CORPORACIÓN UNIVERSITARIA MINUTO DE DIOS

BOGOTÁ VIRTUAL Y DISTANCIA

Especialización en Alto Gobierno

Política y parias sociales: los retos de la democracia

Para “los nadie”

Modalidad: Monografía

Autor

RAÚL ANDRÉS MALAGÓN GRAJALES

Director

DAVID FERNANDO RUBIO QUINTERO

ABRIL, AÑO 2025

Índice

Resumen 3

Introducción 4

Objetivos 8

Objetivo general 8

Objetivos específicos 8

Antecedentes 8

El paria social en lo político 12

El paria social en la política 27

Conclusiones 40

Referencias 50

Resumen

En la siguiente monografía se examina el fenómeno de los parias sociales y los desafíos que deben enfrentar para hacer parte de la democracia y lograr ser incluidos en la esfera política. Podemos reconocer que son numerosos los grupos sociales marginados a lo largo de la historia debido a las barreras impuestas por los prejuicios, el nepotismo y los colonialismos. Por este motivo este trabajo explora la falta de oportunidades y los contextos que forman parias sociales y postula un nuevo modelo educativo para permitir el acceso a la política.

También se menciona la distinción entre "la política" y "lo político" esclareciendo que la segregación de los parias sociales no solo sucede en escenarios políticos formales, sino también en los espacios destinados a la ciudadanía y los sujetos políticos. Podemos decir entonces que es el acceso a las herramientas educativas lo que puede permitir transformar las estructuras excluyentes del Estado. Con lo anterior en mente se analizan las dinámicas de poder presentes en la invisibilización de los parias sociales para luego proponer a la educación con un medio para reformar la conciencia colectiva y eliminar la estigmatización y replantear las bases de los sistemas políticos posmodernos.

Siendo así, se resalta que la verdadera democracia es aquella que se da cuando la exclusión no es perpetuable, los procesos de concientización y empoderamiento surgen y la educación genera un verdadero sentido político. Cuando se generan políticas públicas más representativas enfatizamos en relacionar el sentido crítico de las humanidades a la acción administrativa del alto gobierno para proponer una reinvención de la democratización del poder.

Introducción

Históricamente la política se ha encontrado permeada de doctrinas e ideologías que han impedido la libertad de pensamiento y han reprimido el desarrollo de la identidad política en algunos sectores de la población. Si las personas que pertenecen a grupos históricamente marginados de la vida política aun sufren las mismas discriminaciones y no son educados para ejercer sus voluntades desde la democracia, entonces aun en la modernidad podemos hablar de parias sociales, excluidos del Estado y comúnmente condenados a la marginación por su contexto. Por ello el siguiente trabajo explorara las raíces de la marginación moderna, los retos que deben asumir los parias sociales y las posibles formas de revindicar la democracia para que su cauce se acerque a quienes no han podido percibirla en sus entornos.

Chantal Mouffe, reconocida filósofa y politóloga belga, acuña la distinción de términos entre "la política" y "lo político" en su libro titulado *En torno a lo político,* donde menciona que lo político tiende a referirse a los conflictos inherentes de una sociedad, mientras que la política habla de las instituciones estatales y la actividad política entendida desde las ramas del Estado. La idea del siguiente escrito es indagar respecto a la imposibilidad de los parias de ser sujetos políticos, más aún, explorar los posibles resultados de la asimilación del paria como un miembro presente en la política, y no solo como miembro de lo político. Las implicaciones predispuestas de este objetivo son evaluar las predisposiciones y los sesgos alrededor de la idea de una democracia que incluye a los socialmente rechazados.

Posteriormente se sustentará la posibilidad del paria social como miembro de la política por medio del reconocimiento de sesgos alrededor del paria social y como los miembros dentro de la sociedad mantienen dinámicas que han subyugado al paria a lo

largo de la historia, impulsando sesgos pese a la evidencia histórica referente a la opresión hacia “los nadie”. Para ello debemos desarrollar un plan de acción alrededor del paria: partiremos por conocer al paria, entender por qué se forman naciones que invisibilizan al paria aun cuando la mayor parte de la población son parias sociales y luego veremos cómo abordar los retos del paria para ser educado como miembro de lo político, posteriormente escalaremos esta idea haciendo del paria miembro político de la sociedad, en cualquiera de sus ámbitos.

El paria social: ¿Dios o bestia? En *La Política* de Aristóteles se menciona la dicotomía alrededor del hombre aislado de la sociedad cuando dice:

> Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios. (Aristóteles, 1988, p. 52).

Cualquiera de los dos casos le enajena de su humanidad, lo cual justifica su capacidad de vivir fuera de la sociedad. Pero entonces ¿Qué sucede con aquellos que no eligen ser Dioses o bestias? Existen distintas formas de convertirse en un paria social, y esto se debe a que son numerosas las razones por las cuales los ciudadanos de una nación pierden sus derechos y dejan de ser influyentes en el conjunto social que si es participe de la democracia.

Desplazados por la violencia, desfavorecidos económicamente o forzados a alejarse de la sociedad por sus ideologías distintas: en el caso colombiano, cada vez que la Constitución ha cambiado es debido a los conflictos internos por la segregación. En

este país no estar de acuerdo en cómo manejar la política conlleva, al menos por la evidencia histórica, a segregar y doblegar la voluntad del contrario en cuanto sea posible.

Lo anterior se evidencia cuando vemos como ejemplo el caso de las víctimas de desplazamiento forzado, pues en el *Informe final* de la Comisión de la verdad se estipula que los registros de violaciones a los derechos humanos empiezan desde 1985. Tantos registros de personas que desde muy jóvenes fueron forzadas a dejar sus tierras implica que aquellas regiones más azotadas por la violencia son también los lugares donde menor integración social se evidencia: la violencia política no solo se ejerce cuando un partido, ideología o doctrina busca perseguir a aquellos que se oponen a alguno de estos grupos, también se hace presente por la desconexión existente entre lo que la Constitución estipula que el desplazado es y en lo que se convierte por la expulsión de la sociedad que le era propia:

> Estos cambios abruptos en la vida de las personas, familias y comunidades que tuvieron que desplazarse han impactado diversos órdenes y pasan por la transformación o desestructuración de la familia, los vínculos, las pautas de crianza, los arreglos de género, los proyectos de vida, las costumbres y tradiciones, la autonomía y la toma de decisiones, y también han afectado las relaciones transgeneracionales, la economía y los bienes materiales.
>
> En suma, las familias, en especial las de origen campesino, han soportado históricamente –y aún soportan– el peso de las violencias contra sus miembros, y usualmente han enfrentado nuevos riesgos que incluyen nuevos desplazamientos forzados. (Comisión de la verdad. 2022, p. 408).

Debemos sumar a lo anterior que el caso de los desplazados es consecuencia de un país violento, pero gran parte de la violencia del país deviene de nociones colonialistas que han reforzado la segregación de minorías e impiden pensar en un paria como sujeto político:

> Además de la violencia política, los desplazamientos forzados se explican por la desprotección a la que estaban sometidas las comunidades étnicas y campesinas. Los procesos de colonización dirigidos por el Estado desde finales del siglo XIX causaron oleadas de colonos que llegaron a los territorios en busca de una oportunidad de trabajo y vida. Esto ocurrió en medio del desconocimiento de los derechos de indígenas y afrodescendientes que carecían de títulos de propiedad, como fue el caso del valle del río Risaralda, en el Eje Cafetero, donde el impulso a la expansión ganadera se logró a costa de los pueblos negros de la región. (Comisión de la verdad. 2022, p. 405).

Es por esto por lo que el paria social se vuelve una bestia o un Dios, aunque claro, las consecuencias son no poder cambiar su desoladora naturaleza, y como es evidente la política no es propia de aquellos que pueden o se ven obligados a vivir en una entropía, aun si otros los miran con desdén.

Siendo así, la exclusión de los parias sociales no solo responde a las estructuras históricas y políticas que les han marginado, también se evidencia que es la educación la herramienta faltante para integrarlos al Estado. Si buscamos reconocer patrones históricos que han delimitado la cohesión entre los que están dentro y los que están fuera de la sociedad, evaluando a su vez las dinámicas sociales y políticas, debemos revindicar la democracia para crear un sistema verdaderamente participativo. por lo anterior este

trabajo se enfocará en analizar como la educación puede establecer un puente entre la participación de los parias en la política y lo político, la desmitificación de los parias sociales y el rompimiento de las barreras que han perpetuado la invisibilización. Demostrando que, si queremos crear un sistema político verdaderamente democrático, debemos dejar el enajenamiento del paria social hacia la política y lo político.

Objetivos

Objetivo general

- Identificar el grado de influencia que tiene la educación en la participación política de los parias sociales, relacionando el surgimiento de parias sociales a través de las barreras establecidas por los colonialismos y los prejuicios, que se oponen a la democracia y la integración social en todas las capas de la política.

Objetivos específicos

- Reconocer los patrones históricos y políticos que han demarcado el surgimiento de los parias sociales y su permanencia en nuestra cultura.
- Indicar los beneficios de la inclusión de los parias sociales en las dinámicas relacionadas a la política y lo político para luego discutir cómo podría el paria social influir positivamente en todas las capas sociales.

Antecedentes

Si bien solemos considerar que hacer parte de la sociedad nos es inherente a todos existen múltiples casos donde el Estado o el contexto fuerza a algunos ciudadanos a dejar de ser sujetos políticos. La exclusión social es un problema constante en los países en desarrollo, y es por ello

por lo que cada vez normalizamos más prejuicios alrededor de aquellos que poca o ninguna influencia tienen en la vida política.

