

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

# **Las políticas de identidad y alteridad como modos de subjetivación en el mundo contemporáneo.**

Fernando Miguel Sánchez.

Cita:

Fernando Miguel Sánchez (2005). *Las políticas de identidad y alteridad como modos de subjetivación en el mundo contemporáneo. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/614>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

**Título: Las políticas de identidad y alteridad como modos de subjetivación en el mundo contemporáneo**

Mesa Temática Nº 64: Violencia, discriminación y marginalidad: la alteridad como frontera. Ayer y hoy.

Pertenencia institucional: Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades

Autor: Sánchez, Fernando Miguel.

Asistente de docencia e Investigador

Dirección: Africa 2794, (8300) Neuquén

TE: 0299 – 4429804 e-mail: [fsanchez@uncoma.edu.ar](mailto:fsanchez@uncoma.edu.ar)

El objetivo del presente trabajo es reflexionar acerca de la vinculación entre la construcción de los otros como objeto de discursos y saberes, y las prácticas políticas de dominación que encuentran legitimación en estos.

Interesa observar cómo ciertas matrices de sentido –subyacentes en saberes y prácticas de distinto orden- prefiguran orientaciones del tratamiento de la otredad, no sólo respecto de qué grupos humanos serán demarcados como ‘otros’ y con qué valoración, sino también de cuáles serán invisibilizados como normales, sustrayéndose del campo de las diferencias.

Poner el énfasis en la construcción de las diferencias (culturales, raciales, nacionales, de género, etc.) y no sólo describir su existencia, supone partir de reconocer que la alteridad no es un dato de la realidad sino el producto de procesos históricos de alterización.

La delimitación y caracterización de los otros implica simultáneamente la delimitación de un nosotros que sirve de referente, aunque permanezca implícito. En estos casos, la objetividad de las diferencias, su naturalización, es producida al borrarse del discurso el sujeto cognoscente y la referencia a su grupo de pertenencia, atribuyendo a los otros una entidad propia que no existe fuera de la relación/comparación que la establece.

Las nociones de alteridad, otredad y diferencia, al igual que la idea de identidad que podría considerarse su antónimo, son por necesidad lógica, conceptos relacionales. Identidad y diferencia suponen una relación entre individuos o grupos humanos que involucra dos movimientos convergentes: la autoidentidad, o sea la forma en que un sujeto individual o colectivo se narra a sí mismo, y la heteroidentidad o identificación con que es nombrado, calificado y valorado por los otros. La identidad provisoriamente sedimentada de todo grupo, en tanto resultante del cruce entre autoidentificación e identificación por otros, emerge de una disputa por la significación en el seno de una trama más amplia de relaciones de poder.

Como sostiene Briones, "... la *otredad* es una configuración conceptual sobre las relaciones sociales, un modo de predicar acerca de la especificidad de 'nuestra' relación con 'ellos', históricamente inscripto en y por un proceso material". (Briones; 1998:226)

El segundo lugar, si el análisis de la alteridad como construcción requiere enfatizar su carácter relacional, también debe reconocerse la dimensión situacional. Esto implica tanto observar la especificidad de las dinámicas de alterización en distintos contextos sociales o nacionales, como admitir la movilidad de las fronteras de inclusión/exclusión, o sea, la variabilidad histórica acerca de quiénes son marcados como otros, así como de los contenidos y las valoraciones que son atribuidas a éstos.

Las cartografías de la alteridad operantes en distintas épocas y contextos son el producto provisorio de procesos de alterización que incluyen no sólo una relación cognoscitiva sino la dimensión de poder. Entran en juego aquí las posibilidades materiales con que cuentan los diferentes grupos para instaurar como dominante su representación de sí mismo y de los otros. Por lo tanto, señalar la dinámica histórica de la construcción de la alteridad apunta más a cuestionar la autonomía

de las representaciones de los otros respecto de procesos materiales de dominación, que a negar la persistencia en el tiempo de la marcación de algunos colectivos sociales, sea con criterios raciales o culturales.

### **Los otros en la visión distorsionada de la cultura occidental<sup>1</sup>**

El contacto entre grupos humanos diferentes ha sido fluido y constante a lo largo de la historia, aunque este hecho haya sido opacado por el especial interés de los investigadores europeos en documentar la historia de la época de los grandes descubrimientos (Wolf; 1987).

Puede suponerse que estos contactos, ya fueran establecidos con fines bélicos, comerciales, u otros, incluyeron una dimensión cognoscitiva que, en primer lugar, permitiera a cada grupo incorporar lo desconocido a su cotidianidad. El interés por describir, caracterizar o valorar a los otros tendría al mismo tiempo que una finalidad práctica, el efecto de reforzar la cohesión identitaria de los miembros de un grupo a través de su diferenciación respecto de otros<sup>2</sup>.

