión judía*, Marx y Engels (1982) discuten los preceptos de Bauer, quien asegura que para emancipar al hombre² se requiere no emancipar al judío y al cristiano, sino emancipar al Estado de la religión, es decir, abolir la religión.

Si se aplican al presente trabajo las ideas de Bauer (citado en Marx y Engels, 1982), se puede afirmar que la discapacidad y la no-discapacidad (normalidad) son sólo distintas fases del desarrollo humano, lo que significa asumir una postura pluralista en la que se cree posible convivir los unos con los otros, entendidos todos como seres humanos, como iguales. Esto implica ignorar el hecho de que existen condiciones biológicas, culturales, históricas y políticas que nos hacen distintos.

Con la propuesta de Bauer se crea una doble vida: una vida de la comunidad política (en la que es un ser colectivo) y otra vida de sociedad civil (una vida particular, privada). Un asunto de la comunidad política es entendido como cuestiones públicas (educación, regulación de pago de impuestos, servicios de salud y transporte públicos, abastecimiento de agua y energéticos, entre otros); por otro lado, la vida privada son asuntos particulares (religión, familia y propiedad privada). Con las ideas de Bauer se justifican las desigualdades, en cuanto son un asunto de la vida privada, y no un asunto colectivo. Con la propuesta de Bauer, el Estado deberá encargarse de proveer servicios públicos, pero no de generar condiciones que iguallen la vida privada de las personas.

La propiedad privada, la religión y la discapacidad son desigualdades que se manifiestan en la esfera pública, pero emergen en la vida privada. La discapacidad no es una cuestión a la que se pueda

¹ Algunos teóricos, como Althusser (1990), han estudiado la ruptura epistemológica que hay en los textos de Marx. De ellos emerge la necesidad de nombrar las diferencias entre sus escritos de juventud y de madurez. La especificidad en este apartado obedece a que el artículo al que se hace referencia es considerado un escrito de juventud.

² Utilizaré la palabra hombre para establecer un diálogo con Marx, sin embargo, en este apartado, entiéndase que, al decir hombre, me refiero a seres humanos.

renunciar por voluntad. Sin embargo, es posible emanciparse de la dicotomía normal/anormal, o bien normal/discapacidad. El Estado podría aspirar a la igualdad de la vida privada, lo que permitiría eliminar en su mayor parte la injusticia social producida por las desigualdades de la propiedad privada. Para ello se requiere una transformación radical estructural, esto es, la desaparición de la propiedad privada. Marx (en Marx y Engels, 1982) plantea que, en cuanto no se transformen radicalmente las desigualdades de la vida privada, no se puede aspirar a un cambio en la vida colectiva.

Antonio Gramsci y el otro

Entre las distintas formas de nombrar al otro se encuentra la noción de clases subalternas o grupos subalternos, acuñada por Gramsci (1984a y 1984b). El autor advierte del peligro que representa el hecho de estudiar un acontecimiento a partir de la biografía de un protagonista. Propone, en cambio, estudiar los orígenes de los hechos como acontecimientos colectivos y hacer análisis político-histórico de los mismos. Para tener una visión compleja de lo que ocurre con los grupos subalternos, se requiere el estudio de los grupos o clases sociales. Gramsci (1984a y 1984b) sugiere estudiar a los grupos sociales subalternos para comprender cómo su tendencia a la unificación se ve continuamente truncada por la intervención de grupos dominantes. El autor advierte que, incluso cuando parecen triunfantes, los grupos subalternos se encuentran sólo en defensa activa.

La noción de grupo subalterno –o clase subalterna– de Gramsci (1984c) no se refiere a un sustantivo singular, sino a un grupo social que adquiere significado en comparación con otro grupo social: la clase hegemónica. Para conocer la historia de los grupos subalternos debemos conocer la historia que han escrito los grupos hegemónicos. De igual modo, la discapacidad no es una condición que se defina a partir de sí misma, sino que adquiere significado en un ejercicio de comparación con otra condición: la no-discapacidad, la normalidad.

La historia de los grupos subalternos no suele dejar huella, pero se puede acceder a ella a través del estudio de la historia registrada por la clase dominante. La discapacidad también adquiere signifi-

cado cuando la no-discapacidad la nombra. Es la clase dominante (la normalidad), la que define a los grupos subalternos (la discapacidad). Para evitar que las clases subalternas sean definidas por los dominantes, Gramsci (1984b) se remite a la filosofía de la praxis, no como un instrumento para obtener consenso y ejercer la hegemonía, sino como un medio para la toma de conciencia. Esto convertirá a los subalternos en personas históricas, en agentes activos (Gramsci, 1984a). Las clases subalternas son definidas en un ejercicio de comparación con los grupos dominantes. Los grupos subalternos adquieren conciencia de clase en la medida en la que 1) generan movimientos sociales espontáneos de resistencia a la hegemonía, y 2) conocen la historia de los grupos subalternos recurriendo a la filosofía de la praxis.