La participación política es la base de cualquier democracia funcional, por ello normalizar conductas excluyentes hacia algunos actores sociales resulta incongruente y establece nuevos obstáculos para aquellos grupos históricamente marginados. Por ello es deber del Estado reforzar aquellas herramientas a la disposición de la ciudadanía para lograr una verdadera democracia, el conflicto existente es que entre las múltiples capas de la participación social y política son pocos los mecanismos que acercan al paria social a adquirir la calidad de ciudadano y asegurar la legitimidad de su ejercicio político.

Reconocer la nula participación del paria social en la política es relevante porque indica la escasez de recursos que posee el Estado para legitimar la participación política. La modernidad sugiere que existen nuevos retos para los ciudadanos a la hora de involucrarse con las instituciones gubernamentales y la distinción constante entre el ciudadano promedio y el paria político rodeado de estigmas que deslegitiman su postura ante cómo debería funcionar el Estado. Chantal Mouffe (2007) en su libro titulado *En torno a lo político* menciona la distinción entre la política y lo político de la siguiente forma:

> Señalaré las consecuencias para la política democrática de la negación de "lo político" según el modo en que yo lo defino. Voy a demostrar cómo el enfoque consensual, en lugar de crear las condiciones para lograr una sociedad reconciliada, conduce a la emergencia de antagonismos que una perspectiva agonista, al proporcionar a aquellos conflictos una forma legítima de expresión, habría logrado evitar. De esta manera, espero mostrar que el hecho de reconocer la imposibilidad de erradicar la dimensión conflictual de la vida social, lejos de

> socavar el proyecto democrático, es la condición necesaria para comprender el desafío al cual se enfrenta la política democrática (p. 12).

Por ello el problema ¿Cómo la educación afecta la participación política de los parias sociales? Posee numerosos matices alrededor de los aspectos sociales donde el individuo puede o no influir políticamente, los espacios designados para la participación política de ciudadanía que le son negados a los parias sociales y los prejuicios que engloban la necesidad de nuevos mecanismos para ejercer la democracia aun cuando la sociedad concibe ser funcional pese a no ser totalmente democrática con todos sus individuos, sin importar la invalidez contra la que deben luchar aquellos que no son concebidos como ciudadanos promedio.

Considerar la relevancia de la educación en relación con la eliminación de prejuicios sobre los parias sociales, colonialismos culturales y la igualdad de oportunidades al momento de participar en las instituciones estatales como sujetos políticos es una forma de explorar lo influyente que puede llegar a ser en la consciencia colectiva la participación política de aquellos que han sido invisibilizados por el Estado.

Por ello el uso de la distinción entre la política y lo político expuesta por Chantal Mouffe y mencionada anteriormente en la introducción es el primer paso para poder delimitar nuestra hipótesis dividiéndola en dos categorías, a saber:

- La influencia del paria social en lo político.
- La influencia del paria social en la política.

Posteriormente hablaremos de las barreras que debe enfrentar el paria social para que sea percibido en ambas categorías y luego explicar cómo la educación influye tanto en la forma como el paria social es percibido como sujeto político, como la relevancia que pueden tener sus ideas para mejorar la democracia y crear mecanismos participativos e incluyentes.

Según Jacqueline Rayas (2011) en su obra titulada *El concepto del paria social en la obra de Hannah Arendt* podemos evidenciar que es hasta el siglo XIX donde el termino de paria social adquiere una connotación de abyección y exclusión, siendo usado para insultar o señalar deshonra. Claramente esto no implica la inexistencia de parias sociales, solo nos demuestra que la comprensión de la existencia política de los pueblos oprimidos no había sido considerada.

El paria social en lo político

Estudiar la influencia que puede tener la educación en la participación política de los parias sociales es relevante porque funciona como un indicador de lo que puede o no actuar como una barrera para la democracia: afirmar que existen más ciudadanos pertenecientes a contextos privilegiados actuando en la función pública que ciudadanos interesados en incluir a los parias sociales en la sociedad es preocupante y un signo de malestar en la cultura. Si a los parias sociales se les otorga el poder de influir en lo político como sujetos sociales pertenecientes a la comunidad y logran subsanar los colonialismos y prejuicios para participar en la política como sujetos políticos, que reconocen desde la experiencia la realidad del país y pueden proponer nuevas perspectivas para enfrentar las injusticias sociales, entonces tendremos a un números grupo de “nadies” que reconocen mejor que cualquier burócrata nacido del nepotismo el estado de malestar al que se enfrenta una sociedad enferma de hegemonías. Un aspecto que demuestra este punto puede verse mencionado en el libro titulado *Salida, voz y lealtad* de Albert Hirchman (1977), quien menciona lo siguiente:

> Una preferencia similar por el enfoque del "impulso colectivo" sobre el patrón de "fuga" o de "fusión" de la movilidad' social ascendente ha caracterizado l.as propuestas formuladas para regiones muy atrasadas de algunos países, como el sur de Italia y el nordeste del Brasil. En los planes de nivelación con el resto del país, los proponentes han solido asignar un papel muy pequeño a la emigración, a la que consideran en general no como una contribución al progreso de su región sino como una des afortunada "hemorragia" de sus miembros más talentosos. Esa movilidad social ascendente de los pocos miembros talentosos de las clases bajas puede volver más seguro el dominio de' las mismas por las clases altas que en el

> caso de una separación rígida, como resulta evidente si imaginamos una sociedad con una política sistemática de *adopción* de los jóvenes prometedores. de las clases bajas por familias de las clases altas (p. 109).

Colombia no ha dejado de ser un país de parias sociales, muestra de ello es el especial enfoque presentado en la Constitución de 1863 y la Constitución de 1991 en relación con aquellos que no eran considerados ciudadanos y se veían aislados de la democracia, aun cuando algunos letrados afirman que Colombia siempre ha sido un Estado democrático fundamentado en la participación social y practica social de procesos participativos. Sin embargo, considero que la propuesta del proyecto puede arrojar luz respecto a ciertos matices en la relación entre el paria social y la falta de educación cívica, aspecto que resultaría revelador para cualquier contexto relacionado a los parias sociales que, a saber, son suficientes como para cuestionarnos si la falta de educación envenena a las sociedades modernas con indiferencia, colonialismos y discursos hegemónicos. Por ello, y continuando con la cita de Hirschman (1977), el autor continúa diciendo:

> En la práctica, es probable que la movilidad ascendente de un grupo hasta ahora marginado u oprimido requiera una combinación del proceso individual y el de grupo, es decir, una combinación de la salida y la voz. El proceso de grupo adquirirá prominencia en ciertas etapas intermedias, y resulta especialmente necesario cuando los cismas sociales hayan sido prolonga dos y cuando las disparidades económicas estén reforzadas por barreras religiosas, étnicas o de color (p. 109).

Este tipo de ideas justifican la denigración de los parias sociales, además de mantener un estatus quo donde el sistema gira en torno a mantener una realidad donde “los nadie” no hacen parte de la sociedad. Tal y como lo menciona Horacio Cerutti Guldberg (2000) en su libro titulado *Filosofar desde nuestra América:*

> Sin embargo, parece que la "realidad" a pensar, aquella que ha sido y sigue siendo objetivo del pensar latinoamericanista es una, por así decir, porción de realidad que, sin desgajarse del todo, permite captarlo en su mayor plenitud. Se trata específica y prevalentemente de la realidad social, histórica, cultural y política, que es, en suma, una realidad sola con diferentes facetas, por así decirlo, una realidad de ser y espacio-tiempo, la realidad histórica. Pero, no una realidad histórica hipostasiada o alejada de la historia concreta, sino sumergida en la historicidad. Es la realidad cotidiana, la del mundo de todos los días. La microrrealidad, por oposición a las macrodecisiones que en economía -particularmente- pero también en los niveles jurídico, político, ecológico, etcétera, se toman sin consultar a los afectados y sin consideración a las consecuencias en esa realidad del ser humano que vive todos los días, del ser humano de la calle, de cada uno/a de nosotros/as en tanto sujetos sujetados/as y soportes de la vida social. La cotidianidad aparece, entonces, como el ámbito de experiencias a ser elaboradas por la filosofía. De esta realidad se podría decir, desde un antropocentrismo, que es la realidad suma, la realidad por excelencia o aquella en que mejor se condensa, para los seres humanos, lo real y, mejor todavía, que es el único acceso que tienen los seres humanos a lo real/ (p. 50).

Normalizamos las ideas que tenemos respecto a cómo debe ser la sociedad porque es la propia sociedad la que deforma esa microrrealidad en la que nacemos: si la calidad

de vida nos es algo ajeno no tendemos a culpar a la sociedad, pues a priori resulta polarizador puesto que no hay un sujeto al cual culpar y a su vez la propia sociedad señala de culpable a la victima de las injusticias sociales. No obstante, si entramos a realizar un análisis más profundo respecto a cómo se forman las sociedades podremos entender que si existe un objetivo hacia el que se debe proyectar la voz del paria social:

> En las sociedades que inhiben el paso de un estrato social a otro, la utilización de la opción de la voz se refuerza de modo automático: todos tienen una fuerte motivación para defender la calidad de la vida en su propio nivel. Cada vez se hace más obvio que las diferencias entre las clases altas y las bajas tienden a ampliarse y a volverse más rígidas en las sociedades con movilidad ascendente; pero no ha resultado una observación fácil en una cultura que desde antaño ha dado por sentado que la igualdad de oportunidades combinada con la movilidad social ascendente asegura la eficiencia y la justicia social (Hirschman, p. 57).

