

La clausura categorial del concepto: marginalidad nómada. (Aproximaciones teóricas para una nueva comprensión de la marginalidad)

Javier Agüero Águila
Borja Castro Serrano¹

Resumen

El desarrollo del concepto “marginalidad” ha sido entendido desde la categoría y la clasificación impuesta por la modernidad; sin embargo, es un constructo que puede abordarse desde la singularidad que él mismo expresa. Desde esta perspectiva, es posible sostener que la marginalidad se ha categorizado –en primera instancia– con el sistema socioeconómico de la producción, del consumo y de los bienes y servicios. De esta manera, desde autores como Gilles Deleuze y Michel Foucault, resulta por lo menos inquietante plantear una nueva aproximación a esta dimensión de lo social, que no se explica a partir de su sola determinación sociológica, sino que instala problemáticas al interior de la psicología, y más específicamente en el psicoanálisis. Considerando estos lineamientos teóricos se pretende orbitar en torno a las siguientes interrogantes: ¿Hasta qué punto la marginalidad ha sido vista como una “función social”, desestimando así nuevos abordajes a la comprensión del (sin) sentido de esta dimensión? ¿Cuáles serán los puntos de contacto entre la locura, el lenguaje y la marginalidad? En la época de hoy, ¿se podrá mirar la marginalidad desde la diferencia y no desde la categoría, pensando por lo demás que la locura –a través de su historia– ha sido vista categorialmente?

Palabras claves: marginalidad, locura, Deleuze, Foucault, Lacan.

¹ Javier Agüero A. Sociólogo Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Magíster en filosofía Política mención axiología Universidad de Chile. E mail: eaguero@academia.cl

Borja Castro S. Psicólogo Universidad Diego Portales. Magíster en filosofía mención metafísica Universidad De Chile. E mail: borjacastros@gmail.com

Abstract

The development of the concept of 'marginality' has been understood from a categorization and classification imposed by modernity; however it is a construct that can be engaged with from its very own expression of singularity. From this perspective, it is possible to sustain that marginality has been categorized – firstly – with the socioeconomic system of production, consumption, and goods and services. In this way, from authors such as Gilles Deleuze and Michel Foucault, it becomes at least a concern to generate a new approximation of this dimension of the social, that is not applied only from its sociological determination, but that includes problems from psychology, and more specifically, psychoanalysis. Considering these theoretical orientations, the article circles around the following questions: To what extent has marginality been seen as a 'social function', underestimating the new attempts to understand the (lack of) meaning of this dimension? Which will be the points of contact between madness, language and marginality? In current times, is it possible to see marginality from difference and not from categories, also believing that madness – during history – has been seen as a category?

Key words: marginality, language, madness, eccentricity, Deleuze, Foucault, Lacan.

Deleuze/nomadismo y precipitación

Ingresar a la comprensión un pensamiento dinámico como el propuesto por Gilles Deleuze –no sólo en *La lógica del sentido* sino en gran parte de su obra– implica conectarse con un fundamento que al mismo tiempo es des–fundación de sí mismo y refundación de una integralidad que asume aquello ausente como constituyente del sentido. En esta línea es que se reconoce un pensamiento nómada que deambula por los bordes de las clasificaciones, intentado provocar continuos descentramientos ahí donde parecía haber certeza epistemológica y filosófica.

Este tránsito por los limbos de cualquier episteme y de cualquier intento categorial nos lleva a asumir que no existen centralidades relativas al ordenamiento del sentido, por tanto no sería posible –desde Deleuze– movilizar al pensamiento ahí donde existe la delimitación de un corpus filosófico que pretende ser paradigma e inmanencia respecto del sentido mismo. En esta perspectiva, Deleuze combate cualquier intento de identidad fija para transformarla en identidad móvil, en permanente devenir (G. Deleuze, 2005). No existiría posibilidad de establecer puntos de principio o de fin, favoreciéndose la articulación de filosofías excéntricas y dinámicas alejadas de los núcleos categoriales.

Entonces, surge desde este autor un intento sistemático por desconstruir –y sustraerse– del pensamiento categorial, estimulando un ingreso al mundo de la paradoja en donde su propia exégesis configura un tipo de relación con la alteridad y la diferencia. Entre muchos otros sentidos, es posible afirmar que para Deleuze el propio psiquismo es en esencia paradójico y fruto de una serie de concatenaciones proposicionales que, en cuanto tales, van dando cuenta de un sentido que se desarrolla a propósito de los (sin) sentidos contenidos en proposiciones anteriores y posteriores.