El Grupo de Estudios Subalternos y el otro

Guha (2019), uno de los fundadores del Grupo de Estudios Subalternos, retoma a Gramsci y utiliza la palabra subalterno como una referencia a una condición de clase, edad, género, casta, ocupación, entre otras. Guha afirma que las palabras pueblo y clases subalternas son utilizadas como sinónimo para representar la diferencia entre la población india y aquellos que se describen como “la élite”. Al igual que Gramsci, el Grupo de Estudios Subalternos advierte que el subalterno se construye en un ejercicio de negación con el dominante. Aunque algunas características de los distintos grupos subalternos de la India –obreros y campesinos– los divide, el autor afirma que comparten un rasgo en común: la resistencia a la dominación.

Así como existen distintos grupos subalternos, también existen personas con distintas discapacidades: motriz, auditiva, visual e intelectual. Lo que une a estas personas es que todas son distintas del grupo dominante: los normales. La discapacidad es un grupo subalterno y el rasgo que tienen en común es la resistencia a la normalización, a la dominación.

Por otro lado, Spivak (2009) reconoce que los argumentos de algunos intelectuales occidentales, como Deleuze y Foucault, ignoran la heterogeneidad del otro. El problema de la supuesta homogenización del sujeto subalterno es que la generalización de esta noción

por lo común se utiliza como modelo y termina ignorando la heterogeneidad de los subalternos. Spivak hace una crítica a los intelectuales que eligen a un sujeto trazado por la opresión y cuya historia proviene de la narrativa de los modos de producción. La creación de un subalterno único —el explotado— elimina posibilidades de representación de sí mismos a otros subalternos como granjeros, campesinos, miembros de tribus y, yo agregaría también, a las personas con discapacidad. A partir de estas aportaciones, podemos decir que la discapacidad, entonces, se define en un ejercicio diferencial en el que se le compara con la no-discapacidad: la normalidad.

Boaventura De Sousa Santos y el otro

En el debate que surge en torno a la construcción de la definición del otro, están las ideas de De Sousa (2009). Con la finalidad de comprender de dónde surge el conocimiento y cuáles son los criterios de validez que se requieren para que un conocimiento sea verdadero y visible, el autor propone una epistemología del Sur que cuestione a la razón del grupo dominante representada por la ciencia occidental.

Para De Sousa (2009) no existe una verdad o conocimiento universal, sino que el saber occidental universalizado está vinculado con la posición de poder que ocupa occidente, de modo que el saber y el poder están relacionados de manera intrínseca. El autor plantea que una sociología de las ausencias ayuda a dilucidar la forma en la que se niega la existencia de los otros.

De Sousa (2009) afirma que la monocultura racional tiene cinco lógicas de producción de no existencia: 1) la monocultura del saber y del rigor del saber, que consiste en asignar a la ciencia moderna criterios de verdad y estética, lo que niega la existencia de saberes locales; 2) la monocultura del tiempo lineal, que asigna a la historia un sentido y dirección únicos (como la idea del progreso, de la globalización y del desarrollo); 3) la lógica de la clasificación social, que categoriza las diferencias y naturaliza las desigualdades; 4) la lógica de la escala dominante, que con el universalismo, niega la existencia de contextos específicos, y 5) la lógica productivista, desde la cual se ve el crecimiento económico como objetivo fundamental.

Entonces, la discapacidad se construye en un ejercicio diferencial con la no-discapacidad, la normalidad. Mientras lo normal es el conocimiento, la discapacidad es ignorancia, en cuanto que la normalidad es desarrollo y la discapacidad es un retraso; cuando la normalidad ocupa una posición social privilegiada, la discapacidad es jerárquicamente inferior; puesto que la normalidad es universal, la discapacidad es específica, local y, por último, como la normalidad equivale a la producción, entonces, la discapacidad es improductiva. Estamos ante un imaginario del otro que se ha construido como ignorante, residual, inferior, local e improductivo.

Al igual que Gramsci (1984a, 1984b, 1984c) y el Grupo de Estudios Subalternos, De Sousa (2009) afirma que el otro es construido a partir de lo que no es la lógica imperante. Lo que no es monocultura, no existe para la monocultura. Lo que no es normal, no existe para los normales. Cabe destacar que, el autor, de forma similar a Spivak (2009), detecta también el hecho de que lo no existente no es homogéneo, sino que se caracteriza por su heterogeneidad.