Si la justicia social depende de *la salida y la voz,* tal y como lo menciona Albert Hirchman, debemos de esclarecer que *la salida* es esa primera barrera que dificulta la ascendencia social de los parias sociales. A mi modo de ver cuando hablamos de *salida* en la sociedad nos referimos a una forma de encaminar las necesidades de la población y crear un cauce de oportunidades que permitan la manifestación de nuevas inquietudes o, en su defecto, la satisfacción de toda carencia social. Esta labor, en consecuencia, no puede recaer en hombros de alguien más exceptuando el funcionario público.

La salida a la que se refiere Hirchman en un inicio es casi como una relación de mercado donde la ineficiencia de una *salida* da como resultado la insatisfacción de los clientes por recibir un producto de mala calidad, causando así que los consumidores

interesados en una mejor calidad opten por productos de mayor precio. Lo conflictivo de esta idea es que aplicada a la función pública no podemos hablar de clientes porque en un inicio establecimos que pueden existir sujetos políticos que deben hacer parte de esa *salida* aun si no tienen la capacidad de maniobrar en los mercados por falta de liquidez o, en este caso, acceder a los beneficios de ser un sujeto social por falta de un estatus y reconocimiento como miembro activo de la misma. Por consiguiente, alguien que no pertenece a la sociedad no tiene voz en la misma, y al verse invisibilizado puede que las únicas voces que dirijan este discurso sobre el consumo sean aquellas que se pueden permitir los productos de mejor calidad, cortando el cauce del entendimiento que en un inicio establecí dentro de la metáfora y que, desde mi punto de vista, es la única salida democrática.

¿Cuáles serían los mecanismos que permitirían que la voz de los parias sociales sea escuchada? La abyección a lo distinto es, históricamente, una de las múltiples caras de la deshumanización proyectada al mundo como prototipo de lo que se debe negar aun cuando se posee. Por este motivo la única manera de generar mecanismos que nos permitan como sociedad escuchar a los parias sociales es por medio de instrumentos que traigan a la conversación aquellos aspectos que negamos de nuestra existencia; es la vulnerabilidad del individuo la que nos conduce como sociedad al encapsulamiento de lo diferente, conllevando a la aversión por los aspectos más humanos que afloran de la desigualdad. Un fragmento del artículo titulado *Los desechados del mundo. Imágenes del paria* de Eléni Varikas (2011) postula que:

> La dificultad y el reto consisten en pensar juntos la diversidad del grupo cuya humanidad se construye como de menor valía —si no es que se niega completamente— y la singularidad del individuo que no encaja en la definición

> del o de los grupos a los que está asignado por medio de un proceso de otredad; de este modo se descarta radicalmente cualquier intento para definirse a sí mismo. Es esta dificultad de poner nombre a tales experiencias —que la modernidad política en su forma dominante hizo impensable e indecible— el relato del nacimiento y de la sorprendente longevidad de la metáfora de paria; es la dificultad que esta figura simultáneamente revela y desafía (p. 126).

Nadie es un paria social por su experiencia *a posteriori* o sus ideologías *perse,* el estado de paria se adquiere cuando es señalado por el otro, pues de la misma manera que identificamos en nosotros una serie de características que nos definen como persona, así mismo podemos llegar a caer en la otredad por el señalamiento de alguien: paradójicamente, abrirnos y mostrarnos ante el mundo como un individuo puede llevarnos a moldear una personalidad o ser despersonalizados ante el ojo público.

Este ocultamiento se ha visto estimulado gracias a las nociones jerárquicas innatas en la construcción de las sociedades. Establecer quienes tienen voz y quienes deben ser silenciados ha sido, desde el inicio de la humanidad, una cuestión política. Empero numerosas de las nociones que impulsan a la creación de estigmatizaciones desde las políticas públicas no derivan de un razonamiento meramente lógico: la noción de paria no solo nace del enajenamiento de la identidad, debe corresponder a una abyección ajena que en numerosos casos se apropia del sujeto estigmatizado. Que una percepción adquiera popularidad y se haga parte del conjunto de presuposiciones colectivas no lo hace un hecho soportado desde la razón, mucho menos una realidad.

Ahora bien, si hablamos de realidades podríamos afirmar que muchas realidades sociales no corresponden a la lógica: existe una confianza colectiva dirigida a factores

contextuales que tienen un gran impacto en nuestras vidas. Pensar en cómo se regula la economía, cómo se teje la memoria histórica o si nuestras prácticas sociales tienen un efecto negativo en términos materiales con otros; este tipo de preocupaciones se ven minimizadas por creencias arraigadas que con estándares arbitrarios cimentan nuestra tranquilidad.

Realmente como sociedad solemos mantener una dinámica de obtener y perder el control sobre numerosos aspectos que influyen en nuestras vidas de forma casi imperceptible, y considero que así mismo ha funcionado la estigmatización hacia el paria social:

> Desde fines del siglo XVIII, la metáfora del paria proporcionó un lenguaje y llevó a reflexionar sobre la lógica de los privilegios y las castas y continuó gobernando la suerte de ciertas categorías sociales a pesar del principio básico: una ley general para todos. En su desarrollo histórico está modelada por la tensión siempre presente, por un lado, entre el principio universal y las prácticas de diferenciación jerárquica, y por otro por la estigmatización y la exclusión que durante los dos últimos siglos crecieron y prosperaron, no sólo en los regímenes autoritarios, sino también, aunque no principalmente, en el corazón de los sistemas políticos democráticos (Varikas, p. 130).

lo paradójico de este asunto es que el paria social, en su lucha por conservar su identidad, se ve ensimismado frente a la sociedad que lo niega como parte de sí misma, terminando por ser eclipsado en una entropía del anonimato impuesto. Dicha entropía no solo desconecta al sujeto de sí mismo, también impide acercarse a la igualdad social:

> La completa soledad de laborar, del hombre enfrentado con las necesidades de su cuerpo, supone de alguna manera la presencia de los otros, pero sólo en la medida en que estos hombres comparten esta misma falta constitutiva en sus vidas, algo que los identifica en su naturaleza. Aun cuando existan actividades que reúnan a los hombres por mor del metabolismo del cuerpo humano –tal lo muestra el hogar desde la época clásica o como la sociedad de consumo en la época moderna– éstas no pueden ser calificadas de actividades plurales, pues lo que en realidad muestran es una contigüidad entre hombres que ya no se distinguen entre sí (Rayas, p. 36).

La educación es el lente revelador que nos puede permitir distinguirnos entre nosotros, es la herramienta que puede romper las cadenas de la exclusión y evitar que se perpetúen los mecanismos de control. La razón resulta siempre vislumbraste, pero es por medio de la pedagogía que podemos evitar la creación de parias sociales: se suele pensar que la pedagogía es un mecanismo pasivo, pero cuando se utiliza para romper los estigmas que perpetúan las desigualdades sociales demuestra que transformar la percepción de nuestra sociedad es una labor tan democrática como lo puede llegar a ser la pedagogía.

Los parias sociales existen por una serie de prejuicios no fundamentados que activamente cuestionan el valor humano de los individuos afectados. Siendo así, podríamos erigir aquí nexos entre las ideas que las diferentes sociedades tienen de cómo se debe combatir la desigualdad y como se ha de interactuar con el sujeto invisibilizado por la sociedad y lo que realmente sucede cuando analizamos este tipo de planteamientos populares con el lente de la pedagogía: consideremos aquí la idea establecida en el artículo titulado *Broken Window* publicado en The Atlantic en 1982 por George L.

Kelling y James Q. Wilson. Conocida popularmente como “la teoría de la ventana rota”, se trata de una postulación que establece una relación directa entre los entornos descuidados o desechos y el avivamiento del vandalismo y el deterioro social.

La teoría establece que si un ciudadano ve una ventana rota en un edificio y nota que nunca es reparada, asumirá que en dicho lugar no hay consecuencias y, en este orden de ideas, no hay ley. Por este motivo se incentivó una política de “Tolerancia cero” en Estados Unidos durante los años 90 que buscaba reducir los índices de criminalidad abordando primero los delitos menores. Esta estrategia de seguridad pública fue ampliamente criticada debido a las consecuencias sociales derivadas de este tipo de conclusiones: parece existir un sesgo discriminatorio en la teoría dado que su implementación a modo de política pública enfocada en la seguridad termino generando una vigilancia excesiva sobre las poblaciones vulnerables económicamente, minorías y otros tipos de parias sociales.

¿Realmente habría evidencia concluyente o un razonamiento lógico detrás de la teoría de la ventana rota? En primer lugar, debemos exponer que no hay evidencia concluyente que demuestre casualidad entre los delitos menores y la evolución de la criminalidad hacia los delitos graves. La persecución activa de delitos menores, en consecuencia, no es una forma coherente de combatir los actos ilícitos de mayor gravedad. Por otra parte, este exceso de vigilancia generaba un sobrecosto en el presupuesto de seguridad que podría haberse implementado en planes de educación, salud o cualquier otro tipo de ayuda hacia la población vulnerable.

La clásica discusión de la naturaleza humana y el problema del mal está a flor de piel, pero según lo que se evidencia en *El Leviatán,* Hobbes posiblemente hubiera optado

por instar a un reforzamiento del sistema judicial enfocado en fortalecer su dimensión punitiva. Por otro lado, Rousseau se cuestionaría respecto a implementar una política pública focalizada en la persecución activa de parias sociales, pues la propia existencia de actos de corrupción sugeriría la presencia de una estructura social que promueve la desigualdad, tal y como se remarca en *El contrato social.*

Parece que si buscamos reparar ventanas rotas con el fin de reducir los índices de criminalidad pasaremos más tiempo tergiversando teorías alrededor del nivel de maldad necesario para romper un cristal antes que poner en duda toda la esquematización presente en las sociedades modernas como para causarnos una mayor indignación frente al cristal y no frente a las condiciones que han catalizado la indignación de un paria social y han conllevado a la destrucción de un cristal.