Como lo sostiene el mismo Nietzsche, “*el reino de Dios existió antes y después de Cristo, nunca durante su paso por la tierra*” (F. Nietzsche, 1888). Esta aseveración sirve para descolgarse hacia Deleuze y asumir que el sentido, en cuanto tal, responde a un pasado fáctico y a un futuro incierto que no es otra cosa que el devenir del acontecimiento, en donde este último *no es* en tanto despliegue de una realidad contextual que significa por su inmediatez, sino que *es* en relación a un fue y a un será que lo transforman en pura precipitación y en el mismo devenir.

Recurriendo al *Theatrum Philosophicum* (1999) de Foucault, los centros en Deleuze tienden a desaparecer en favor de los descentramientos, los que al mismo tiempo suponen series que se constituyen a propósito de la facticidad –inherente al sentido– de una ausencia y una presencia, o de un exceso y un defecto. La articulación del sentido, en tanto dimensión total y hermética que niega la alteridad como dispositivo del devenir y la diferencia, parcela una comprensión holista del conocimiento, instalando sólo sistemas categoriales que obvian, en sus propios límites, aquella alteridad no manifiesta pero sensible que los constituye. Se podría establecer que “*en toda forma se despliega la huella de una cierta no presencia*” (J. Derrida 1967, 17). Esta no presencia toma forma de devenir, el cual exige –instalando una latente angustia– convenir una lógica del sentido que abarque no sólo los imperativos performativos de un conocimiento o categoría, sino también aquello que por su sola ausencia remite a una construcción paradójica del sentido mismo.

Como Foucault señala (Foucault 1999), parece ser que la gran categoría occidental de pensamiento sedentario radicaría en Platón. Son sus divisiones respecto de lo que es y no es, esencia–apariencia, lo que propicia la dimensión instalante de un pensamiento que se rige en función de entroncamientos epistemológicos, los que le quitan el dinamismo a una historia filosófica que desde Deleuze comienza a ser entendida como móvil y *borderline*.

Sin embargo, esta suerte de platonismo invertido propuesto por Deleuze consiste en desplazarse en la misma serie platónica, intentando provocar en ella la aparición de un punto relevante: la división. Esta división se explica producto de una suerte de desarraigo del sistema categorial y clasificatorio que proponen las definiciones platónicas; un descuelgue del pensamiento circular que no distribuye sino que encierra, imposibilitando la identificación de aquella totalidad del sentido que es más cercana a la paradoja que a la comprensión esférica del mismo. Estas divisiones propuestas por Deleuze llevan finalmente a identificar a cada uno de los puntos diseminados al interior de la lógica del sentido. En esta perspectiva, cada serie es una estructura del devenir, una diferencia en sí misma, que en cuanto tal moviliza al pensamiento posicionándolo en una no–matriz que permite la articulación de un sentido fundado en la paradoja y no en la clasificación. Lo que haría el concepto –o la categoría– es encerrar la diferencia, encarcelar aquel dispositivo que constituye al sentido, en tanto militante paradójico del mismo; por tanto, en la medida que la diferencia funciona en el hermetismo del concepto, se transforma en pura repetición y flatulencia de la categoría.

Lo que propone Deleuze es emancipar a la diferencia del concepto o del pensamiento inmóvil, rescatarla de la vigilancia conceptual y retornarla a una

dinámica donde el sentido es producto de aquello que *no es* y vice-versa (G. Deleuze 1999).

De las palabras esotéricas

Intentando dotar de mayor conceptualidad a los elementos trabajados anteriormente, se quiere hacer una sinopsis de la séptima serie contenida en “*La lógica del sentido*”, denominada *De las palabras esotéricas* (Deleuze 2005).

En primer lugar, Deleuze comienza señalando a Lewis Carrol como el instaurador de un método serial en literatura, de series heterogéneas que son condición de existencia de las estructuras, dirá más adelante. En él, tienden a desarrollarse distintos procedimientos de desarrollo en serie. Esto resulta importante puesto que se aprecia en Deleuze la relevancia de asumir como directriz analítica a Carrol, en tanto este parece fundar una literatura basada no en la linealidad de la historia, sino en una constante inter-relación de series que parecen más unidas por su fisonomía paradójal que por su sola concatenación lógica.

El primer procedimiento dice relación con dos series proposicionales que se encuentran reguladas por un objeto extraño (en Silvia y Bruno el objeto extraño es el reloj de ocho manecillas y clavija inversa). Las dos series de proposiciones orbitan en torno a este objeto extraño y son simultáneas respecto de él; esto nos permite sostener, por lo tanto, que no es el reloj quien va con el tiempo sino que es el tiempo quien va con el reloj. El punto es que esta suerte de temporalidad relativa –o inversa– fragmenta el curso normal de los hechos e instala una dimensión donde lo que ocurrió es futuro de lo que está ocurriendo, es decir un devenir precipitado y loco que invierte la secuencialidad.