Tzvetan Todorov y el otro

Una postura culturalista sobre la otredad es la propuesta de Todorov (2013, p. 13), quien intenta averiguar cómo han sido las cosas, pero además cómo debiera ser la relación entre “‘nosotros’ (mi grupo cultural y social) y ‘los otros’ (aquellos que no forman parte de él)”.

Todorov (2013) se refiere a los relatos de los viajes de Américo Vespucio y del barón de Lahontan, y hace una revisión de lo que denomina Lo exótico, que consiste en la exaltación de lo poco conocido. Lo exótico es una preferencia por lo extraño, por el otro. La construcción ontológica de la otredad se basa en la negación del yo. Todo aquello que no forma parte del yo, se construye en la exaltación de los rasgos que no configuran la propia identidad. El otro es eso que no soy yo, la negación del yo. La discapacidad es exótica en cuanto que no se conoce del todo, y los rasgos que configuran la discapacidad se exaltan cuando no son lo que me configuran.

La idealización de los salvajes a los que se refieren Américo Vespucio y el barón de Lahontan es producto de un ejercicio dialógico relacional entre el pasado y el porvenir, de aquí emerge la idea de

que retornar al pasado es la mejor forma de ir hacia el futuro. La utopía, entonces, consiste en el incesante afán por retornar al pasado salvaje. Se parte del supuesto de que el pasado era mejor porque era más cercano a la naturaleza.

La construcción de la otredad es un intento de reconstrucción del pasado proyectado hacia el futuro. Debido al descubrimiento³ que los europeos hacen de América, éstos disponen de un inmenso territorio imaginario y futurístico en el que pueden proyectar un pasado que ya ha caducado para ellos mismos, pero que se ve como una posibilidad al llegar al nuevo continente.

Todorov (2013) asevera que la sociedad de los salvajes, caracterizada por los colonizadores, se conforma por cinco rasgos carentes: 1) vestimenta, 2) propiedad privada, 3) jerarquías o subordinación, 4) prohibiciones sexuales y 5) religión. Todo ello representa un apego a la idea de “vivir conforme a la naturaleza”. Ausencia, carencia e inexistencia son negaciones del yo, del nosotros (los occidentalizados).

Así emergen algunos imaginarios sociales como suponer que, quien tiene una discapacidad, carece de pudor y, por lo tanto, no se incomoda ante la ausencia de vestimenta; creer que la discapacidad no busca la posesión de bienes; concluir que a estas personas tampoco les interesan las jerarquías sociales ni las prohibiciones sexuales, y deducir que a quien posee alguna discapacidad no le interesan las cuestiones religiosas. De esta forma, la persona con discapacidad es percibida como un ser exótico que vive conforme a la naturaleza, y no en apego a las imposiciones de la sociedad occidental.

Hasta aquí es importante mencionar que, tanto Américo como Lahontan coinciden en que la ausencia de propiedad privada y la falta de jerarquías caracterizan a lo exótico. El principio de igualdad, tanto de bienes como de poder, está presente en el imaginario europeo de utopía. Lo que se exalta del otro es lo mismo que propone Marx (en Marx y Engels, 1982): emancipar al Estado de la propiedad privada.

³ Con descubrimiento, no me refiero a que antes de los europeos América no existiese, sino a que, debido al encuentro con tierras desconocidas, los europeos se dieron cuenta (descubrieron) de la existencia del otro. Antes de 1492, Europa se miraba a sí misma. Desembarcar en América le permitió conocer la otredad y, por tanto, conocerse a sí misma. La hecatombe y el holocausto que vino después es tema para otra investigación.

Para Todorov (2013), el otro es eso que no soy yo. El otro es aquellos rasgos que impiden a ese otro ser como yo (nosotros), los mismos rasgos que me (nos) impiden a mí (nosotros) ser como el otro (los otros). La otredad es, entonces, la distancia (política, cultural, temporal, geográfica, económica, ideológica) entre nosotros y los otros.

Fanon y el otro

En su ensayo *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon (2009), después de varios años de dedicarse al psicoanálisis en Francia, llega a la conclusión de que la neurosis de los negros se debe a su deseo por ser blancos, ya que los consideran seres superiores. Pero, ¿qué o quién es el negro y por qué desea ser blanco? Fanon (2009) asevera que el negro es todo lo que el blanco no reconoce en sí mismo. El negro es una negación del blanco, todo aquello de lo que se arrepiente o se avergüenza. El origen del negro es siempre el producto de un ejercicio de comparación con el blanco. El blanco ha construido al negro tomando como referencia todo aquello que le produce angustia o deseo.