Por añadidura resulta obtuso presuponer que el dialogo con el actor intelectual de susodicho crimen resultará estéril debido a que la repercusión de ser exiliado de lo político es la insensibilidad hacia el patrimonio de los que aún son sujetos políticos, puesto que es dicha presuposición una señal de discriminación intrínseca. Todo individuo influenciado por las ideas de la “Tolerancia cero” son, en consecuencia, creadores de parias sociales. Así las cosas, aquellos que hostigan con indignación y deseos de condena al detractor de ventanas, son parte del problema.

Suena extraño pensar que nos debemos sentir mal por aquel que rompe una ventana, pero así mismo no hay motivación lógica para romper una ventana ajena si dicho acto no implica algún tipo de utilidad. El mal injustificado puede deberse a la falta de educación, indudablemente, pero no me atrevería a decir que la piedra que fue empuñada

y lanzada a dicha ventana es un signo de desconocimiento sobre los efectos de arrojar objetos contundentes a otros objetos más frágiles.

Creo que considerar injustificado dicho acto es, en sí mismo, invisibilizar al perpetuador del crimen, y esto sería un efecto colateral de la falta de educación sobre lo que es un paria social: un paria social, aun sin ser un individuo funcional de la sociedad[1], cometerá actos que se justifican desde una lógica distinta a la nuestra, no por un enajenamiento de la realidad, sino por una disparidad inteligible en la materialidad entre nuestros contextos.

Solo el lente revelador que nos otorga la educación puede encaminarnos a asimilar al paria social, entender su desconexión con lo político e idear políticas públicas que movilicen a la sociedad a recuperar aquellos miembros que un día perdieron su voz. La viabilidad de la democracia depende de recuperar el sentido de identidad de estos individuos en medio de una era posmoderna donde la educación se asemeja más a la instrumentalización de un paria social que de forma hegemónica discrimina a otros parias sociales.

Podríamos pasar excesivo tiempo evaluando las ambigüedades lógicas que determinan un sistema democrático y sus afectaciones en la sociedad moderna y, aun con ello, no nos bastaría, pues tal y como lo menciona Jean Paul Margot (2017) en su libro titulado *La modernidad una ontología de lo incomprensible:*

> De ser-en-el-mundo, el hombre pasa a estar en un mundo insensato, es decir, el sujeto-para-un-mundo del que es preciso desconfiar. El rechazo de la

[1] Funcional entendido como contributivo dentro de la lógica del consumo establecida en las sociedades modernas.

> physis, de la física tradicional con sus formas sustanciales, es indisociable de una crítica del fundamento sensible del conocimiento, en tanto que éste no es sino la ilusión infantil de aquellos que identifican la verdadera realidad del mundo con la experiencia inmediata que hacen de su presencia familiar. Una vez puesto a distancia, escindido, el mundo pierde su familiaridad, su sentido, y deviene el horizonte inseguro donde se confunden, como lo advierte Descartes en el primer capítulo de *El Mundo o el Tratado de la Luz,* "nuestros sentimientos y las cosas que los producen". De fuente de realidad y de verdad donde todas las cosas, y el hombre es una cosa, se ajustan a un orden tranquilizador, la physis pasa a ser una realidad derivada de una operación indiferente a los efectos que produce libremente, de una potencia insensata (p. 15).

Si de por si comprender la propia realidad se hace confuso y desorientador para el individuo posmoderno, la política se hace parte de un espectro distinto, como si estuviera sujeta a una naturaleza ajena a los hombres. Esta es de las primeras señales que le indican al individuo que no es un sujeto político:

> Al no poder encontrar en este nuevo mundo sin profundidad imaginaria el secreto de su naturaleza y de su destino, el hombre se vuelve hacia sí mismo a la búsqueda de las seguridades necesarias para vivir. La nueva relación del hombre con el mundo genera angustia, temor, vacilación e inseguridad. Respuesta a esta inseguridad, el mecanicismo señala el paso de una experiencia del mundo a una ciencia de la materia. Y es en este paso de una *experiencia vivida del mundo* a *una ciencia observada de la materia* donde se constituye la conciencia del individuo moderno. Lejos de ser primera, de estar en el comienzo, la subjetividad razonante nace de una *re-presentación* del mundo, de una *imago mundi* -"*imago mundi*

> *nova, imago nulla*" -, de la puesta a distancia de un mundo relegado en el elemento de una materia inerte y sin profundidad, y que no le brinda al hombre ninguna seguridad ontológica. A la inversa de la conciencia tradicional que reconoce en el orden – *recibido* - del mundo finalidades que le son ausentes y armonías que no lo son, la conciencia moderna conoce el mundo por lo que es; pero a la inversa también de la conciencia tradicional que se reconocía en el mundo para afirmarse, la conciencia moderna se prohíbe la experiencia del mundo que observa a distancia, cuyos efectos sorprendentes desconoce, y donde ella misma se disuelve poco a poco (p. 15).

La entropía es una respuesta natural al desconcierto que vive un paria social, y es por ello por lo que el pensamiento político nunca se había visto tan entrelazado con los conflictos existenciales derivados de la alienación causada por las estructuras de poder. Es así como surge el requerimiento de una teoría vitalista de la política: un rompimiento de la barrera entrópica y un levantamiento de las voluntades rotas en el proceso de instrumentalización al que solemos llamar "vivir en sociedad". Nietzsche (2002) en su libro *Consideraciones intempestivas* menciona:

> Y volvamos ahora a nuestra primera tesis: el hombre moderno sufre de un debilitamiento de su personalidad. El romano de la época de los Césares se convirtió en no-romano respecto al amplio mundo que estaba a sus órdenes, se perdió a sí mismo en la oleada de influencias extranjeras que llegaban a Roma y degeneró en medio del carnaval cosmopolita de dioses, artes y costumbres. Lo mismo ha de suceder al hombre moderno a quien sus maestros en el arte de la historia presentan permanentemente el festival de una exposición universal; se ha convertido en un espectador que deambula y disfruta y se encuentra en una

> situación que ni las grandes guerras ni las grandes revoluciones pueden alterar más que por breves momentos. Apenas ha terminado la guerra y ya está convertida en papel impreso con cien mil copias y presentada como novísimo manjar a los cansados paladares de los hambrientos de historia. Parece casi imposible lograr un tono fuerte y pleno aunque se pulsen las cuerdas con el máximo vigor: la nota se extingue inmediatamente y en el momento siguiente ya no se escucha más que la vibración histórica, delicadamente volatilizada y sin fuerza. En términos de moral: no lograréis mantener lo sublime, vuestras acciones son relámpagos momentáneos, no el rodar de los truenos (p. 47).

Ser un sujeto político implica entonces una formación de la identidad que no se puede obtener, al menos en la actualidad, dentro de la vida en sociedad: una identidad frágil demuestra que los hombres son espectadores de lo social, y posibles marionetas de la política. Me rehúso a creer que la realidad política alguna vez planteada por Locke sea cierta, implicando que solo actuamos moralmente cuando es el temor a Dios o, como se presentaría actualmente, al panóptico lo que evita el caos en las sociedades modernas y, aun si este fuese el caso, seria responsabilidad del Estado encontrar vínculos más fuertes que sustenten la armonía social.

No podemos dejar la entropía si no afrontamos la caída al vacío ontológico: el sentido descrito por las sociedades posmodernas no es más que la retorcida proyección del paria social buscando en el mercado una narrativa absoluta, sin asumir el peso de su realidad. Una política vitalista exige una educación que despierte la voluntad del individuo: tanto el paria social como los sistemas democráticos deben asumir la presión derivada del abandono del adoctrinamiento y así, mientras el paria social se enfrenta al absurdo y el vacío le devuelve su mirada, el Estado estructura una serie de

configuraciones políticas que brinden herramientas a las sociedades para un desarrollo vitalista de la identidad: la institucionalización de los valores quedaría abolida, puesto que el sentido humano, impulsado desde la interacción con otros individuos y la autonomía, edificarían sendas alrededor del papel histórico y político que se ha de asumir cuando se ama a la democracia tanto como se ama al prójimo. Siendo así, no tienen por qué existir parias sociales en lo político, pues lo político habría trascendido ya, haciendo parte de una ontología libre de las abstracciones propias del sometimiento, tornando a la política libre, al menos en la medida que su naturaleza critica lo permita. ¿Acaso el paria social en lo político no era marginado en la misma medida que ejercía su capacidad crítica?

El paria social en la política

La política posee un carácter inherentemente conflictivo: las ideologías que muchas veces parecen seguir una trayectoria lógica resultan, en numerosos casos, carentes de perspectiva. La educación nos puede ayudar a entender al paria social, empero su existencia se moldea desde la esfera política. Tal y como se menciona en el artículo titulado *Si paras, fracasas: produce o muere, el nuevo paria social* de Carlos Javier González Serrano, publicado en *El Vuelo de la Lechuza* (2025):

> Parar a reflexionar, detenerse a pensar sobre nuestros malestares, significa perder el ritmo de los tiempos, implica mermar nuestras posibilidades de obtener el éxito en cualquiera de sus facetas. Es por esta razón que las humanidades, y particularmente la filosofía, son presentadas como un recurso no ya proletario, sino indigente: del latín *indigens*, es decir, que está privado de algo. En nuestro caso, el paria es hoy quien carece del deseable y esperable empuje para adaptarse a lo exigido. **El paria es un vencido porque piensa**. En este sentido, situarse consciente y críticamente ante la realidad es considerado por los sujetos sedados como un estigma, como una marca que incapacita para ser útil, productivo, rentable, eficiente (González, 2025).