Por lo tanto, el que el reloj corra a la inversa tiende a conjurar el accidente, como dice Deleuze, a la efectuación temporal del acontecimiento pero no al acontecimiento mismo. Se aprecia –no sin sospecha– que el primer gran nivel categorial que pretende desbaratar Deleuze –apoyándose en Carrol– es el tiempo. El tiempo, como contexto de base que le permite al acontecimiento desplegar su propia inmediatez, se desvirtualiza en Deleuze –influido por el objeto extraño– pasando a ser un sucedáneo del devenir. El devenir trastoca la temporalidad secuencial de un hecho y lo ubica más allá y más acá de su propia ejecución empírica. El tiempo en esta línea, y sobre todo el acontecimiento, son más que una naturaleza, son una pre y pos-naturaleza que en sí mismas claudican frente a un devenir que sistemáticamente las altera.

Otro tipo de procedimiento de desarrollo en serie propuesto por Carrol e identificado por Deleuze puede ser entendido como la serie de proposiciones puras y de designaciones consumibles, con fuertes diferencias entre ambas, las cuales se encontrarían reguladas por una *palabra esotérica*. Existen dos tipos –según Deleuze– de palabras esotéricas. La primera contrae los elementos de una proposición o de varias. En esta línea, la contracción persigue nombrar en una sílaba el sentido global de la proposición, intentado estabilizar, de manera sintética, el sentido contenido en ella. Las palabras esotéricas de este primer tipo establecen un vínculo en sucesión entre una consonante y una vocal (sílaba) que

remiten a una sola serie. Nuevamente parece observarse una suerte de división del concepto lingüístico homogéneo.

Lo que perseguiría Deleuze, en esta perspectiva, es desarticular la palabra y contraerla a un signo que en sí mismo dé cuenta de los aspectos contradictorios del concepto o la proposición. Dicho de otra forma, la proposición es la categoría que encierra la dimensión del sentido oculto, y que pretende ser resumida por Carrol en una palabra que diga más de lo que es.

La palabra esotérica tiende a vincularse con la casilla vacía, con el orden del significante y su potencia latente; desbarata el paradigma interpretativo de la proposición sonante, instituyendo una propuesta silábica de acceso al sentido, en donde la comprensión integral del mismo va más allá de su propio significado manifiesto.

Es en este momento en que se aprecia la intención de Deleuze por instalar un análisis del inconsciente y el lenguaje. Lacan, en una línea similar, da un salto enorme desde las formaciones del Yo tradicional; lo manda a la periferia y lo hace excéntrico. El Yo ya no es Yo, es un Mí autónomo (delirio de autonomía). El inconsciente pasa de ser una estructura marginal a una estructura lingüística (Lacan 2003). La fuerza y relevancia que tienen las palabras esotéricas y las palabras valijas para esta dimensión del inconsciente es que permiten asumirlo a partir de su vínculo con el lenguaje. Es por sobre todo la idea de totalidad en donde nada funcionaría fuera de ella.

Foucault: psicoanálisis/representación y finitud

En primer lugar, se podría sostener que el texto *Las palabras y las cosas* (Foucault 1971) se instala como un estudio sistemático y arqueológico que busca reconstituir, a través de la obra de diferentes teóricos, las configuraciones mentales que dan cuenta de la naturaleza de las ciencias y la forma en que estas consideran y dan sentido a las cosas mismas.

Por otro lado, es posible establecer que este texto se despliega como una constante crítica hacia aquellas ideas –y categorías de conocimiento– a partir de las cuales se formaron las ciencias humanas, que según Foucault definen la incertidumbre del mundo actual. En otras palabras, rescata y explica el contexto de confusión de las sociedades occidentales, en tanto estas han asumido e interiorizado un sólo tipo de saber: el científico. En esta línea conversa con Deleuze y reconoce que el sistema categorial–científico de la modernidad no es otra cosa que una gran categoría conceptual, a partir de la cual se margina cualquier saber anexo o marginal que podría ser visto –por cierto– como un sinsentido deleuziano.

En esta perspectiva, en el capítulo *Las Ciencias Humanas*, Foucault sostendrá que el psicoanálisis y la etnología ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber contemporáneo. Esta posición se explica no sólo por la capacidad que habrían tenido estas disciplinas de ser agentes importantes al momento de llevar a cabo el proyecto positivo y científico de la modernidad, sino también porque ellas mismas constituyen –a juicio del autor– una invaluable dimensión de conceptos y experiencias que permiten articular ciertas suposiciones respecto

de la validez del conocimiento científico y de la trascendencia de las ciencias humanas mismas.