El negro es odiado por el blanco porque representa todo aquello que repudia de sí mismo. Así como el negro ha sido objeto de odio por parte de los blancos, ese odio puede dirigirse hacia cualquier otro. El negro es solamente un chivo expiatorio, objeto del odio del blanco.

Todo aquél a quien el blanco considere inferior, será culpable por oponerse a los mitos del progreso, la civilización, la educación, la luz y la delicadeza. Todo aquel que no sea blanco, será considerado como otro. El negro es todo aquello que representa un peligro para la expansión de los ideales del hombre blanco. El negro es todo lo que el blanco no acepta en sí mismo. El negro es el otro.

Una de las formas más sutiles en las que se manifiesta el odio latente del blanco hacia el negro es en el lenguaje. Fanon (2009) llama *petit-negre* al lenguaje que utiliza el blanco para mantener al negro en una posición de poder, que no ponga en riesgo la posición del blanco. Hablar *petit-negre* es dirigirse hacia los negros con monadas, susurros, gracias y mimos. Al dirigirse al negro de esta forma,

se le desdeña. Esto mismo ocurre cuando una persona “normal” intenta comunicarse con alguien que tiene discapacidad. El normal infantiliza y menosprecia a la persona con discapacidad; además, de forma simbólica, le advierte que la posición que ocupa no podrá ser otra sino la que ya le ha sido otorgada.

El otorgamiento de esta posición puede variar. Si un blanco considera oportuno e inofensivo que un negro ocupe una posición de poder, entonces dará oportunidad al negro de ocuparla. El blanco incluye al negro en su sistema de relaciones de poder y le brinda la oportunidad de participar de lo mismo que él. Sin embargo, el blanco otorga al negro derechos blancos, responsabilidades blancas, libertad blanca, justicia blanca. Si el negro acepta privilegios blancos, entonces renuncia a su negritud y se vuelve un negro con máscara blanca. Igual que el negro, aquella persona con discapacidad, al aceptar los derechos que le otorga el normal, renuncia a su condición de otredad y se coloca una máscara de normalidad.

Ante esta situación, el negro puede asumir dos posturas, la primera es anhelar ser blanco y rechazar a los negros, avergonzarse de su origen, discriminar a los suyos y humillarlos para llamar la atención de quienes consideran superiores: los blancos. Los negros, en este caso, asumen el papel de su opresor. No obstante, existe una segunda postura en la que el negro sabe —aunque no siempre de manera consciente—, que los derechos y obligaciones no son iguales para negros y blancos. Sin embargo, ante el seductor discurso de la igualdad, el negro queda imposibilitado de manifestar su resistencia.

En efecto, el negro queda imposibilitado para manifestarse ante el blanco, pues el blanco lo ha inmovilizado políticamente con el discurso de la igualdad. Así también, la persona con discapacidad reconoce —consciente o inconscientemente— que no existe igualdad de condiciones, pero con el discurso de la inclusión, se copta su resistencia y la exigencia de igualdad de condiciones. Sin embargo, cuando el negro reconoce la desigualdad, cuando está consciente de ella y cuando se generan condiciones, manifiesta su resistencia.

Fanon (2009) propone la toma de conciencia. Sólo cuando el negro esté consciente tanto de sí mismo, como de las intenciones de los discursos de igualdad, entonces tendrá posibilidades de elegir entre la acción o la pasividad. Para ello, es indispensable recono-

cer que el mundo no está concluido, sino que está en constante construcción, en transformación. Al igual que los negros, las personas con discapacidad, para desalinearse, deberán reconocer que el pasado que ha construido el presente no es definitivo, que existen posibilidades de transformar las estructuras sociales que generan las desigualdades. Sólo en la medida en la que se tome conciencia, existen posibilidades de transformar las estructuras, de iniciar un cambio radical.

Foucault y el otro

La noción de normal/anormal aparece de forma recurrente en los escritos de Foucault, donde hace revisiones históricas sobre la articulación entre el saber y el poder. En *Los anormales* (Foucault, 2007), el autor afirma que sólo existen dos modelos de atención hacia éstos: exclusión e inclusión. En la Edad Media, la exclusión de los leprosos representaba la expulsión de los individuos a un mundo exterior, lo que creaba dos masas ajenas la una de la otra. Esto creó una descalificación política y jurídica, lo que hoy conocemos como prácticas de exclusión, rechazo o marginación.