Podemos hablar de nuevos tipos de parias sociales, parias sociales que aún no se reconocen a si mismos como invisibilizados. Y es que la política puede ser tan constructiva como segregadora: más allá de la teoría de la ventana rota, podemos hablar de los nuevos sujetos presos de un control político oculto. Sin ser los típicos marginados se ven atrapados en un sistema que los objetualiza, les hace cómplices en un sistema punitivo ante el libre pensamiento y les convence de ser pertenecientes de una democracia cuando se asemejan más a pequeños engranajes en la gran maquinaria política.

Verdad y utilidad son dos caracteres que las sociedades modernas tienden a confundir ¿es el libre pensamiento útil? Lo es en la medida que no promulgue verdades que interfieran con la ideología ya establecida. ¿es el filósofo un paria social? Ya lo decía Aristóteles cuando hablaba del pensamiento crítico y su relación con las demás disciplinas: la filosofía no puede ser útil porque no es servil. En el momento en el cual se existe con la única finalidad de corroborar los planteamientos de otros se deja de lado la libertad de discernir, criticar y construir algo nuevo. El filósofo no es útil, abandona las lógicas de las civilizaciones contemporáneas y aun es capaz de reconocer que las metodologías con resultados prácticos no representan, necesariamente, un sustento veraz de una postulación.

Solo se es libre cuando se puede discernir, y es por ello por lo que la modernidad atosiga al individuo con numerosas postulaciones no fundamentadas que buscan justificarse desde la propia praxis; como si lo axiomático se expandiera y abandonara el espectro lógico para semblar certeza desde los hechos, ignorando deliberadamente que dichos hechos benefician las lógicas del consumo y no aportan autenticidad a la discusión. La política de la “tolerancia cero” es el ejemplo de una idea que se hace pasar por axioma, fundamentándose en sus acciones antes que en un análisis lógico que pretenda la autocrítica. Sabiendo que no existe forma posible de demostrar que la persecución hacia los delitos menores prevendría delitos de mayor índole, este tipo de políticas justifican su existencia por medio de su operación: sacar a relucir el actuar antes que el reflexionar es muy propio de las dinámicas modernas, que yacen expresadas en la explotación de los individuos, la sobreinformación insensata o, en este caso, los proyectos legislativos que prefieren enfocar soluciones sumamente simplistas a problemas tan complejos como lo puede ser cualquier problema de índole política.

Realmente al no poder demostrar si hay un cambio significativo por la implementación de este tipo de proyectos de ley vemos como emergen nuevos axiomas: no podemos refutar *a*

priori una premisa como la establecida por la teoría de las ventanas rotas, pero si podemos investigar y corroborar que señalar un solo tipo de perfil para una problemática tan vasta no es un camino razonable, aun cuando esto no es del agrado de la modernidad, que prefiere actuar siguiendo metodologías contundentes mientras caricaturiza problemáticas ampliamente debatidas a lo largo de la historia.

La verdad no es una característica que se mantiene intrínseca en un postulado, se trata mas bien de una condición que solo se sustenta en la misma medida que puede ser interrogada y ratificada. En griego antiguo la palabra mascara estaba vinculada con prósopon (πρόσωπον), que significa "rostro" o "cara", y también con persona en latín. Esta idea de la relación entre la faceta y la identidad también se veía reflejada en la verdad, pues para los griegos la verdad no era más que aquello detrás de una serie perpetua de máscaras, por lo cual el hablar de verdades era relacionado con entablar cuestionamientos que levantaran o reafirmaran la posición de las máscaras. La capacidad de cuestionar no se ha perdido, simplemente las voces de quienes cuestionan no se oyen, a tal punto que algunos parias sociales que se consideran a sí mismos libres juzgan a otros parias sociales menos aceptados socialmente, distinguiéndolos casi como si fueran algo dispar a un ser humano.

El cambio de la biopolítica a la psicopolítica se puede definir como una reafirmación del panóptico de Foucault: en un inicio existió la tanatopolítica, que se define como la voluntad de un rey sobre el resto de la sociedad, esta voluntad era pensada como permitir al individuo vivir o acabar con su vida. Luego surge la biopolítica, que tiene una concepción del individuo como un hombre maquina y mide su humanidad de acuerdo con lo que puede aportar, teniendo como formas de cohesión el dejar morir por no cumplir las expectativas de producción o permitir seguir viviendo. Ahora bien, cuando hablamos de psicopolítica se trata de una forma de control donde no existe gobernante o jefe directo, es el individuo el que se somete voluntariamente a un

régimen de control de conducta porque se ve adoctrinado por los principios de vivir en una sociedad moderna.

Byung-Chul Han introduce esta transición en su libro titulado *La sociedad de la transparencia* (2012) con el fin de darnos una perspectiva completa de la evolución del control político y como se ha adaptado para ejercer de forma hegemónica la regulación de la población y exiliar de la vida social a los que no se encuentran a favor de las regulaciones del Estado. El autor menciona lo siguiente:

> Lo que garantiza la transparencia no es la soledad mediante el aislamiento, sino la hipercomunicación. La peculiaridad del panóptico digital está sobre todo en que sus moradores mismos colaboran de manera activa en su construcción y en su conservación, en cuanto se exhiben ellos mismos y se desnudan. Ellos mismos se exponen en el mercado panóptico. La exhibición pornográfica y el control panóptico se compenetran. El exhibicionismo y el voyeurismo alimentan las redes como panóptico digital. La sociedad del control se consuma allí donde su sujeto se desnuda no por coacción externa, sino por la necesidad engendrada en sí mismo, es decir, allí donde el miedo de tener que renunciar a su esfera privada e íntima cede a la necesidad de exhibirse sin vergüenza (p. 89).

Posteriormente, el filósofo surcoreano escribiría *La expulsión de lo distinto* (2017), donde relaciona esta cohesión con el enajenamiento que vivimos por la tecnología:

> La interconexión digital total y la comunicación total no facilitan el encuentro con otros. Más bien sirven para encontrar personas iguales y que piensan igual, haciéndonos pasar de largo ante los desconocidos y quienes son distintos, y se encargan de que nuestro horizonte de experiencias se vuelva cada vez más estrecho. Nos enredan en un inacabable

> bucle del yo y, en último término, nos llevan a una «autopropaganda que nos adoctrina con nuestras propias nociones» (p. 12).

El adoctrinamiento lleva a los individuos a un estado de despersonalización que reemplaza sus deseos, emociones y perspectivas propias a un reflejo del panóptico, siendo las falanges que constriñen la garganta de aquellos que se expresan en contra. El no coincidir jamás con un extraño que posea distintos planteamientos conlleva a una inacción del pensamiento crítico, pues nada reta nuestro entendimiento propio del mundo: es una forma de llevar puesta la máscara que el Estado quiere que usemos, pero dicha mascara no es la de la verdad. Volviendo al artículo de Carlos Javier González serrano:

> Al contrario, **el paria es el no-resiliente**, el que se niega a alimentar las fauces de **las virtudes capitalistas**: entrega productiva, docilidad emocional, doma corporal (cultura de lo *fit*) y claudicación intelectual. Y es el que, además, se atreve a compartir su pensar con otras personas, en lo que Aristóteles denominó sociedad de los *mesotés*, de los iguales. El paria sigue creyendo en esta horizontalidad del *lógos*, en la necesidad de compartir nuestras palabras para vertebrar acciones que, lejos de esclavizarnos, nos emancipen de la hegemonía cultural productivista y de la manipulación emocional del «si quieres, puedes» (González, 2025).

Todos los parias sociales pierden su voz, algunos incluso silencian a otros bajo su lógica de superioridad, todo porque desconocen que en el momento que se vean conflictuados porque su voluntad no coincide con la del sistema o dejen de ser útiles serán desechados y rechazados, tanto en la política como en lo político. No reconocerse como un sujeto político es la consecuencia de una ideología que rebaja a la ciudadanía, sustrayendo su poder político y mitificando la democracia y la participación ciudadana. Esto se ve ligado a una forma de

moralización que consume al individuo, como si el pensamiento de colmena fuera parte de la noción de progreso que tenemos dentro de las lógicas capitalistas:

> Existe, de acuerdo con mi perspectiva, un vínculo directo entre el debilitamiento de la frontera política característica del modelo adversarial y la "moralización" de la política. Al utilizar el término "moralización" en este contexto no quiero decir, desde ya, que ahora la gente actúa en el campo de la política en busca del bien común, de acuerdo con motivos más desinteresados o imparciales. Lo que quiero indicar es que, en lugar de ser construida en términos políticos, la oposición "nosotros"/"ellos" constitutiva de la política se construye ahora según las categorías morales del "bien" versus el "mal" (Mouffe, p. 81).

Así mismo parece funcionar la política actualmente: desde los bipartidismos hasta dicotomías políticas que forman antítesis de cómo gobernar. Existe una objetualización del paria social manifestada en el control político que las ideologías modernas ejercen sobre los parias sociales. Es difícil, no ver las ideas de la modernidad como una serie de mandamientos sectarios que buscan aprovechar al sujeto, tal y como en la biopolítica la concepción del hombre-maquina era usada para explotar laboralmente al individuo y reducirlo a sus necesidades más primigenias.