Existiría por cierto, en el psicoanálisis y en la etnología, una dimensión positiva de reconocerse como disciplinas que orbitan en torno a objetos determinados. Sin embargo, es posible apreciar una suerte de reflexión respecto del propio lugar que ellas ocupan en el concierto epistemológico del conocimiento científico y, por lo tanto, favorecerse como mirada crítica respecto de su propia funcionalidad. *“En efecto, el psicoanálisis se mantiene lo más cerca posible de esta función crítica de la que se ha visto que era interior a todas las ciencias humanas”* (Foucault 1971: 362).

Lo que habría sostenido al psicoanálisis, como una perspectiva crítica respecto de su propio origen epistemológico, es que no se despliega dándole la espalda al inconsciente. Al contrario de las demás ciencias humanas, que han entendido al inconsciente como una suerte de lastre que no es necesario focalizar ni estudiar, el psicoanálisis lo identifica, lo reflexiona y se dirige derechamente hacia él, asumiendo su existencia –su latencia– y su relevancia para establecer un conocimiento que incorpore no sólo la dimensión manifiesta de las cosas, sino la mudez (el inconsciente) de las cosas mismas.

En esta línea, es posible identificar en Foucault la urgencia de proponer un tipo de episteme que no surja sólo del campo positivo de la cognición, en donde la psiquis es la sola internalización de una realidad objetiva. Propone, más bien, asumir el legado del psicoanálisis en tanto reconoce al inconsciente como un objeto que no es posible obviar, y que es constitutivo del conocimiento que se ha construido, a pesar de su constante soslayo.

En todo caso, no hay que entroncar la idea de que el psicoanálisis es una barrera infranqueable para las ciencias humanas. Por el contrario, esta disciplina es fruto de sus orígenes positivos, y no puede bajo ningún punto de vista marginarse del camino epistemológico que la posicionó en el siglo XX como la ciencia del inconsciente. Lo que hay que reconocer en el psicoanálisis es que dirige su mirada hacia el contrasentido donde los contenidos de la conciencia se articulan o, más bien, permanecen abiertos desde la finitud del hombre. No existiría otra ciencia humana que se oriente a rescatar la cosificación del inconsciente; en él parece no haber significaciones de ningún tipo, por lo tanto es poca la utilidad que presta para la esfera positivista. El inconsciente no responde, expresamente a funciones sociales explícitas que permitan el reconocimiento de un conflicto sistematizable para alguna teoría. Funciona más bien en la trastienda de la realidad visiblemente desplegada, y es olvidado en tanto su prejuizada incapacidad práctica o empírica.

Si pudiéramos hacer una analogía con Deleuze, el psicoanálisis es a las ciencias humanas lo que la paradoja es a la categoría. Existe desde el psicoanálisis una tendencia a cuestionar la representación, a aquel mundo figurado y conceptual que ofrece la incorporación de un pensamiento científico. El psicoanálisis opera entonces a modo de diferencia, de distribución de puntos problemáticos que tienden a cuestionar la vigencia paradigmática del positivismo. Es una mirada al sentido opuesto, que no existe a propósito de destruir el contexto epistemológico

que lo vio nacer, sino que se explica producto de hacer asumir una lógica global del sentido de las ciencias humanas (Deleuze 1999).

Estos elementos harían que el psicoanálisis tenga la capacidad de poner en tensión la propia representación. Esta permanece en suspenso, al borde de sí misma. El psicoanálisis parece desplegarse ahí donde parece haber clausura para ese mismo despliegue. Es en el límite de la finitud de la representación donde esta disciplina incorpora la posibilidad de un contrasentido subversivo que patenta nuevas dimensiones para el conocimiento humano.

En otras palabras, podríamos sostener que el legado freudiano le impone una posibilidad a la muerte; ataca a la ley de cierre y genera opciones de re-significación, las cuales deambularán en el borde del sentido de la ciencia, haciéndola consciente –en un plano ideal– de su propia escasez y miopía. Desde aquí se entenderían algunos de los esfuerzos de la “ciencia oficial”² por desperfilar al psicoanálisis en tanto su no vocación científica. Como el mismo Foucault lo señala, se han hecho intentos por caracterizar a esta disciplina como mitológica o esotérica, sin la capacidad de dar cuenta de un objeto medible y funcionalizable a algún sistema.

Sin embargo, lo que podría entenderse como trascendente en el psicoanálisis para las ciencias humanas es que las habría hecho conscientes de sus propios límites y de sus propios olvidos; habría designado las condiciones de posibilidad de cualquier pensamiento humano desde dentro de la epistemología que funda el positivismo. El psicoanálisis intenta reflejar la necesidad de preguntarnos por aquello que falta y tensiona, por el más allá de los límites y, fundamentalmente, si la muerte es la que clausura cualquier posibilidad de conocimiento.