Lo que ocurrió a mediados del siglo XVII con los mendigos, vagabundos, ociosos y libertinos, etc., fue la administración política del modelo de exclusión que se utilizó antes con los leprosos. Este modelo de exclusión desapareció a finales del siglo XVII y, entonces, aparece el modelo de inclusión, que llevó a cabo un análisis minucioso del territorio con el fin de organizar, vigilar y, por tanto, controlar a la población para evitar la propagación de la peste.

Los centinelas asignados para vigilar el territorio debían revisar de forma continua y permanente las calles de cada barrio. La estrategia consistía no en excluir a los apestados, sino en mantenerles en cuarentena. Para Foucault (2007), la transición entre ambos modelos es un acontecimiento histórico importante. Se trata del paso de una tecnología del poder que excluye, a una tecnología del poder positivo que observa, sabe y se multiplica. Este poder no está ya ligado al desconocimiento y la cerrazón, sino a la acumulación de saber que otorga la oportunidad de ejercer un poder de control disciplinar. Esta concepción positiva de los mecanismos de poder es normalizante y la condición de su ejercicio depende del saber acumulado.

Más adelante, Foucault (2006) se deshace del carácter dicotómico de la exclusión-inclusión, e incorpora un tercer modelo en sus análisis: la viruela. El modelo de la lepra es un modelo binario a partir del cual emergen dos categorías: leprosos y los no leprosos; el modelo de la peste es un sistema de tipo disciplinario. Por su parte, el modelo de la viruela consiste en prácticas de inoculación. Esto implica conservar el control de la población y, por lo tanto, de un territorio. Se trata de mantener la seguridad para continuar con el funcionamiento de las estructuras y la disciplina. Saberes de orden legal y médico confabulan para mantener los mecanismos de poder.

Por otro lado, Foucault (2009) habla sobre la normalización y afirma que se trata de homogeneizar, pero al mismo tiempo permitir individualidades que puedan ser útiles, y a las cuales se les pueda sacar provecho. La división binaria entre lo normal y lo anormal, se articula con la docilidad del sujeto. Es normal un sujeto que es dócil, manipulable, perfeccionable y utilizable. Un sujeto obediente es un sujeto útil y viceversa. Cuando el sujeto no responde a las leyes sociales y naturales, entonces es clasificado como anormal. Para ello, se requieren instituciones y técnicas que se dedican a normalizar, a volver dóciles los cuerpos.

Esta docilidad es utilizada por la clase hegemónica para sacar provecho. No es que el control, la exclusión y la represión sean del interés de la burguesía, sino que, en algún momento, esta clase descubrió que dichos mecanismos podrían ser aprovechados con fines económicos y políticos (Foucault, 2000).

En *Los anormales*, Foucault (2007) identifica tres figuras que constituyen el ámbito de la anomalía: el monstruo humano, el individuo a corregir y el onanista. El monstruo infringe las leyes sólo con su existencia. El individuo a corregir aparece como objetivo fundamental de instituciones normalizadoras como la familia y la escuela. Mientras el monstruo es un ser excepcional, el individuo a corregir es un sujeto cotidiano al que se requiere formar para controlar. El individuo a corregir tiene posibilidades de normalizarse y ser dócil, pero para ello requiere de intervenciones y técnicas permanentes. Foucault (2007) asegura que el individuo a corregir es una relación entre el sujeto incorregible y la posibilidad que tiene de volverse normal, mientras el monstruo tiene considerablemente reducidas sus posibilidades de normalidad.

El onanista, la tercera figura a la que hace alusión Foucault (2007) en *Los Anormales*, aparece a fines del siglo XVIII y principios del XIX, ya no en la naturaleza, la sociedad ni tampoco la familia –como el caso del monstruo humano y el individuo a corregir–, sino en un espacio más reducido: el cuerpo. Los padres, maestros y médicos son los supervisores de este sujeto. El onanista representa el secreto universal de lo insurrecto, ese secreto que todos comparten, pero del que nadie habla. Es una singularidad patológica.

Las prácticas de las instituciones se diseñaron con la finalidad de corregir las irregularidades o anomalías, ya que representan un peligro para la sociedad. Las instancias responsables de cada una de las figuras requieren de conocimiento sobre las anomalías para el ejercicio del poder. La historia natural, la biología, estudia al monstruo; la educación y la pedagogía se dedican a conocer sobre el incorregible, y la biología de la sexualidad se encarga del conocimiento del onanista. Cada figura ha recibido mayor o menor atención, y se ha articulado con otros campos del saber según las circunstancias históricas y sociales.