Existen abundantes ejemplos aportados por la Etnografía y la Historia en relación a los modos fuertemente estereotipados en que muchos grupos sociales se autodenominan y denominan a los otros, connotando positivamente la identidad propia y calificando peyorativamente a los grupos diferentes. Perrot y Preiswerk (1979) consideran esta tendencia etnocéntrica como una de las variantes del “sociocentrismo”<sup>3</sup>, y la definen como la asunción de las propias pautas culturales como el parámetro con el que se evalúa a los otros.

Si bien las relaciones interculturales y el etnocentrismo pueden considerarse presentes a lo largo de toda la historia, el análisis de casos o momentos particulares permite observar distintos tipos de acoplamiento entre discursos etnocéntricos y relaciones de dominación.

La construcción inferiorizante de los otros no se limita al plano de las representaciones sino que tiene efectos performativos, al recortar y cristalizar a determinadas poblaciones en una operación doblemente asimétrica: como objeto de discursos y saberes, y como objeto de prácticas de subordinación política y económica. En este sentido, la proximidad entre alterización y subalternización no es simplemente fonética.

Sin duda el colonialismo europeo de las últimas décadas del s. XIX y primeras del s. XX, puede caracterizarse como uno de los momentos en que más nítidamente se entrelazan la estigmatización de las diferencias y las prácticas de dominación. Además de la relevancia que este proceso reviste por su extensión a nivel mundial ligado al desarrollo del capitalismo, es importante destacar su imbricación con una teorización sistemática acerca de las diferencias. La instauración de un saber científico acerca de las diferencias humanas desempeña un papel central en la circulación de los discursos objetivantes e inferiorizantes de la otredad al punto que, si bien no los crea, los inviste con un efecto de verdad indisputable. De este modo, por ejemplo, la concepción evolucionista que atraviesa el ámbito de las ciencias sociales hacia fines del s. XIX instituye un saber acerca del decurso histórico, la humanidad y las diferencias, que dará fundamentos teóricos a las políticas coloniales<sup>4</sup>.

Cabe aquí entender “colonialismo” no sólo como estrategia político económica de expansión capitalista, sino también -y con un papel fundamental para garantizar ese proceso- a la colonización del espacio simbólico instaurando, como sentido común y teórico, una interpretación jerarquizante de las diferencias cuyo parámetro de medida es la cultura europea.

En el ámbito de la Antropología, el enfoque evolucionista responde al interés teórico por explicar la diversidad de pueblos y culturas sin abandonar la idea de unidad del género humano. La respuesta vino dada por el ordenamiento de las diferencias en un esquema diacrónico: la existencia de los pueblos no occidentales, caracterizados como primitivos o atrasados, era explicada como una supervivencia de etapas primigenias de la humanidad, con una profundidad temporal proporcional a su distancia cultural respecto de lo típicamente humano, o sea, occidental<sup>5</sup>. Desde una concepción unilineal de la historia, se producía una arcaización de las culturas diferentes y el monopolio occidental de la actualidad histórica.

Este modo de jerarquización de culturas diferentes es probablemente una de las formas más explícitas de etno (y euro)centrismo o, en términos de Perrot y Preiswerk (1979: 92), de “tipología autocentrada”, caracterizada por la presentación de unas pautas culturales y un modelo de desarrollo particulares como estándar incuestionado con el cual medir al resto de los pueblos del mundo.

La infantilización de los pueblos extraeuropeos representa a la vez un modo paradigmático de inferiorización. En este sentido es significativo el discurso paternalista que actuó como justificación de la colonización de distintos pueblos de Asia, África y América<sup>6</sup>.

La sintonía entre el discurso dominante –y científicamente fundamentado- acerca de la alteridad y las políticas colonialistas no es un dato menor, dado que la dominación no se efectivizó simplemente con violencia, o en todo caso, lo fue tanto con violencia a secas como con “violencia simbólica”. La imagen negativa que les fuera impuesta desde fuera, al mismo tiempo que se les ofrecía la posibilidad de redención, generó en muchos pueblos la adopción –aunque fuera parcialmente- de la cosmovisión, instituciones y pautas culturales occidentales, fomentada tanto por el despliegue político militar como por el imaginario de coparticipación en un proyecto civilizatorio.

En las primeras décadas del siglo XX, paralelamente al comienzo de declinación del modelo colonial, se produce en el ámbito de la antropología un fuerte cuestionamiento del evolucionismo desde el nuevo enfoque particularista. Sus principales aportes fueron, por un lado, privilegiar los estudios de campo en sociedades concretas (opuesto a la tendencia conjetural y comparativa del evolucionismo) a fin de establecer las “pautas culturales” vigentes en cada una de ellas; y por otro, la consideración de las culturas como unidades inconmensurables entre sí y por lo tanto no susceptibles de jerarquización. Esta postura, denominada tiempo después “relativismo cultural”, pasó a ser un rasgo central del enfoque antropológico, y base del discurso de la multiculturalidad desarrollado en décadas recientes.