Tanto Deleuze como Foucault articulan una visión crítica respecto del conocimiento instituido. Existe, en ambos autores, al menos un notable intento por desarticular cualquier determinación absoluta de la realidad y del sentido. Se sitúan desde dentro estimulando cierta *marginalidad* que finalmente es entendida como el dispositivo que podría dotar de “coherencia” a una lógica más integral, relativa a la comprensión.

Quizás el gran tema que hace coincidir a estos autores sería la dinámica de la comprensión. Desde una perspectiva paradójica y anti-categorial como la de Deleuze, o bien asumiendo la arqueología característica de Foucault en relación a la construcción del conocimiento, se puede percibir en ambos filósofos una respuesta al fenómeno mismo de la comprensión y del sentido. Estos no podrían ser asumidos en términos lineales o acumulativos, sino que deben reconocerse a propósito de aquello que niegan pero que al mismo tiempo los constituye. El conocimiento está determinado por lo no conocido o por lo obviado, el sentido es sin sentido a la vez y viceversa.

² La idea de ciencia oficial se señala no con una intención militante o anti-científica, más bien se entiende como aquella disposición crítica –que caracterizaría a un sector de la comunidad científica– en relación al psicoanálisis y al inconsciente como agentes generadores de conocimiento empírico.

Hacia una pragmática del descentramiento

La marginalidad hoy

La modernidad se funda en un pensamiento categorial, en el cual la razón es un eje articulante. En este contexto, y en referencia al escenario teórico utilizado, se visualiza la aparición de un sujeto de la modernidad que posee una identidad de punto fijo, que denota la ilusión de un sujeto preciso y de límites definidos.

Sin embargo, en las lecturas de Deleuze y Foucault vemos que es posible descentrar esa mirada; en ellos hay una lucha contra la representación, apareciendo un pensamiento diferente, que sería puro límite; puro efecto de superficie. Una filosofía que instala múltiples preguntas que se desplazan entrecruzándose sobre líneas de fuga, que hacen emerger desde la profundidad los distintos lugares de enunciación, posibilitando siempre lo múltiple, sin reconciliación con la totalidad, la unidad y el delirio de autonomía, siendo estos últimos pilares de la modernidad.

La marginalidad es un constructo que puede mirarse desde la singularidad que él mismo expresa. Aparecen tantas nociones teóricas de la marginalidad que la ligan a la pobreza, tantas miradas del *sentido común* –o del buen sentido, diría Deleuze– que la estigmatizan, que la asocian a la delincuencia, al tráfico de drogas, al no poder adquisitivo. La marginalidad se categorizó, se asoció en primera instancia con el sistema socioeconómico de la producción, del consumo, de los bienes y servicios. Iba referida a sectores de la población que estaban excluidos. El lugar marginal se asocia al de pobreza (subdesarrollo), comenzando una cadena racionalizada y esquemática. Este enfoque impone una lógica que tiene que ver con que la gente “cae” en la categoría de pobreza, y siempre es porque está en ausencia de algo.

En esta perspectiva, se piensa que la marginalidad es un concepto multidimensional, que no es la simple carencia o falta de algún bien o de participación, entre otras; no está dado por referentes externos que pretenden clasificar y encerrar esa marginalidad.

Se pueden mirar los espacios de marginalidad y exclusión social no desde el posicionamiento tradicional, sino desde una antropología que hunde sus raíces en una filosofía francesa del poder. Se pueden entender estos espacios como lugares donde se ejercita una resistencia creativa por parte de la gente que los interpreta, constituyéndose como discontinuidades que ponen en duda las categorías y presupuestos políticos de integración (Palacios 2003). Así, nos desprendemos de lo categorial de la pobreza y lo carenciado, para entender que la cultura –en su posible intento totalizador y excluyente– pueda optar por la incorporación de la diferencia; de los mundos marginales como producciones propias de una minoría que participa de esta totalidad desde sus referentes identificatorios: los marginales no son ya los pobres o los delincuentes.

Tal vez habría que entender que la marginalidad es aquel “entre”, es frontera, límite y borde, de ahí lo oscuro y caótico, de ahí su identidad móvil y singular, de ahí su propia producción discontinua que haría temblar a la razón moderna. Este espacio tendría su propia epistemología. La marginalidad está sujeta a la

especificación, pero no tendría una sujeción desde el sentido común, sino que vendría a instalarse como *pura diferencia*. No se constituiría de la misma manera en todos los sujetos, no se repite como lo idéntico, sino como *diferencia desplazada*. La repetición desde lo conceptual se define desde lo idéntico; se convierte en la representación, en el principio de ordenación de lo mismo.