Los nuevos sectarios de la modernidad buscan el poder por medio de la autoexplotación de otros individuos, el convencimiento en un partido político, el crecimiento personal enajenado de perspectiva social, la meritocracia absurda (vista desde las configuraciones capitalistas de las sociedades modernas) e incluso los determinismos de índole metafísica, todo para justificar el nacimiento de nuevos ídolos, a la par que el detrimento del sujeto político. ¿Cómo podemos recuperar al individuo que ha perdido su identidad y se ha autoexcluido de la política?

En primer lugar, debemos reconocer que hay un paralelismo entre el consumismo y la enajenación de la identidad política porque no es singular ver a las dinámicas capitalistas demarcando cómo debemos pensar o en qué debemos creer. Se han perpetuado discursos que convencen al paria social de tener libre elección cuando dichas elecciones están prediseñadas por el aparato estatal y corresponden a los intereses de poder. Así pues, existe una dificultad latente con este tipo de discriminaciones, y es que fenómenos como el panóptico digital mencionado por Byung-Chul Han impiden detectar un culpable, pues se encubren entre las estructuras legitimas de poder y hacen que sea intrincado cuestionar esta realidad.

Existen ciertos mecanismos de producción discursiva que logran viciar las discusiones respecto a la enajenación del sujeto político, los bombardeos de información constante y las múltiples burbujas ideológicas que atrapan a los individuos impiden un desarrollo de herramientas que impulsen el criterio propio antes que la fachada de la pluralidad. Es interesante pensar que varios de los parias sociales expulsados del espectro social aún conservan cierto nivel de criticismo puesto que no se pueden ver sometidos a los mecanismos de control de los nuevos sectarios de la modernidad porque incluso dentro de los círculos diseñados para encapsular y adoctrinar sujetos políticos hay clasismo y prejuicios discriminatorios. Podríamos decir entonces que incluso para ser adoctrinado se ha de corresponder a una escala social, lo cual convierte nuestra travesía en la sociedad en una lucha constante por escalar en círculos sociales que no nos correspondían e intentar encajar en ellos esperando a recibir tan añorada adoctrinación, todo para después escalar a un nuevo circulo sectario. Como había mencionado anteriormente el adoctrinamiento moderno se puede presentar de múltiples maneras: desde el individuo que se autoexplota laboralmente para demostrar su valía como si la trascendencia de su humanidad decayera en la riqueza producida para una empresa; pasando por la idolatrarían política que impulsa a los partidos políticos al populismo y convierte la democracia en dogmatismo; los

individuos que conciben que su éxito proviene únicamente de su esfuerzo y deciden permear su perspectiva social con el lente del individualismo, llevándolos a concebir que la meritocracia pura es posible en un Estado preso por el capitalismo voraz y la desigualdad; por último, quedan aquellos que relacionan las realidades sociales, políticas y económicas a un gran orden incomprensible pero premeditado y sujeto a la voluntad de fuerzas omnipotentes, pues aun cuando la humanidad ya había presenciado la caída del teocentrismo, nuevos Dioses surgen y parecen desviar nuestra mirada de una reflexión racional por lo único constante, el sufrimiento terrenal. Todos estos ejemplos evitan generar condiciones que evitan entablar un diálogo sobre las realidades que aquejan al individuo.

Pensarnos desde la individualidad es casi como perseguir entre la bruma fantasmas de lo que nuestro subconsciente asumió como propio y llamo identidad, y es que hoy en día ningún pensamiento parece ser indivisible. La neblina ideológica en la que nos sumimos se hace cada vez más densa conforme subimos los escalafones sociales, y en búsqueda de mayor perspectiva tendemos a asumir que debe haber un sentido, un orden social que sea perceptible desde la cima: no existe tal orden social, la sociedad parece reacomodarse y mutar conforme el poder requiere nuevos mecanismos de control para mantener sus jerarquías intactas, llevando a los parias sociales a percibir la democracia como un infortunio más de la teoría política, y la educación como una institucionalización del desencanto por lo social. Establecimos en el capítulo anterior que es necesaria la participación del paria social en lo político porque es en la interacción social con el otro que podemos recuperar parte de ese sentido crítico perdido:

> Pertenecer a los pocos iguales en las ciudades-Estado griegas significaba la autorización de vivir entre pares. Pero la esfera pública estaba impregnada por un espíritu agonal, donde todo individuo debía distinguirse constantemente de los demás, mostrar con acciones únicas o logros que era el mejor. En suma, la condición de igualdad que

> exige el principio de pluralidad es artificial. En la política se trata de organizar a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa, sólo alcanzable mediante el establecimiento de vínculos legales. De la misma manera, la distinción de la que hablábamos es una distinción relacionada con lo que el hombre hace y dice en público, y no con sus cualidades, talentos, dotes o defectos, pues para Arendt estos representan cualidades psicológicas que pueden o no mostrarse en público (Rayas, p. 42).

Constantemente se repiten las mismas condiciones de exclusión, pues aún en la psicopolítica vemos vestigios de las mismas respuestas de los individuos ante la segregación. Las vidas dedicadas a la servidumbre, la despersonalización inherente a la objetualización y el rechazo como parte del día a día. Sobre esto menciona Rayas:

> Desde el punto de vista de lo político, el paria carecía de un mundo de relaciones que pudiera calificarse como plenamente humano, es decir, de un mundo fundado por hombres que, a pesar de ser distintos, se reconocen como iguales en virtud de lazos artificiales. Privado sin más del sentimiento de realidad del mundo, que surge de una percepción intersubjetiva del mismo con los pares, el paria juzgaba la realidad con criterios provenientes de la Naturaleza o de Dios (Rayas, p. 44).

Afrontar el mundo sin identidad y representación es peligroso, pero lo es aún más si piensas que la realidad son solo sombras proyectadas en la pared de una cueva, que tu identidad solo se relaciona al fuego que proyecta imágenes, a la oscuridad de una cueva y te resignas a acallar la incertidumbre por ver que hay en el exterior. El paria social le teme a la confrontación de ideas porque puede verse aún más enajenado de lo que ya está, mientras que otros parias se niegan a entender el mundo según las representaciones dadas por la modernidad, pero se ven reducidos: el ruido del mundo moderno es suficiente como para desvanecer cada uno de nuestros

pensamientos y, aun si se trata de una meditación con estridentes repercusiones en cómo se identifica ante el poder político, cae ante el bullicio de un sistema que apremia el conformismo, la desorientación critica, y la subordinación del pensamiento político.

No es, en ninguno de los casos anteriormente mencionados, propio de aquel que piensa ser presa de este ruido y, sin embargo, es casi dictatorial la forma en la que se silencia el criterio: "debemos pensar en un Sísifo feliz", tal y como dice Camus, pero qué clase de Sísifo puede continuar afirmando su felicidad siendo consciente de que Prometeo yace encadenado por cuestionar el poder de los Dioses. Puede incluso que la resiliencia de Sísifo no se trate de una oposición hacia lo inevitable de su fatídico destino, sino al desconocimiento que le impide reconocer en el castigo derivado de la ira de los Dioses la voz de aquel que es consciente del dolor de desgarrar sus cuerdas vocales gritando en un mundo ruidoso. ¿Sísifo es realmente feliz?

Oscilamos entre ser un Sísifo que cae en la conformidad de no poseer criterio o un Prometeo que camina entre la indiferencia, y viéndose solo decide confrontar al mundo y caer. Tal y como sucedió con Sócrates, solo se esperan tres posibles finales para estas realidades: vivir aislado de la sociedad, condenado al exilio, no volver a filosofar y así negarse a cuestionar la realidad política o morir. Esta última opción hoy en día es más una solución poco contemplativa porque el control del Estado ya logra mantenerse con las dos primeras opciones.

Tanto Sócrates como los demás pensadores requerían de tener algo de parias sociales, pues el conformismo solo lleva a la inacción y, pese a hablar de situaciones del pasado el problema de hoy no parece distinto: no dudarían en quemar nuestro pensadero si de allí surgen reflexiones de insumisión. No obstante, no se han visto en la necesidad de perseguir ideas subversivas porque dichas ideas mueren ante el escepticismo. Este escepticismo no es el escepticismo filosófico que desenmascara la verdad, es más un sedante, como el opio del pueblo.

Marx hablaba de una mercantilización del sujeto donde las personas pierden conciencia y se ven ensimismadas y se convierten en mercancía sin sentido crítico: valorar un ser humano por su capacidad productiva, causando una alienación que le impide generar una identidad más allá de su papel en el mercado. Este escepticismo hacia la razón representa una verdadera sumisión que corresponde a los intereses del mercado, haciendo que el nuevo opio del pueblo sea la omisión del pensamiento que conduce a transformación de la verdad en función del capital. Este sería un claro caso del fetichismo de la mercancía. Para explicar mejor el concepto del fetichismo de la mercancía de Marx podemos traer a colación la publicación titulada *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* de Karl Marx con la introducción de Anselm Jappe (2014) donde dice:

> El fetichismo no es un fenómeno perteneciente a la simple esfera de la conciencia, no se limita a *la idea* que los actores sociales se hacen de sus propias acciones; en esta fase inicial de su análisis, de hecho, Marx no se preocupa de saber cómo los sujetos perciben las categorías básicas y cómo reaccionan ante ellas. El fetichismo forma parte, pues, de la *realidad* fundamental del capitalismo y es la consecuencia directa e inevitable de la existencia de la mercancía y del valor, del trabajo abstracto y del dinero. La teoría del fetichismo de Marx es idéntica a su teoría del valor, porque el valor, así como la mercancía, el trabajo abstracto y el dinero, son ellos mismos categorías fetichistas. El fetichismo de la mercancía existe dondequiera que exista una doble naturaleza de la mercancía y dondequiera que el valor mercantil, es creado por la faceta abstracta del trabajo y representada por el dinero, forme un vínculo social y decida, por consiguiente, el destino de los productos de los hombres, mientras que la producción de valores de uso no es más que una especie de consecuencia secundaria, casi un mal necesario (Jappe, p. 11).

