

Alteridad. El problema del "Otro"

Khorvus



Capítulo 1

En el pensamiento occidental, la tentación de definir lo Otro ha sido una constante. Esa pretensión de definir lo Otro, generalmente tropieza con una ilusión, tratar de identificar lo Otro desde el lenguaje de lo Mismo. Desde las trincheras alemanas de la Primera Guerra Mundial, el filósofo judeo-alemán Franz Rosenzweig advertía que la expresión "todo es", a partir de Tales de Mileto, ha sido desde entonces el gesto filosófico que buscó reducir lo Otro a lo Mismo; por otra parte, el verbo Ser, desde el sentido que le da Parménides para quien ser es identidad, opera como dispositivo de identificación que busca suprimir la diferencia. Así pues, el problema de la alteridad, o mejor, la obsesión por lo Otro, se reduce a la pretensión de definir al Otro desde el "mi mismo". Ahora, como advierte Tzvetan Todorov, en las culturas cuya cuna es Occidente la obsesión por el Otro tuvo muchas formas, pero tal vez podamos resumirla bajo la pregunta algo paródica: "¿Por qué el otro es Otro y no más bien un otro Yo?" En términos políticos esto se traduce por guerra, conquista, colonización y cuando esto se revela insostenible: genocidio.

Ahora bien, la actitud frente al Otro se fundamenta en la manera de percibir a ese Otro. En la forma de percibir al otro pueden distinguirse al menos dos perspectivas: se asume una posición de identidad al ver al Otro como un igual, o bien, se percibe al Otro como diferente entendiendo la diferencia en términos de oposición: Superior/inferior; bueno/malo; normal/anormal; sano/enfermo etc.

En el primer caso, se percibe al Otro como un igual en el que se evidencian sus ausencias, no sus diferencias: ausencia de lenguaje, ausencia de conocimiento, ausencia de valores, etc.; en otras palabras, el Otro se percibe como un igual incompleto que debe ser completado, un igual incompleto al que es necesario entregarle aquello que le falta y que se espera, acepte aquello que se le impone como necesario para ser completo. Así pues, esta forma de percibir al Otro no es más que la proyección de los propios valores en el Otro y aparece como la única forma de ver al Otro como un igual, aunque más que igual termina por ser idéntico. En este punto surge el problema de la identidad, la cultura como cultivo de la identidad plantea serios problemas que parten de lo universal o lo particular legitimando posiciones que van desde enfoques profundamente excluyentes (racistas, homofóbicos, misóginos, etc.) hasta posturas que legitiman la uniformidad y la homogeneización, en aras de una supuesta integración cultural. En este sentido, la sociedad, en aras de una supuesta igualdad, postula como bandera la tolerancia. Dicha tolerancia no es más que una de las formas más hipócritas de discriminación, de rechazo y de segregación, que oculta serios prejuicios profundamente arraigados. Cabe recordar que la palabra "tolerancia"

proviene del latín "tolerans, tolerantis": soportar, cargar, aguantar; derivado del verbo "tollere": "levantar"; en pocas palabras Ser tolerante es decir, "te aguanto aquí y sólo ahora; no te agredo, pero bajo estos términos, te soporto bajo estas condiciones"; en conclusión, la tolerancia no tiene que ver con el respeto y menos con el conocimiento del Otro.

Ahora, en el segundo caso, percibir al Otro como diferente, se percibe la diferencia en términos de oposición, lo normal se entiende como superior, bueno, sano; en oposición a lo anormal que resulta inferior, malo, enfermo; lo normal se entiende como aquello que es cotidiano, como regla social, aquello que es regular, ordinario; en otras palabras, normal es todo aquello que se encuentra en su medio natural; de este modo, el confinamiento, la reclusión y el aislamiento, son lugares naturales para el indigente, el niño delincuente, el loco o el deficiente mental; el confinamiento, la reclusión y el aislamiento, son los lugares donde dichos sujetos resultan normales y socialmente aceptados, es decir, se acepta que estén allí; fuera de estos lugares resultan anormales, malos, enfermos, en una palabra, amenazan. Por otra parte, no se siente la necesidad de conocer la diferencia de ese Otro, pues dicha diferencia se imagina, y se imagina desde presupuestos comúnmente aceptados que se sustentan en la inferiorización del otro; de este modo, como señala el sociólogo Laënnec Hurbon: *"Los contenidos de la diferencia se vacían y solo quedan sus estereotipos negativos, la imaginación de un desconocido deshumanizado"*.