### **Fines del siglo XX: tolerancia y respeto de las diferencias**

Asistimos en las últimas décadas del siglo XX a una transformación del mundo - en términos políticos, económicos y culturales- y junto con ello, a la crisis del andamiaje teórico con el que hasta entonces se intentaba aprehenderlo. En relación a la teoría y política de las diferencias, algo ha cambiado y algo permanece. El discurso evolucionista eurocéntrico con su escala de pueblos

superiores e inferiores y la cruzada civilizatoria asumida como 'responsabilidad del hombre blanco' ha dejado de sostenerse explícitamente.

Este cambio teórico no es independiente de los procesos socio-políticos que vienen desarrollándose desde mediados de siglo, entre los que cabe destacar el proceso de descolonización y el salto a la escena de diferentes movimientos étnico-políticos que reivindican su diferencia, así como una modificación en la hegemonía política a nivel mundial y una reestructuración del capitalismo hacia su fase posindustrial.

Sin embargo, el desplazamiento de la retórica evolucionista por el paradigma de la multiculturalidad no implica de por sí un descentramiento del sujeto cognoscente, ni una democratización que signifique igualdad de oportunidades para desarrollar las diferencias. Si las tradicionales políticas culturales asimilacionistas -tanto al interior de los estados nacionales como en el expansionismo colonial europeo- tenían por objetivo garantizar el sistema de dominación negando legitimidad a las particularidades que se distanciaban del parámetro monocultural impuesto, las políticas liberales multiculturales tienden al mismo objetivo a través del reconocimiento despolitizado de las diferencias, que deja incuestionada la trama de relaciones materiales de subordinación en que tienen lugar esas diferencias.

En este sentido, una lectura crítica de las propuestas recientes en torno a la multiculturalidad y el derecho a la diferencia, así como de la idea de tolerancia que les sirve de sustento permite entrever, tras su apariencia democrática, el mantenimiento de la centralidad de una autoridad que concede a 'los otros' el derecho a ser diferentes. Toda vez que la tolerancia se propone como un intento por exorcizar la conflictividad y garantizar la armonía social -en términos de Laclau (1996) una "plenitud ausente"- es indisociable de su otro: los límites de lo tolerable...

Persiste aquí la "tipología autocentrada", aunque la referencia al grupo que opera como estándar de humanidad y parámetro de medida de las diferencias permisibles se torne invisible en las prácticas y tácito en el discurso. La tolerancia y el reconocimiento de las diferencias culturales, son enarbolados sólo como contrapartida de una reducción de lo cultural al ejercicio de prácticas y costumbres que no amenazan con desestabilizar la estructura de poder vigente.

El reconocimiento despolitizado de las diferencias se evidencia también en una de las facetas del proceso actual de globalización, que no implica –como suele suponerse- simplemente homogeneización, sino la resignificación e incorporación de las diferencias en la lógica del mercado. La creciente revalorización de bienes culturales exóticos y su incorporación en el circuito de las mercancías, supone el desgajamiento de las manifestaciones de su contexto de significación y su reducción a simples *souvenir* de la alteridad, ya sea en forma de objetos, ritmos musicales o recursos turísticos.

### **Palabras finales, a modo de síntesis**

El recorrido seguido hasta aquí ha pretendido aportar algunos elementos para el análisis crítico de la producción teórica y política de la alteridad.

Señalamos, en primer lugar, el carácter relacional y situacional de la diferencia, argumento que nos permite rechazar la idea de una existencia natural de las identidades y diferencias, así como cuestionar los discursos acerca de los otros que, tras una apariencia de objetividad, invisibilizan su centramiento social y cultural. Planteamos, por lo tanto, un análisis de la diferencia en tanto construcción social, o dicho en otros términos, la alteridad como producto de procesos de alterización. Por su parte, señalamos en estos procesos la vinculación entre políticas de representación y prácticas de dominación, que tienen lugar en un campo de disputa surcado por prácticas cognitivas y relaciones de poder.

De este modo, “poner en duda el carácter aparentemente dado de la división entre *nosotros* y *ellos* implica pasar de un proyecto disciplinar que yuxtapone diferencias existentes, a otro que explore la construcción de esas diferencias en procesos históricos”. (Briones; 1998: 245)

En segundo lugar, el análisis de dos momentos históricos del tratamiento teórico y político de las diferencias, pone de manifiesto un cambio más de forma que de fondo, dado el mantenimiento de un enfoque autocentrado en la significación de sí mismo y de los otros.