Podemos asumir entonces que las políticas de tolerancia cero solo aplican a los pobres, enfermos, extranjeros y demás parias sociales que puedan ser sometidos al fetichismo de la mercancía porque cuando no se logra dar una mercantilización del sujeto a favor del panóptico moderno pueden ser controlados desde las políticas excluyentes. No solo se trata, entonces, de producir riqueza, también consiste en que el vínculo social pueda decidir nuestro valor como individuos y, por lo tanto, que derechos nos corresponden como sujetos políticos.

Educar de forma democrática siempre ha sido parte del debate porque debe existir una jerarquía de poderes entre los maestros y los alumnos. Si queremos establecer que es necesaria la educación para eliminar los mecanismos de control que perpetúan la existencia de parias sociales entonces debemos hablar de un tipo de educación que implique a los perpetuadores del control, a los parias sociales alienados y a los parias sociales ya expulsados de la vida social y política.

Podemos hablar de ciertas herramientas de control específicas como las desigualdades adquisitivas, los discursos mediáticos deshumanizantes, las segregaciones espaciales o el difícil acceso a la justicia que podrían reformarse desde la educación. Lo conflictivo del asunto es que, aun si establecemos una carrera por fomentar la empatía, la formación en derechos humanos, y el acceso a la educación de calidad y las oportunidades laborales justas, no podremos rescatar a las generaciones actuales de parias sociales. La educación no deja de ser necesaria para formar una sociedad más igualitaria, pero carece de la inmediatez que, si pueden tener los mecanismos de control, por lo que opera en una temporalidad distinta al apremio de la realidad presente. No obstante, la educación será la única solución con un impacto tan sustancial como justo, pero dependerá del proceso de florecimiento que se le permita tener. Es un hecho, por lo tanto, que a veces la revitalización de las sociedades se puede dar desde una educación justa, pero se cimentaran sobre los cadáveres de quienes perdieron su voz clamando ser oídos.

Conclusiones

Camino de la patria

(Carlos Castro Saavedra)

Cuando se pueda andar por las aldeas y los pueblos sin ángel de la guarda.
Cuando sean más claros los caminos y brillen más las vidas que las armas.
Cuando los tejedores de sudarios oigan llorar a Dios entre sus almas.
Cuando en el trigo nazcan amapolas y nadie diga que la tierra sangra.
Cuando la sombra que hacen las banderas sea una sombra honesta y no una charca.
Cuando la libertad entre a las casas con el pan diario, con hermosa carta
Cuando la espada que usa la justicia aunque desnuda se conserve casta
Cuando reyes y ciervos juntos al fuego, fuego sean de amor y de esperanza.
Cuando el vino excesivo se derrame y entre las copas viudas se reparta.
Cuando el pueblo se encuentre y con sus manos teja él mismo sus sueños y su manta.
Cuando de noche grupo de fusiles no despierten al hijo con su habla.
Cuando al mirar la madre no se sienta dolor en la mirada y en el alma
Cuando en lugar de sangre en el campo corran caballos, flores sobre el agua
Cuando la paz recobre su paloma y acudan los vecinos a mirarla.
Cuando el amor sacuda las cadenas y le nazca dos alas en la espalda.
Soló en aquella hora
podrá el hombre decir que tiene patria (Castro, 1951).

Como hemos visto, la participación política del paria social no está condicionada por su nivel educativo, sino por las legislaciones nacidas de la pedagogía que incorporan a los parias sociales a la vida política, eliminando la segregación y moralizando la participación del individuo en la vida social como sujeto político. Dicha moralización, como establecimos en el segundo capítulo, debe proyectarse desde la autonomía crítica y la discusión lógica con otros individuos, alejándonos del problema de la entropía posmoderna. Por este mismo motivo es tan importante romper aquellas ideologías que adoctrinan al individuo y lo vuelven parte de esa búsqueda por el sentido en su propia mercantilización como sujeto. Ciertas ideas alrededor de merecer ser un sujeto político dificultan la integración de los parias sociales porque corresponden a una meritocracia injusta que se ve impulsada por los escalafones sociales que ensimisman al individuo y culpan al paria social de querer hacer parte de la sociedad en vez de perderse dentro de su propia entropía.

El paria social entonces debe recuperar su derecho a la democracia, participando en la vida social, y adquiriendo espacios que le corresponden en la legislación del Estado manteniendo un criterio propio: ser útil para los intereses del Estado no es una verdadera muestra de justicia a menos que la justicia desemboque en el desarrollo de un dialogo social y no en el sectarismo político que conocemos hoy en día. Si queremos crear políticas públicas democráticas debemos tener en cuenta que la democracia es un concepto más cercano al paria social que a la oligarquía, incluso el utilitarismo más clásico de Jeremy Bentham lo reconoció así: es el placer de la mayoría lo que debe regir las nociones éticas con las que regular la sociedad.

Uno de los problemas planteados por los detractores del utilitarismo es que el principio de utilidad, siendo aquel que valida o no un acto según su capacidad de

aumentar o disminuir la felicidad de los implicados por esta, podría implicar la creación de nuevos parias sociales puesto que se daría prioridad a la felicidad de la mayoría aun si esto cuesta el dolor de la minoría.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la distinción de placeres presente en la interpretación del utilitarismo de John Stuart Mill es relevante para establecer un modelo social que eduque desde la reinterpretación del sujeto, dirigiendo su entendimiento del mundo a un sentido crítico que constantemente se ve deliberado por otros sujetos políticos, tendiendo a formar en conjunto políticas vitalistas que reformen la indiferencia posmoderna. Tal y como lo menciona John Stuart Mill (2007) en su libro titulado *El utilitarismo:*

> En consecuencia, se aprovechan y cultivan los más leves indicios de este sentimiento mediante el contagio de la simpatía (sympathy) y la influencia de la educación, tejiéndose una red de asociaciones aprobatorias a su alrededor, mediante el uso de la poderosa agencia de las sanciones externas. Conforme la civilización avanza, este modo de concebirnos a nosotros mismos y a la vida humana se considera cada vez más natural. Todos los pasos llevados a cabo en el progreso político lo hacen más posible, eliminando las causas de intereses contrapuestos y nivelando aquellas desigualdades en los privilegios que la ley ampara entre individuos y clases, a causa de los cuales existen amplios sectores de la humanidad cuya felicidad se pasa por alto en la práctica. En un estado de progreso del espíritu humano se da un constante incremento de las influencias que tienden a generar en todo individuo un sentimiento de unidad con todo el resto, sentimiento que, cuando es perfecto, hará que nunca se piense en, ni se desee,

> ninguna condición que beneficie a un individuo particularmente, si en ello no están incluidos los beneficios de los demás (p. 90).

La distinción cualitativa de placeres de Mill puede reenfocar la conciencia política de los individuos para encaminar el desarrollo normativo y social hacia una democracia vitalista que eleve el propósito de los hombres a un ideal político trascendental, a saber, un paradigma adaptativo que vincule el sentido de vida de los individuos con una dimensión política. Dicha dimensión refuerza la individualidad desde el criterio propio y la búsqueda por el sentido, pero complementa la perspectiva del mundo según el individuo con la constante lucha social por reexaminar los criterios cualitativos de nuestros placeres y usar el razonamiento para encontrarnos con el otro desde la política:

> Se afirma a menudo que el utilitarismo hace a los hombres fríos y carentes de afectividad, que entibia sus sentimientos morales hacia las personas particulares, que les hace tomar en cuenta solamente las consideraciones secas y duras de las consecuencias de las acciones sin contar, a la hora de la estimación moral, con las cualidades que dan origen a dichas acciones. Si esta afirmación significa que no permiten que sus juicios concernientes a la corrección (rightness) o incorrección (wrongness) de una acción se vean influidos por las cualidades de la persona que la realiza, se trata de una queja que no afecta sólo al utilitarismo sino a cualquier criterio de moralidad en absoluto, ya que, ciertamente, ningún criterio ético conocido decide que una acción sea buena o mala porque sea realizada por un hombre bueno o malo, y menos todavía porque sea realizada por un hombre amable, valeroso, benevolente, o todo lo contrario. Estas consideraciones son relevantes no para la estimación de las acciones sino de las personas (p. 70).

Si las políticas públicas se enfocaran en las personas la mercantilización del sujeto y las dinámicas biopolíticas no serían posibles por cuanto la objetualización del sujeto es el resultado de una segregación que permea la cultura y aliena o destierra de acuerdo con la conciencia y critica que el sujeto exponga. Sabiendo entonces que un solo individuo no puede enfrentarse a los oligarcas, los autoexplotados, los alienados indiferentes a lo político y el resto de los dogmáticos que le sirven de recipientes ideológicos y panópticos psicopolíticos a la posmodernidad, debemos rebuscar entre los vestigios de los que no tienen historia sus formas de denunciar la realidad distópica que les ha tocado vivir.

Buena parte de las voces que se han intentado silenciar han encontrado otras formas de hacer sus manifestaciones políticas a través de aquello que no posee una utilidad comercial o una finalidad productiva y, por lo mismo, no merece la atención de la sociedad posmoderna y el capitalismo voraz: el arte, la filosofía y otras humanidades que pueden expresarse libremente sobre las realidades políticas no son útiles *perse* en las dinámicas actuales de la sociedad, sin embargo, son la llave a abrir las conciencias de los individuos y dar un paso adelante en el camino por reeducar al mundo.