En lo expuesto hasta el momento se evidencia un problema de percepción; la manera en que percibo al Otro sustenta mi actitud frente a ese Otro; por otra parte, el hecho de nombrar al Otro implica también una percepción, pues el Otro es nombrado desde ciertos parámetros aceptados o entendidos como "normales"; como señala Iván Castiblanco Ramírez:

"[...] En muchas de nuestras prácticas el otro es estigmatizado, nombrado o definido desde algún parámetro de "normalidad".

Y más adelante:

"Nombramos al otro con la negación de una palabra, con la negación de su palabra. La mismidad nombra al otro para negarlo, para excluirlo; o lo nombra para que haga parte de ella, para incluirlo [...]"

Así por ejemplo, cuando se nombra al Otro como deficiente mental o discapacitado, se le nombra y se le percibe en términos de negación, como alguien no-sano, no-normal, como aquel que "sufre una condición", en otras palabras, se percibe la deficiencia o la discapacidad como enfermedad, y, al lado de la enfermedad aparece el miedo al contagio. Un ejemplo de esto sería el caso de algunos grupos que se oponen a la

adopción por parte de personas del mismo sexo, de un lado afirman su tolerancia hacia los homosexuales, del otro argumentan que estas personas pueden condicionar la orientación sexual del niño, es decir, se teme que la pareja homosexual "contagie" al niño adoptado.

La percepción del Otro impide conocer, o al menos, aproximarse a ese Otro; imaginar al Otro, en lugar de aproximarse para tratar de conocerlo, impide aceptar las diferencias como valores y reconocer los puntos en común; Si el Otro es imaginado y nombrado como singular, entonces, como advierte el antropólogo Roger Bartra, el Otro oculta a los otros[5]; el singular oculta la pluralidad, se trata de la ilusión de la identidad, de uniformidad, igualdad en tanto idéntico, la diferencia entendida como ausencia, como falta, como incompletud; para romper con ello, es necesario aproximarse a ese otro, reconocerlo, no imaginarlo.

Veamos ahora cómo se han construido históricamente, en el contexto latinoamericano, algunas imágenes de exclusión. aproximémonos un poco a la génesis de las ideas que han configurado el imaginario colectivo en la construcción de 2 sujetos de exclusión, tales como los pueblos indígenas y afrodescendientes, al tiempo que reflexionamos sobre los conceptos de indigenismo y negritud. A diferencia del concepto de negritud que surge del mismo hombre que ha sufrido la dominación y la discriminación de aquellos que pregonan la supuesta superioridad del blanco europeo, el concepto de indigenismo no nace de los pueblos indígenas, y, en consecuencia, ha sido desde siempre el nombre que encubre diversos proyectos e intentos por asimilar e integrar al indígena a una cultura nacional que hunde sus raíces en la cultura europea, negando de plano las culturas indígenas, o mirando con desprecio todo lo referente al mundo indígena; de ahí que pueblos como el Mapuche en Chile, se opongan tajantemente a los llamados estudios interculturales por considerar que tales estudios no son más que otra forma de colonización.

Respecto a los indígenas, cabe anotar que, desde la conquista, existe la opinión de que todos los "indios" son iguales; así por ejemplo, en la Carta de Colón anunciando el descubrimiento, Colón afirma: "*En todas estas islas no vi mucha diversidad de la hechura de la gente, ni en las costumbres ni en la lengua*"; y en el diario del primer viaje escribe: "*Esta gente es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados*"; por su parte, Gonzalo Fernández de Oviedo, al desembarcar en Panamá, afirma: "*Estos indios de Tierra Firme son de la misma estatura y color que los de las islas*". Afirmaciones semejantes se encuentran en las diversas crónicas del siglo XVI, constituyendo así un criterio de homogeneidad, simplificado y plasmado en la frase atribuida a Antonio de Ulloa: "*visto un indio, fueron vistos todos*". Colón y en general los españoles, con algunas excepciones, desconocen la diversidad de los indígenas, no quieren conocer la diferencia de los "indios", y, al no conocerla, la imaginan, y lo hacen desde parámetros etnocéntricos. El resultado es lo que el Doctor Armando Muyolema denomina: *Un indigenismo sin indígenas*. Baste recordar las