Las tres figuras permiten la emergencia de una teoría general de la degeneración que sirve a la vez como marco teórico y justificación de las técnicas de señalamiento, clasificación e intervención. La educación –dedicada en su mayor parte al estudio y desarrollo de técnicas y estrategias de corrección y domesticación– perfeccionó sus métodos en los siglos XVII y XVIII. Los procedimientos que emergieron en esta época fueron diseñados para la domesticación del cuerpo, del comportamiento y de las aptitudes. La prohibición y el encierro, como técnicas de enderezamiento, aparecen como una intermediación entre lo que Foucault (2007) llama modelo de exclusión y modelo de inclusión. Si bien estas técnicas de exclusión se justifican con la necesidad de corregir y mejorar al individuo, no dejan de ser normalizantes. Las técnicas de corrección provocan la aparición de nuevas instituciones correctoras, pero también exigen nuevas clasificaciones de anormalidad.

La discapacidad, como una clasificación más específica de anormalidad, es estudiada de forma minuciosa para posteriormente visibilizarla. Lo que se pretende con esta visibilización es facilitar la corrección del anormal (en nuestro caso, de la persona con discapa-

cidad). Tanto más se hagan visibles sus diferencias, más específicos podrán ser los mecanismos de normalización. Los campos de la educación, la psicología, la psiquiatría y la medicina articulan el interés hegemónico por conocer al anormal para controlarlo.

Žižek y el otro

Una crítica contemporánea hacia la tolerancia y la inclusión del otro, fue elaborada por Žižek (2008), quien invita a inyectar una dosis de intolerancia con la finalidad de exacerbar las diferencias que lleven a las masas a un estallido social. La proliferación de políticas identitarias (indígenas, mujeres, homosexuales, discapacitados, etcétera) son políticas posmodernas que impiden la emergencia de la verdadera política.

El surgimiento de grupos y subgrupos de identidades cada vez más diversas propicia que cada una de estas partes exija sus propios derechos, tan específicos como cada identidad. Esto impide que unos grupos se puedan asociar con otros, puesto que los intereses particulares exacerbados, en muchas ocasiones, son antagónicos entre sí.

Una posible explicación al surgimiento de políticas identitarias es que emergen tan prolíferamente debido a que el capital no se ve amenazado por ellas, sino que las utiliza para crear nuevas mercancías. Lo único que comparten estos grupos identitarios es el capital, siempre dispuesto a satisfacer demandas específicas de cada grupo (Žižek, 2008). La lucha política posmoderna, en vez de proponer la superación del capitalismo, se torna una válvula de escape que encuentra su objeto en la reivindicación de las identidades marginales, en la exigencia de tolerancia, discriminación positiva y acciones afirmativas. Lo que las identidades marginales exigen es el reconocimiento de su condición, y no la eliminación de aquello que genera desigualdades.

Por otra parte, el respeto y la tolerancia hacia las identidades tampoco pone en riesgo la posición de poder desde la cual habla el tolerante (Žižek, 2008). La posición que ocupa aquel que se dice defensor de los otros se ve aún más privilegiada, puesto que obtiene la gratitud y la admiración tanto de los suyos como de los otros.

Este agradecimiento de los otros hacia el tolerante/incluyente hace que, quien se identifica como marginal, se aferre a su condición específica de forma optimista, pues es ésta la que le otorga identidad. El apego a esta condición se toma ahora como una libre elección de estilo de vida. El otro no quiere ya deshacerse de la condición que le da sentido a su propia existencia, sino que ahora la defiende eufóricamente.

La relación que se establece entre el otro y el tolerante se complementan en un juego parecido a un rompecabezas de dos piezas: el tolerante, privilegiado por su posición, nombra al otro, le dice quién es, qué desea, y lo incluye en su mundo de normalidad, le enseña cómo ser igual que él, le otorga derechos y obligaciones que el otro debe asumir si quiere ser parte del grupo de los normales; el otro, agradecido con el tolerante por su cobijo, su reconocimiento, su inclusión, renuncia a lo que es, reniega de sí mismo y se esfuerza por asemejarse al tolerante.

El otro es para el tolerante una necesidad. El tolerante adquiere su identidad de inclusivo en la medida en que acepta y reconoce al otro. El otro representa la posibilidad de satisfacer la necesidad que el tolerante tiene de amar, de ser bueno y compasivo. El otro tiene peticiones sencillas (que generalmente son dictadas por el tolerante), el tolerante atiende (por obligación) las sencillas peticiones del otro y obtiene a cambio su gratificación.