¿Será esta mirada un escape a la visión tradicional de *identidad* como constructo que busca establecer parámetros comunes de definición? El pensamiento de esta *nueva marginalidad* es diferente y se repite, se constituye una identidad singular. “Entonces, el pensamiento aparece como una verticalidad de intensidades, pues la intensidad, mucho antes de ser graduada por la representación, es en sí misma una pura diferencia: diferencia que se desplaza y se repite, diferencia que se contracta o se ensancha, punto singular que encierra o suelta, en su acontecimiento agudo, indefinidas repeticiones” (Foucault 1999: 30).

Hay un escape creativo a la noción de marginalidad, relacionándose con una identidad que genera pura singularidad. La marginalidad ha estado encerrada bajo efectos homogeneizantes, pero busca su salida y la logra produciéndose en espacios fragmentados, móviles y singulares. La singularidad es un punto de exposición e interacción. “Libertad de espíritu o escapismo que ya no puede reconocerse en ningún encierro institucional (...) Es lo que constituye la potencialidad de una sociedad de expresiones lúdicas y festivas, que no se reducen a una concepción económica y política del mundo moderno (...) Formas de libertades intersticiales sin ideologías afirmadas, empíricamente vividas” (Maffesoli, 2000).

Hay un intento de la Razón por categorizar la marginalidad, haciendo que esta pierda su potencia y su fuerza; incluso de esta manera se excluye del lenguaje porque sólo remite a ciertas convenciones puntuales. La razón imperante en las bases de la modernidad –al *marginarla* del lenguaje– pareciera saber que gana la batalla. Sin embargo, se cree que este constructo circula en todas partes transversalmente, desde los pobres hasta los ricos, dando cuenta de su singularidad y de su condición de significante.

Desde estas aproximaciones asociadas a un pensamiento de la diferencia, se pretende mirar otra identidad respecto a la marginalidad, instalando así dos puntos de vista a modo de conclusión. El primero articula la marginalidad con una idea de Foucault y su Historia de la locura; el segundo articula la marginalidad con una idea de Deleuze y su Lógica del Sentido.

Una direccionalidad posible para una marginalidad diferente: dos puntos de vista a modo de conclusión

Locura y marginalidad, una lógica del encierro institucional y del lenguaje

La marginalidad ha estado encerrada bajo los efectos homogeneizantes de la razón, del saber de turno que impera. El saber siempre se apega al poder que circula en su momento, se adosa al paradigma de la época, “lo que determina

el triunfo de un paradigma es la conveniencia, a criterio de la comunidad científica, de un lenguaje sobre otro" (Rimoldi 2004: 28).

De esta manera, todo este encadenamiento conceptual de la marginalidad hace pensarla y asociarla a la locura. Ambas en su historia han estado encerradas, han sido presas por el paradigma imperante, por la convención regulada en cada época. Ambas han sido estigmatizadas como pobreza, ociosidad y flojera; han sido internadas desde una institucionalidad legitimada por el poder. Se cita in extenso: "*En esas instituciones vienen a mezclarse así, a menudo no sin conflictos, los antiguos privilegios de la Iglesia en la asistencia a los pobres y en los ritos de la hospitalidad y el afán burgués de poner orden en el mundo de la miseria: el deseo de ayudar y la necesidad de reprimir (...) toda una práctica equívoca que habrá que precisar, simbolizado sin duda por esos leprosarios, vacíos desde el Renacimiento, pero nuevamente atestados en el siglo XVII y a los que se han devuelto poderes oscuros (...) el lugar vacío que dejaron los leprosos han sido ocupados por nuevos personajes: los internos*" (Foucault, 2006, tomo 1: 86).

La locura y la marginalidad son la antítesis de la lógica de producción que puede realizar un sujeto positivo. Incluso, la locura misma fue entendida como una expresión de pura marginalidad, por lo que se ven en ambos constructos una base similar, una lógica del encierro, permitiendo de esta manera su exclusión, una no producción, un no proyecto, una imposibilidad de obra insertos en el megaproyecto de la modernidad.

La locura en la época clásica por un lado, la marginalidad en la modernidad por otro, han sido exiliadas, las dos están encerradas por el imperativo de la duda cartesiana que conjuró el peligro y dejó fuera tanto a la locura como a la marginalidad del dominio de pertenencia, en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: el dominio de la razón misma (Foucault 2006). La asociación entre locura y marginalidad se sustenta en tanto la historia de la locura es la historia de lo otro, de lo que para una cultura es a la vez interior y extraño. Por lo tanto debe excluirse para impedir un peligro en el *interior*, pero lo hace encerrándola y reduciendo la alteridad. Esa sería la historia de la locura, pero también la historia de la marginalidad. El intento de categorizar la locura, tal como ocurre hoy con la marginalidad, es una reacción a la miseria.