polémicas planteadas por los defensores de indígenas en el periodo de la conquista, por ejemplo, la controversia entre Motolinía y Bartolomé de las Casas; ambos defensores de indígenas, ambos tratando de reivindicar derechos para los indígenas y ambos enfocando el problema desde un punto de vista europeo. Toda su lucha en defensa de los derechos de los indígenas tenía por meta la civilización, o lo que es lo mismo, la europeización de los mismos.

Capítulo 2

Ahora bien, Durante el siglo XIX se había establecido la idea de que para comprender las características físicas, morales y culturales de los hombres, no sólo hay que considerar el "carácter natural" de cada raza, sino también, el contexto geográfico y el entorno natural que habita. En este contexto, el científico y geógrafo colombiano, Francisco José de Caldas, afirma que existen razas que son intelectual y moralmente inmaduras., en razón de sus características físicas, tales como el tamaño del cerebro o el ángulo facial, y las características geográficas del lugar que habitan, especialmente el clima. Para ilustrar este punto, el sabio Caldas recurre al ejemplo que le ofrece la raza negra asegurando que al provenir de climas cálidos y poseer un cráneo pequeño, le resulta mucho mas complejo que al hombre de raza blanca, superar el determinismo de la naturaleza, y le será mucho mas difícil preferir la virtud al vicio. Por su parte, la raza blanca, posee todas las condiciones biológicas y geográficas para el cultivo de la inteligencia y la moral, por lo que, según Caldas, a ella corresponde "el imperio de la tierra". Para aplicar estas ideas en la práctica, Caldas decide examinar el estado moral e intelectual de los habitantes de la Nueva Granada de acuerdo al entorno geográfico que habitan, y llega a la conclusión de que el negro que habita en las tierras calientes de nuestras costas tiene las siguientes características:

"Simple, sin talentos, solo se ocupa de los objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Estas, tal vez más licenciosas, hacen de rameras sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil [...] Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al Europeo el uso de su mujer y de sus hijas. Ñame, plátano, maíz, he aquí el objeto de sus trabajos y el producto de su miserable agricultura" (Caldas, 1942 [1808b]: 147).

Así pues, Caldas concluye que de nada sirve que el gobierno trate de implementar programas de educación para los negros en las costas, pues las condiciones geográficas y fisiológicas pesan demasiado en su capacidad de aprendizaje.

Ahora bien, el discurso de limpieza de sangre, la idea de la superioridad racial y el determinismo geográfico, encubren un proyecto eugenésico evidenciado en el legado colonial, que pesa sobre el imaginario colectivo, a la hora de construir imágenes de algunos sujetos de exclusión y que se manifiesta de forma directa en el denominado racismo científico del siglo XX, cuyos discursos buscaban mejorar la población y prevenir la propagación de los menos aptos.