La relación que se establece entre el otro y el inclusivo es una relación patológica en la que, sin la existencia de uno, la vida del otro carece de sentido. Si el otro desaparece, el inclusivo se queda sin un propósito. Toda vez que no sea necesaria la inclusión, es decir, cuando no exista la necesidad de reclamar que el otro sea incluido (ya sea porque el otro es per se parte de la comunidad, o bien porque no se tenga la pretensión de incluirle), en ese momento el agente inclusivo desaparece. La persona que ostenta la investidura del inclusivo, requiere de la presencia del otro que debe ser incluido. Si no hay un otro a quién incluir, la figura del inclusivo carece de sentido. Es así como el inclusivo depende más del otro, que el otro del inclusivo.

Esta relación patológica es similar a la que un neurótico establece con su síntoma. El neurótico obtiene una satisfacción de la que estaba privado antes de que el síntoma apareciera. Freud (2006)

llamó a esto ganancia de la enfermedad, que implica la renuencia a renunciar a una satisfacción que se obtiene como consecuencia de ser neurótico. Al igual que el neurótico, el inclusivo no desea que la exclusión termine, puesto que es lo que le da sentido a su vida. De no existir el síntoma, de no haber exclusión, el inclusivo no tiene razón de ser, muere.

Vista la exclusión como un síntoma, habrá entonces que preguntarse ¿cuál es la enfermedad que la genera? Para responder a ello, Žižek (2004) utiliza la política y el psicoanálisis para analizar la forma en la que las luchas de resistencia sólo cambian las relaciones de opresión, pero no las deshacen. El autor advierte que una revolución blanda es aquella que, si bien provoca cambios de forma, el fondo permanece intacto. Una revolución blanda consiste en dar un giro de 360°: poner las cosas de cabeza para quedar donde mismo. En asuntos políticos, el autor afirma que los movimientos de resistencia son una revolución blanda, es decir, un mecanismo de sublimación, una válvula de escape que no sólo perpetua los antagonismos existentes, sino que genera aún más contradicciones.

Partiendo de lo anterior, los movimientos de resistencia que defienden identidades particulares tienen pocas oportunidades de crear una red global de resistencias, puesto que cada identidad reclama atenciones para sí. El autor afirma que la coexistencia no-antagónica de estos movimientos es posible, siempre y cuando éstos sean movimientos de resistencia; sin embargo, es arriesgado decir que los movimientos seguirán coexistiendo de la misma forma, una vez que hayan obtenido lo que pidan.

Žižek (2004) afirma que, en los últimos años, la resistencia, asimilada por el capitalismo, se ha vuelto la ideología dominante, una moda. Así, la academia también asimila los deseos y las aspiraciones de los oprimidos, y luego los utiliza para sacar provecho. Un ejemplo de esto se encuentra en las universidades, donde algunas personas dedicadas a la docencia y la investigación reciben retribuciones (sociales, culturales, afectivas, económicas o sexuales) a cambio del trabajo académico que reivindica a grupos sociales oprimidos.

Para romper con las relaciones actuales no se requiere hacer cambios para que las cosas sigan funcionando, sino que se trata de alterar el orden establecido. El verdadero acto político implica modificar

las cosas que mantienen al mundo capitalista en funcionamiento (Žižek, 2008). Hacer cambios que mantengan funcionando al régimen actual es hacer una revolución blanda. La inclusión, en tanto que es un cambio que funciona (superficialmente), es una revolución blanda, un placebo que mitiga el síntoma, pero que no erradica la enfermedad que produce desigualdades. Hacer política, hacer un verdadero acto político es pensar lo impensable, hacer lo imposible.

A MODO DE CIERRE. OTREDAD E INCLUSIÓN

Como producto de las aportaciones teóricas revisadas hasta ahora, emerge la posibilidad de repensar la noción de inclusión. Como afirma Martínez Escárcega (2011), una serie de conceptos y nociones articuladas permiten posicionarse política y epistemológicamente frente a un objeto de estudio. En este caso, el objeto de estudio es la inclusión, una relación social que aparece como producto de la interacción entre el normal y el otro. Si bien, existen distintas formas de relación entre el normal y el otro, el modelo de la inclusión tiene implicaciones políticas y filosóficas. Con la problemática teórica articulada para el análisis crítico de la inclusión y la otredad, se hacen visibles aspectos subyacentes que antes permanecían invisibles.

El vínculo entre el otro y el normal es una relación simbiótica de la que ambas partes se benefician. Por un lado, el normal, desde una posición privilegiada, nombra al otro, enumera sus características, sus necesidades, sus derechos y le otorga facultades exóticas que enaltecen todo aquello de lo que el normal carece o todo aquello que aborrece en sí mismo. El anormal, el otro, es todo aquello que el normal no es.