El *destierro*, la *exclusión* de la locura, ha sido una creación institucional que comenzó en el siglo XVII, y que se basó en una medida económica y en una precaución social, lo que en Foucault es sostenido como un gran invento. Sin embargo, en la historia de la sinrazón todo este *recluir en límites fijos* marca un acontecimiento decisivo que nos interesa mostrar: el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza, de la incapacidad de trabajar, de la imposibilidad de integrarse a un grupo. Este es el momento en que comienza a asociarse –la locura– con los problemas de la ciudad. "*Pero en menos de medio siglo, se encontró recluida, y ya dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a la Razón, a las reglas de la moral y a sus noches monótonas*" (Foucault 2006, tomo 1: 125). ¿No es ésta la misma matriz de la marginalidad vista hoy? ¿No ha existido un intento por categorizar a la locura de la misma forma en que ocurre hoy con la marginalidad?

La estructura de análisis de la locura se vincula con la de la marginalidad hoy. Vemos en nuestra sociedad un temor a ambas, dado que es un lenguaje que habla de lo oscuro. Es un lenguaje fronterizo, bizarro y excluido. En este sentido, es un decir que se pretende acallar, silenciar. ¿Cuál es la relación entre marginalidad, locura y lenguaje? Tal como postula Foucault, es probable que se pueda “sanar” en algún momento la locura y la marginalidad: tecnología de punta, posibles técnicas, nuevos lenguajes que interpreten sus soluciones. Sin embargo, permanecerá una cosa, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposibilidad, con su dolor sin cuerpo; la pertenencia del hombre a la locura –a la marginalidad– será el recuerdo sin edad de un mal borrado en algunas formas, pero que aparece como desgracia; el vínculo de la cultura con aquello que excluye, con esta verdad de nosotros mismos que está presente, –solapadamente– aunque no la queramos ver. Es algo más temeroso que la misma muerte, porque ella dice lo que todos serán; “*La locura, en cambio, es el peligro raro, una oportunidad que pesa poco a la mirada de las obsesiones que hace nacer y de las preguntas que le plantean. ¿Cómo, en una cultura, una eventualidad tan precaria puede detentar semejante poder de terror revelador?*” (Foucault 2006, tomo 2: 331).

Extrapolando lo anterior, se puede pensar que aquí radica la matriz de la locura y de la marginalidad, en tanto que ha ocupado un lugar indeciso, entre lo prohibido de la acción y del idioma. En este encierro que han sufrido ambas, vemos que está incluido el universo de las prohibiciones del lenguaje; el encierro, el internamiento, abarca también el libertinaje de pensamiento, la brujería; todo lo que caracteriza al mundo hablado y prohibido de la locura y la marginalidad son el lenguaje excluido. Ambas se han desplazado, desde los autores, hacia la forma última de prohibición del idioma; aparecen como una palabra que se envuelve en sí misma, diciendo –por debajo de lo que dice– otra cosa; es un código único, un “*idioma esotérico*” (Foucault 2006).

Vemos que la mirada de la locura y la marginalidad como convención, como encierro, es una figura que retiene el sentido, llena un vacío que no se propone más que como la posibilidad de ser llenado con cualquier contenido que imponga el poder imperante, el cual rellenará aquel vacío sucesivamente hasta el infinito. Es un vacío en que se implican lenguaje y palabra, se forman el uno a partir del otro. Es un no lenguaje que ha llegado a ser un lenguaje doble, lenguaje que existe en la misma palabra, palabra que no dice más que su lengua: lenguaje que no dice nada, que es un pliegue, siendo una ausencia de obra (locura) o una falta de proyecto (marginalidad) (Foucault 2006).

De aquí la importancia de poder descentrar la marginalidad, de lograr identificarla con la diferencia, con múltiples definiciones que logren dar cuenta de ésta como casilla vacía, sin encierro y exclusión; como un lenguaje propio. Esto, porque en el intento de encontrarla en la clasificación de la categoría no se hallará nunca. Jamás se le ha encontrado ahí.

Marginalidad y significante: casilla vacía

Desde el pensamiento categorial hay un intento por ordenar las cosas, lo que vendría a ser la historia de lo Mismo, de aquello que, para una cultura, es a la vez

disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades (Foucault, 1971). Es la posibilidad de lograr un orden imponiendo una taxonomía, esa parece ser la intención de encerrar a la marginalidad, de detener su (sin) sentido. Sin embargo, tal como se ha visualizado, la locura no deja de extenderse y justamente a nivel del lenguaje, porque ahí donde se repliega sin decir nada aún. Nace una experiencia que tiene que ver con nuestro pensamiento; es una aparición inminente, visible, pero absolutamente vacía, sin posibilidad de nombrarse.