A finales del siglo XIX un nuevo tipo de intelectual comienza a ejercer la hegemonía del conocimiento, que durante casi todo el siglo había estado en manos de los hombres de letras, lexicógrafos, gramáticos, poetas y lingüistas, que se ocuparon de estudios filológicos y literarios y a los que Malcom Deas llama los "gramáticos", mientras que Ángel Rama los identifica como habitantes de la "ciudad letrada". Frente a este grupo estaba presente otro grupo de intelectuales, dispuesto a disputar dicha hegemonía; este grupo estaba conformado por representantes de nuevas disciplinas tales como la higiene, la psiquiatría, la biología y la criminología, para quienes las verdaderas ideas que debían marcar el destino del país no debían ser las de las humanidades, sino las de las ciencias empíricas. Es así como, en el caso colombiano, para la celebración del centenario de independencia, en 1910, los hombres de ciencia habían desplazado a los hombres de letras; a partir de entonces, es el discurso biológico el que determina y sustenta los postulados científicos sobre el tema de las razas en Colombia. En torno a 1920, el médico Miguel Jiménez López había expuesto frecuentemente la necesidad de controlar los excesos y las pasiones enfermizas de la raza nacional para formar ciudadanos útiles y fue su tesis sobre la degeneración de la raza, lo que propició los llamados "debates alrededor de la degeneración de la raza". El discurso biológico empezó a ejercer su influencia a través de la nueva ciencia de la eugenesia que buscaba mejorar la población y prevenir la propagación de los menos aptos. El psicólogo británico Francis Galton, quien acuñó el término eugenesia en 1883, definió la teoría por él formulada con estas palabras:

"La eugenesia es la ciencia que se ocupa de todas las influencias que mejoran las cualidades innatas de una raza y también de aquellas que las desarrollan hasta su máximo provecho [...] El objetivo de la Eugenesia es la de representar a cada clase o secta por sus mejores ejemplares y, hecho eso, dejarla elaborar su civilización común a su modo1." (Galton, F. 1909: 35)

Es así como se empieza a considerar la herencia biológica, entre las principales causas que explican el atraso del país y los problemas de su población, tales como su tendencia a la criminalidad, la locura y la enfermedad. De este modo, las ideas de Galton hallaron eco en un movimiento eugenésico liderado por el psiquiatra Miguel Jiménez López. Jiménez López consideraba que el producto de la mezcla entre españoles e indígenas no había sido más que un proceso fallido, y en 1920 describió el resultado de tal mezcla con estas palabras:

"... La impaciencia infantil de nuestras actividades; la emotividad que se transmite prontamente de lo alto a lo bajo de las esferas sociales y que implica una sugestibilidad extrema de las masas; la tendencia de la mayor parte de las agrupaciones a buscar sin reflexión la solución extrema y violenta de toda clase de situaciones, lo que denuncia un fondo común de

impulsividad; los cambios bruscos de opiniones y de actitudes con respecto a hechos y a hombres que en el fondo han quedado los mismos, signo de inestabilidad mental. Tales caracteres francamente morbosos de la raza se han traducido en nuestra historia por una serie de agitaciones y de mudanzas, que nos han acreditado como uno de los pueblos más inestables del universo.” (Charry JCA. 2011: 55-77)

Ahora bien, en este punto cabe recordar los prejuicios y supuestos que, desde la conquista, han ido construyendo las imágenes de alteridad encarnadas por los “indios”. En la construcción del imaginario inferiorizador sobre los “indios”, ocupan espacio importante adjetivos como “bárbaros”, “brutos”, o “salvajes”, entre otros, que fueron ampliamente utilizados por los cronistas, y que se siguen reproduciendo hasta nuestros días; estos adjetivos hacen parte del conjunto de representaciones que configuran, en el imaginario europeo, la figura del bárbaro del viejo mundo. Sin embargo, para los españoles, los “indios” tenían estigmas propios: idolatría, canibalismo, brujería, tratos con el demonio etc. [Cfr. Naranjo, J. 2013: 33]

En lo concerniente a los pueblos afrodescendientes, la antropóloga colombiana Nina Susana de Friedemann sugiere dos conceptos para dar cuenta de la supresión y la caricaturización de la gente negra en la construcción de la colombianidad; estos conceptos son los de invisibilidad y estereotipia. Sobre el concepto de invisibilidad, Friedemann afirma:

“La invisibilidad que como estrategia de dominio se ha proyectado en tiempo y espacio a lo largo de casi cinco siglos [...]. Se apoya en una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América” [Friedemann, 1984: 510].

Por su parte, la estereotipia hace alusión a las imágenes caricaturizantes, descontextualizadas y simplificantes del negro:

“Imágenes pasionales más que racionales y menos científicas que reales, son las que aparecen cuandoquiera que la presencia del negro es visible en el análisis socio-económico, en la narrativa histórico-cultural o en el relato literario” [Friedemann, 1984: 512].