La noción de otredad/anormalidad se construye en un ejercicio diferencial que se basa en todo aquello que el normal considera que es. Un anormal es lo que no es el normal. Para que esta significación tenga sentido, el normal debe conocer todo sobre el anormal, debe estudiarlo para estar en posibilidades de otorgarle facultades, que son las facultades de las que carece el normal. La definición del otro se construye a partir de una lógica negativa que niega su propia existencia. El otro adquiere un carácter exótico, salvaje, instintivo, alejado de la lógica social occidental. Asuntos como el saber, la jerar-

quía, la represión sexual, la producción y la acumulación de bienes son algunos elementos que definen tanto al normal como al anormal. Mientras el normal tiene todas estas características, el anormal carece de ellas.

Todo aquello que no se conoce no se puede controlar; la anormalidad es escurridiza e infinita, entonces es desconocida e incontrolable. El normal tiene una necesidad imperativa por conocer al anormal, categorizarle, jerarquizarle, nombrarle, mantenerle visible y controlarle. Nombrar al otro es un ejercicio de poder. Sólo en la medida en la que el normal pueda nombrar (definir) al anormal, entonces estará en condiciones de decidir qué hacer con él. El poder que se ejerza sobre el anormal depende del conocimiento que se tenga sobre él.

La inclusión, un modelo de atención occidental, es una de las formas en las que el normal mantiene bajo permanente vigilancia al otro. Al anormal se le debe conocer para nombrarle, nombrarle para incluirle, incluirle para controlarle, controlarle para sacarle provecho. La inclusión es una medida superficial que la clase en el poder utiliza (no siempre de manera consciente) para asimilar a todo lo que represente un peligro para su existencia. El beneficio que el normal obtiene a cambio de realizar ligeros cambios que incluyan al otro es mantener su posición de poder. La discriminación positiva o las acciones afirmativas (como la inclusión), permiten a quien ostenta una posición privilegiada, obtener un reconocimiento o gratificación. Así, el normal/inclusivo no está dispuesto a renunciar a su altruismo pues, sin él, sería como cualquier otro. Sin esa cosa llamada inclusión, ¿qué sería del inclusivo?

El otro, a cambio, agradece las medidas compensatorias que el normal fragua para incluirle. Como agradecimiento, el anormal renuncia a sí mismo. Al final, el otro termina por desear ser como su opresor, pero no para deshacer las relaciones de opresión, sino para ocupar una posición de poder, para dejar de ser el oprimido y convertirse en opresor. El otro, además, obtiene una ganancia de ser anormal. Al otro se le disculpan actos que al normal no se le pasan por alto. El anormal obtiene también ganancias sociales y económicas por su anormalidad. El anormal tiene consideraciones que, siendo normal, no tendría. Esto provoca que ninguna de las dos partes desee renunciar a esta relación.

La relación patológica que se establece entre el normal y el anormal está mediada por la inclusión. Si existiera una ruptura capaz de eliminar la necesidad de la existencia de la inclusión, la relación normal/anormal desaparece. Sólo en la medida en la que se hagan verdaderos cambios político-estructurales, morirá la falsa dicotomía normal/anormal y la inclusión no tendrá razón de ser.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (1990). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, Clacso.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. España: Akal.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Los anormales*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2006). *Obras completas. Tomo XX*. Argentina: Amorrortu.
- Gramsci, A. (1984a). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 3*. México: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (1984b). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4*. México: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (1984c). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*. México: Ediciones Era.
- Guha, R. (2019, 30 de marzo). *Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática*. <http://www.ramwan.net/restrepo/contemp/guha-prefacio-1.pdf>
- Habermas, J. (2012). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. España: Paidós.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Martínez Escárcega, R. (2011). *La epistemología rupturista. Reflexiones sobre un psicoanálisis del objeto*. Chihuahua: Plaza y Valdés.
- Marx, C., y Engels, F. (1982). Sobre la cuestión judía. En *Obras fundamentales I. Marx. Escritos de juventud* (pp. 461-490). México: Fondo de Cultura Económica.

- McLaren, P. (2005). *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. México: Siglo XXI.
- Mignolo, W. (2003). *Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico*. Madrid: Akal.
- Popkewitz, T., y Brennan, M. (2000). Reestructuración de la teoría social y la política de la educación: Foucault y una epistemología social de las prácticas escolares. En *El desafío de Foucault* (pp. 17-52). Barcelona: Pomares-Corredor.
- Spivak, G. C. (2009). *¿Puede hablar el subalterno?* Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Todorov, T. (2013). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Žižek, S. (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Atuel/Parusia.