Esta operación es interesante para mirar actualmente a la marginalidad como una identidad singular que se repite como diferencia, siendo pura incorporealidad, sólo acontecimientos de superficie no categorizables. Desde Deleuze, el acontecimiento es límite, borde, lo que da cuenta de un propio sentido que permite otros sinsentidos, y que a la vez produce otros múltiples sentidos. Aparece la posibilidad de entender la marginalidad como *significante*, como un exceso que es lugar vacío extremadamente móvil, que circula en todas partes y al que no es posible darle un lugar estable y rígido; justamente, es en ese sentido que sólo es exceso, *significante*.

La marginalidad como *significante* se deja entender como un signo que se presenta en sí mismo como un aspecto cualquiera del sentido, entendiendo a la vez ese sentido como exceso, como aconteceres inmatriciales en el lenguaje, en la superficie (Deleuze, 2005).

La marginalidad, desde este punto de vista, permite una serie que dice así: “*todos somos marginales respecto de algo*”, lo que genera movilidad y no una estigmatización, que es puro pensamiento categorial, es un intento de definición, de darle un *significado* a la marginalidad. En este caso la proposición sería: “*los pobres son los marginales*”. Esta es una presentación rígida, porque lo que el significado puede hacer es sólo dar cuenta del correlato de cierto aspecto del sentido, en tanto el sentido mismo es indefinible. El significado es el concepto mismo, y Deleuze escaparía a la lógica del concepto, por lo tanto el *significante* hace el mismo ejercicio: moverse fuera del concepto.

Finalmente, no se pretende concluir, sino sólo dejar instalada la posibilidad de circulación: lo marginal es una instancia paradójica, en tanto circula por ambas series descritas anteriormente, ya sea como *significante (exceso)* o como *significado (defecto)*. De esta manera, lo marginal hace converger ambas series, pero a la vez las separa, divergen *sin cesar*, como diría Deleuze.

Lo marginal falta a su lugar, falta a su propia identidad, a su propio origen. Es repetición como diferencia, nunca idéntica. Hay un sujeto detrás de la serie que más nos cuesta hacer aparecer, la del *significante*. Sin embargo, en esa serie no es el “yo” quien habla –el cual sería categoría consciente– pero tampoco es el sujeto del inconsciente: el sujeto de la serie *significante* –para seguir a Deleuze– es “...*concebido como efecto de corte de la articulación significativa, de saber, es justamente eso, efecto*” (Dinerstein, 2004: 19).

Referencias bibliográficas

- Deleuze, G. (2005), *Lógica del Sentido*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.
(1999), *Repetición y diferencia*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- Derrida, J. (2001), "Fuerza y significación, en *Escritura y diferencia*, Ed. An-trophos, Ciudad de México, México
- Dinerstein, Aida (2004), *¿Qué es hablar en psicoanálisis?*, *Actualidad Psicológica Chile* N° 31, 17 - 19.
- Faletto, Enzo y otros (2000), "La modernidad puesta en duda", *Análisis del año. Sociedad, política, economía*; Santiago, Chile.
- Foucault, M.; (2006), *La historia de la locura en la época clásica Tomos 1 y 2*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.
(1971) *Las palabras y las cosas*, Editorial Siglo Veintiuno, México.
(1999) *Theatrum Philosophicum*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- Lacan, J. (2003), *Escritos I*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina
- Nietzsche, F. (2001), *El Anticristo*, Ed. Alba, Madrid, España.
- Palacios Ramírez, José (2003), *Laberintos de exclusión: diálogos con la antropología Urbana*, Editorial Jaen: META 4, serie Colección Estudios.
- Rimoldi, Rogelio (2004), *Notas sobre la perspectiva hermenéutica en filosofía y en psicoanálisis*, *Actualidad Psicológica Chile* N° 31, 26 - 29.
- Valderrama, A. (2003), *La Ciudad y lo urbano: Dimensiones líquidas, juego de identificaciones, desidentificaciones y diferencias*. *Revista de Psicología y Ciencias Humanas: PRAXIS*. Universidad Diego Portales. Año 3, N° 5.
- Vergara, J. (2003), *Transidentidad histórica en la modernidad postilustrada. Ensayo sobre el concepto de identidad de Jorge Larraín*. *Revista de Psicología y Ciencias Humanas: PRAXIS*. Universidad Diego Portales. Año 3, N° 5.