Por último, como afirma Eduardo Restrepo:

“Tanto los negros como los indígenas encontraron que la Independencia no significó la supresión del pensamiento racializante que se expresaba en el período colonial en las prácticas de discriminación en lo que ha sido denominado la sociedad de castas (Jaramillo, 1963) con sus tecnologías de limpieza de sangre. Estas prácticas sirvieron de sedimento a la racialización de los cuerpos y las regiones hacia finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, que mantendrían subordinadas a la narrativa de la blanca o del mestizaje las presencias y trayectorias de indios y

negros".[Restrepo, E. 2010: 72]

Como ya se mencionó, el concepto de negritud, tal como se entiende hoy en día, surge del mismo hombre que ha sufrido la dominación y la discriminación de aquellos que pregonan la supuesta superioridad del blanco europeo. Este concepto comenzó a tomar forma en la década de los años 30s del siglo XX, entre los estudiantes negros que llegaron a París procedentes de las colonias francesas quienes se dieron a la tarea de organizar, desde la metrópoli, un movimiento cultural que, grosso modo, podría definirse como un movimiento intelectual de reivindicación de las culturas negroafricanas y negroamericanas. La mayoría de los estudios coinciden en atribuir la paternidad de la palabra Negritud al poeta e intelectual martiniqués Aimé Césaire, aunque él mismo señala que dicho término responde a una creación colectiva producto de las reflexiones del grupo de estudiantes negros ya mencionado. La llegada de este grupo a la metrópoli francesa tuvo como consecuencia importantes transformaciones, tal como señalan Oliva, Stecher y Zapata:

"Este grupo debió enfrentarse en la metrópoli a experiencias de discriminación que sólo les dejaron dos alternativas: oponerse a ellas o sumarse a los esfuerzos de asimilación que Francia promovía. La negritud se transformó entonces en un arma conceptual de lucha contra ideas instaladas como la inferioridad, bestialidad y falta de civilización y cultura del negro y los africanos, y en rechazo a las prácticas imitativas de la cultura francesa por parte de los pueblos colonizados". (Oliva, Stecher y Zapata: 2010: 12)

En este punto, cabe recordar que la palabra "Negritud" ya había sido utilizada muchos años antes, aunque en un contexto totalmente ajeno al descrito arriba. En efecto, en 1797 Benjamín Rush, considerado el padre de la psiquiatría americana, definió con el nombre de negritud (negritude) lo que, según él, era una extraña enfermedad hereditaria relacionada con la lepra que otorgaba a los negros su color de piel; de acuerdo con la teoría de Rush, la única prueba de una "cura" sería cuando el color de la piel se tornara blanco. Dicha "enfermedad" fue una razón de más para la segregación, pues Benjamin Rush, quien paradójicamente era abolicionista, promovía la segregación sexual de los negros en tanto portadores de una espantosa enfermedad hereditaria (Cfr. Koldo M. U. 2005: 176).

Así pues, en pleno siglo XXI seguimos arrastrando una serie de prejuicios que se encubren bajo el disfraz de la tolerancia; es necesario superar la barrera que suponen los prejuicios y supuestos arriba comentados, dado que constituyen verdaderos obstáculos profundamente arraigados en el imaginario colectivo de los pueblos latinoamericanos. Por otra parte, la alteridad no puede reducirse a las minorías étnicas y que se encuentra presente en todos los ámbitos de nuestra sociedad: comunidad, escuela,

empresa, etc...

En síntesis, y ya para concluir, No se trata de superar las diferencias para alcanzar una supuesta igualdad, sino de reconocer esas diferencias para desarrollar una afinidad que nos permita reconocer al Otro y a los otros en consonancia con una visión pluralista del mundo y del hombre; pluralidad del Otro, pluralidad del yo, pluralidad de fuerzas y sentidos que no siempre configuran un orden pacífico, pero que reproducen y hacen visibles en cada nivel de realidad un juego de tensiones, de dominio y sometimiento, de mutuo reconocimiento, de aproximación o compensación etc. El "Yo" y el Otro son pluralidades irreductibles y por ello no se trata de entender la otredad como el espacio para buscar una supuesta igualdad, igualdad que no hace más que negar la diversidad y ocultar las diferencias, sino más bien entender la otredad como el campo en el que se reconoce la diversidad y se parte de las diferencias para alcanzar afinidad, entendiendo afinidad en términos nietzscheanos:

"No en la manera como un alma se aproxima a otra sino en la manera como se separa es en lo que yo reconozco el parentesco y la afinidad que tiene con ella."