Siervo sin tierra es una novela escrita por el colombiano Eduardo Caballero Calderón (2016) que expone la distancia entre aquellos que hacen parte del mundo civilizado y los que se ven excluidos por ser parte del mundo rural azotado por la violencia. Creo que es pertinente mencionar este libro porque no deja de ser un reflejo de esas nuevas dinámicas sociales que, aun siendo contextualizadas en una época con un sistema biopolítico, ya se ven fragmentos que ilustran cómo funciona la exclusión de los parias sociales en la política y su nula conexión con lo político:

Hablaba sin parar, aunque un vecino le dijo a Siervo que ese no era todavía el discurso, pues habría de pronunciarlo al mediodía cuando estuviera el mercado en su punto y toda la gente de las veredas vecinas se encontrara reunida en la plaza del pueblo.

Palabras desconocidas caían en incontenible flujo de su boca: «constitución, revolución agraria, reforma tributaria, reacción cavernaria, legitimidad, cedulación, redención del pueblo, antialcoholismo, plan vial, proletariado, etcétera».

—¡Platica muy bonito para ser todavía tan mozo! Me hace gracia que tiene mucho aire con un sargento segundo que conocí en los cuarteles de Tunja cuando pagaba el servicio…

—¡Chist! —silbó un vecino.

—¿Y qué es lo que dice el doctor, si puede saberse?

—¿No lo oye? ¡Palo a los godos!

Aunque el diputado manifestara que sólo venía a consultar la opinión del pueblo y a dialogar con el electorado rural…

—¡Viva el diputado de los campesinos! —gritó el alcalde, que se bamboleaba en su asiento. Tenía el rostro abotargado y rojo como un tomate.

Don Ramírez lo fulminó con una mirada. Luego, con el ademán de quien arroja a un perro, notificó a Siervo que debía marcharse de allí (p. 129).

Siervo, siendo un cura humilde, se ve enajenado de lo político cuando su propia comunidad decide seguir los lineamientos dados por oligarcas y sectarios con ínfulas de

poder, desvinculando su realidad precaria de la procedencia de su vulnerabilidad, a saber, las políticas creadas por la casta dirigente. Cuando el poder político cae en manos de una minoría exclusivista los dogmatismos sobre la desposesión de lo social se propagan como una enfermedad, para luego justificar la desposesión de la política:

> Pasado el fraude gigantesco de las elecciones, el entusiasmo del electorado conservador fue tan detonante y el triunfo sobre el papel tan contundente, que el alcalde pudo informar al Ministerio de Gobierno: «Venció conservatismo por tres mil votos contra cero. Fuera de dos muertos y diecisiete heridos, no hubo desgracias qué lamentar. Tranquilidad completa en todo el municipio».
>
> —El alcalde de Capitanejo fue más explícito: «Aquí ni un solo liberal quiso acercarse a las urnas, motivo voluntaria abstención declaró electorado. Siete de ellos, en riña motivos personales, murieron a tiros».
>
> —¡Las cosas son como son! —comentaban los jefes de Soatá en la tienda de la comadre Chava, a quien aún no le habían encontrado un sustituto conservador—. Ellos no nos dejaban arrimar a las urnas cuando tenían la sartén por el mango, y ahora nos toca a nosotros mantenerlos a raya. Siervo le dijo aquella noche a la Tránsito, cuando se enteró del resultado de las elecciones por la cara de muerto que traía don Floro, quien había subido a la hacienda para informarse:
>
> —¡Ahora sí se nos montaron los godos, mana Tránsito!
>
> —¿Y a mano Siervo qué le va ni qué le viene con que suban los unos y se caigan los otros?

> —Las mujeres no saben de esas cosas. Uno tiene sus ideas desde niño, desde que tiene conciencia, y nada hay más feo en el mundo que los volteados…
>
> —Yo quisiera saber qué le dieron los liberales —mano Siervo —fuera de tres añitos de cárcel (p. 213).

Y para aquellos que no sigan las nuevas doctrinas y opten por pelear contra el nuevo orden deberán ser enajenados de la realidad, y si no están conformes con ensimismarse detrás de un objetivo ajeno a su sentido de vida, pero concordante con los objetivos de control e instrumentalización de los parias sociales, deberán ser exiliados:

> Encerrado Siervo en la cárcel de Santa Rosa de Viterbo, no podía darse cuenta de estas transformaciones que ocurrían rápidamente al otro lado de las tapias que le cerraban la vista. Tampoco se había percatado con mucha claridad de las que ocurrieron del año 30 en adelante, porque su vega era como otra cárcel entre las montañas. Tres fenómenos venían afectando la vida en la región del Chicamocha en los últimos veinte años: la parcelación de las haciendas, la explotación de una mina de plomo que afloraba en aquellas peñas y antes sólo servía para que los campesinos dieran brillo y color a sus ollas de barro, y finalmente el cambio político que ocurrió cuando de manos de los liberales populacheros y demócratas pasó el gobierno a los conservadores reaccionarios y clericales (p. 165).

La labor de siervo es necesaria en la sociedad porque puede establecer un puente entre la política y lo político: los parias sociales se hacen necesarios en la vida política porque son los únicos que pueden entender las dificultades que causan los cambios políticos o la transfiguración histórica en la vida social, así como también son los más

indicados para instar nuevas políticas públicas enfocadas en mejorar la vida de quienes conforman al Estado.

La labor del paria social en una democracia vitalista es similar a la labor de la filosofía: no puede ser servil ante el Estado porque entonces hará parte de la jerarquía que impide el surgimiento de una crítica en comunidad, así como la filosofía no es servil ante ninguna otra área puesto que necesita mantenerse al margen. Hace falta entonces tener un filósofo en el alto gobierno, así como hace falta el filósofo en la sociedad: los filósofos deben mantenerse con un pie dentro de la sociedad para entenderla y otro fuera para juzgarla.

Creo entonces que involucrar a las humanidades en el alto gobierno es una forma de encauzar la educación de segregadores y entender a los parias sociales como sujetos políticos que fueron marginados a lo largo del tiempo. Si cada vez más parias hacen parte de nuestra sociedad y ocupan cargos políticos, son vistos como lideres sociales, activistas y orientadores de sus comunidades, es porque se han dado cuenta que la correlación entre el razonamiento y el sentido político implica resiliencia. Tal y como lo menciona Erich Fromm (1998) en *El miedo a la libertad:*

> En cada sociedad el espíritu de toda la cultura está determinado por el de sus grupos más poderosos. Así ocurre, en parte porque tales grupos poseen el poder de dirigir el sistema educacional, escuelas, iglesia, prensa y teatro, penetrando de esta manera con sus ideas en la mentalidad de toda la población; y en parte porque estos poderosos grupos ejercen tal prestigio, que las clases bajas se hallan muy dispuestas a aceptar e imitar sus valores y a identificarse psicológicamente con ellas (p. 144).

No obstante, tanta indignación por las injusticias que viven la mayoría debido a la oligarquía debe ser focalizada en un fin último que reforme la sociedad: la correlación entre un sentido de vida encaminado al razonamiento objetivo como forma de relacionarse con el resto de la sociedad puede llevar al individuo a ser un sujeto político que se reconoce a si mismo dentro de las dinámicas sociales y democráticas como parte de una sociedad que prospera ante la adversidad, soportando el peso del mundo, tal y como el vitalismo y los que yacen sin voz proclaman, silenciando a su vez el bullicio de la entropía, la indiferencia y la alienación.

Referencias

- Amador, L. (2011). Exclusión social y diversidad. Trillas.
- Aristóteles. (1988). *La Política.* Gredos S. A.
- Calderón, E. (2016). Siervo sin tierra. Biblioteca Nacional de Colombia.
- Carlos Javier González Serrano (2025, 2 de febrero). *Si paras, fracasas: produce o muere, el nuevo paria social*. El Vuelo de la Lechuza. URL: https://elvuelodelalechuza.com/2025/02/02/si-paras-fracasas-produce-o-muere-el-nuevo-paria-social/
- Castro, C. (1951). Cuadernillo de poesía colombiana No. 87. Universidad Pontificia Bolibariana.
- Cerutti, H. (2000). Filosofar desde nuestra América. Editorial Miguel Ángel Porrua.
- Comisión de la verdad. (2022). *Hay futuro si hay verdad: Informe final.* Biblioteca Nacional de Colombia.
- Fromm, E. (1998). El miedo a la libertad. Paidos.
- Han, B. (2017). La expulsión de lo distinto. Herder.
- Hirschman, A. (1977). Salida, voz y lealtad. Fondo de Cultura Económica.
- Jappe, A. (2014). Introducción. Marx, K. El fetichismo de la mercancía (y su secreto). Pepitas de calabaza ed.
- Jean Tonglet, «¿Tienen historia los pobres?», *Revue Quart Monde* [Online], 169 | 1999/1, Online since 01 March 1999, connection on 06 December 2024. URL: https://www.revue-quartmonde.org/10259
- Margot, J. (2017). La modernidad una ontología de lo incomprensible. Universidad del Valle.
- Marx, K. (1990). El capital. Progreso.
- Mill, J. (2007). El utilitarismo. Alianza.
- Mouffe, C. (2007). En torno a lo político. Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (2002). Consideraciones intempestivas. Alianza.
- Quijano, A. (1970). Polo marginal y mano de obra marginalizada. Comisión Económica para América Latina.

- Rayas, E. (2011). El concepto del paria social en la obra de Hannah Arendt. PIFI.
- Varikas, E. (2011). Los desechados del mundo. Imágenes del paria. Andamios.