Una operación de descentramiento comenzaría por reconocer que la alteridad no se agota en el relevamiento y descripción de los otros, sino que el propio sujeto



cognoscente (sus verdades, sus valores, su cultura) también forma parte, como un 'otro' más, del campo de las diferencias que pretende estudiar.

La pérdida de fuerza del enfoque evolucionista, y el desarrollo en las últimas décadas de posturas más abiertas a reconocer legitimidad a las diferencias, tiene como consecuencia un retroceso del discurso que narra la diferencia como deficiencia. Sin embargo, aún en las propuestas progresistas que declaman el respeto de la diferencia se mantiene algo de las viejas posiciones tutelares: por una parte, la continuidad en el discurso dominante de la identificación de algunos colectivos sociales -y no otros- como encarnación de la otredad. Por otra parte, el mantenimiento de una autoridad que evalúa la autenticidad y legitimidad de los reclamos efectuados por distintos grupos en nombre de su diferencia supone la persistencia de parámetros implícitos que, siendo particulares de un sector social económica, política y culturalmente hegemónico, operan como estándares de humanidad contra los que se recortan y evalúan las diferencias, que siempre son de los otros.

Finalmente, el reconocimiento del avance teórico y ético-político que significan la tolerancia y el respeto de las diferencias frente a la intolerancia beligerante de las teorías y prácticas etnocéntricas y racistas, no debe hacernos olvidar que “el contenido de las diferencias y los discursos culturales particulares no es tan importante como el cómo esas diferencias están incrustadas en y relacionadas con la totalidad social mayor de diferencias económicas, sociales y políticas...” (Mc Laren; 1998: 153)

De este modo, la celebración multiculturalista de las diferencias no implica necesariamente una política emancipatoria, ya que la revalorización cultural de colectivos sociales históricamente subordinados puede operar como resolución simbólica -y por lo tanto mantenimiento- de la desigualdad social.

## **Bibliografía**

Barth, F.: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, F.C.E., 1976.

Briones, C.: *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ed. del Sol, 1998

Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

Mc Laren, P.: “Resistiendo al ser blanco: el multiculturalismo revolucionario como praxis contrahegemónica”. En: Mc Laren, P.: *Pedagogía, identidad y poder. Los educadores frente al multiculturalismo*. Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 1998.

Perrot, D. y R. Preiswerk: *Etnocentrismo e historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. México, Nueva Imagen, 1979

Ranger, T.: “The Invention of Tradition in Colonial Africa”. En: Hobsbawn E. y T. Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*. Londres, Cambridge Univ. Press, 1983

Wolf, E.: *Europa y la gente sin historia*. México, F.C.E., 1987

---

1 Este apartado se orienta en el libro de Perrot y Preiswerk, del mismo modo que este subtítulo parafrasea el de aquel texto. Perrot, D. y R. Preiswerk: *Etnocentrismo e historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. México, Nueva Imagen, 1979

2 Frederik Barth, en su clásico trabajo *Los grupos étnicos y sus fronteras*, señala como elemento central de la adscripción identitaria no tanto la suma de los rasgos culturales que definen a un grupo, sino la selección de ‘diacríticos’ que tendrían por finalidad demarcar los límites con otros grupos.

3 Las otras formas del sociocentrismo son el nacionalismo y el sociocentrismo de clase.

4 El racismo científico es otro intento de constituir un saber riguroso acerca de las diferencias entre poblaciones, pretendiendo establecer una relación de determinación entre dotación genética y aptitudes intelectuales o conductuales. Si el evolucionismo ofrecía la coartada ideológica para la dominación de los pueblos considerados atrasados en nombre de la civilización, las teorías racistas legitimaron políticas de esclavización o exterminio, dado que los atributos de un grupo humano –por ser manifestación de caracteres genéticos- no serían susceptibles de mejoramiento por aculturación.

5 Lewis Henri Morgan en *La Sociedad Primitiva* -publicado en 1879- proponía un esquema tripartito de etapas por las que pasarían todos los pueblos: salvajismo, barbarie y civilización.

6 Puede citarse como ejemplo el mensaje de 1910 del Rey Jorge V: “Cuando un niño tiene problemas, acude a su padre, y éste, después de informarse del asunto, decide lo que se debe hacer. Entonces el hijo debe confiar en su padre y obedecerle (...) La nación basuto es un hijo muy joven entre los muchos pueblos que componen el Imperio británico”. Citado en Ranger, T., op.cit., pág. 233 También puede citarse como ejemplo el caso de instituciones estatales en Latinoamérica que, destinadas a la ‘protección’ de los indígenas, adoptaron explícitamente la figura de “Patronato de indios y menores”.