Capítulo 3

Bibliografía:

Caldas, Francisco José (1942 [1808]). Del influjo del clima sobre los seres organizados. En: Semanario del Nuevo Reino de Granada. Tomo i. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.

Castiblanco Ramírez Iván (2006) ¿Quién es el otro? . Documento disponible en línea en pág. Web:
<http://aplicaciones3.colombiaaprende.edu.co/comunidadescolombiaaprende/file/download>
Recuperado el 15 de septiembre de 2014.

Charry JCA. Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930). *European Review of Latin American and Caribbean Studies*. 2011;90:55-77.

Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata (2010) Aimé Césaire desde América Latina Diálogos con el poeta de la negritud. Santiago de Chile. Documento disponible en línea en el sitio:
http://www.captura.uchile.cl/bitstream/handle/2250/16544/Aime_Cesaire_desde_Ame
Recuperado el 18 de octubre de 2014.

F. Nietzsche, Humano demasiado humano II. Aforismo 251. Citado por Nelly Schnait en Un dialogo secreto entre el diablo y dios. *Revista pluma* Vol. V # 30 octubre de 1981.

Friedemann, Nina, (1984), Estudios de negros en la antropología colombiana. En: Jaime Arocha y Nina de Friedemann (eds.), Un siglo de investigación social. *Antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, pp. 507-572.

Galton, F. (1909) Eugenics: its definition, scope and aims. En *Essays in Eugenics* (pp. 35-43). Londres: The Eugenics Education Society.
Traducción: Hernán Scholten.

Hurbon Laënnec (1993) En *El Bárbaro Imaginario*. Fondo de Cultura Económica, México.

Koldo Martínez Urionabarrenetxea (2005) Humanidades médicas, Antropología médica: Medicina y racismo. *JANO* 21-27 Enero 2005. VOL. LXVIII N.º 1.548, documento disponible en línea en el sitio:
<http://test.elsevier.es/ficheros/sumarios/1/68/1548/50/1v68n1548a13072314pdf001>.

Recuperado el 20 de octubre de 2014.

Mayor Zaragoza Federico y otros (2002) Cinco ciudadanías para una nueva educación. Editorial Grao, Barcelona, España.

Naranjo, Julián (2013) El mito de la `Raza Paisa´ o la Construcción de una Identidad. En Revista de Humanidades Populares, N° 6, México, Abril de 2013, Págs.: 29-39. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/133203840/Rev-Humanidades-6> Recuperado el 10 de junio de 2014.

Restrepo, Eduardo (2010), ¿Quién imagina la independencia? a propósito de la celebración del bicentenario en Colombia. En: Revista Nómadas, N° 33, Universidad Central, Bogotá, Octubre de 2010, págs.: 69-77. Disponible en: http://www.ucentral.edu.co/movil/images/stories/iesco/revista_nomadas/33/nomadas Recuperado el 10 de junio de 2014.

Skliar Carlos (2005) Poner en tela de juicio la normalidad no la anormalidad. Revista Educación y Pedagogía, ISSN 0121-7593, Vol. 17, N°. 41, 2005 (Ejemplar dedicado a: Necesidades Educativas Especiales) , págs. 9-22.

Todorov, Tzevetan (1991) Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana, México, Siglo XXI Editores.

OVIEDO Y VALDES, Gonzalo Fernández de. "DE LOS INDIOS DE TIERRA-FIRME Y DE SUS COSTUMBRES Y RITOS Y CEREMONIAS." En: SUMARIO DE LA NATURAL HISTORIA DE LAS INDIAS (1526). Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1995. Edición y prologo de Nicolás del Castillo Mathieu.