

Otredad, Alteridad y Corporeidad.

Pincheira, Luis.

Cita:

Pincheira, Luis (2020). *Otredad, Alteridad y Corporeidad. Laplage en Socoroba*, 6, 88-97.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/luis.pincheira/6>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pDyt/mxK>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

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>.

OTREDAD, ALTERIDAD Y CORPOREIDAD: CONSTRUCCIÓN SUBJETIVA DE LA SINGULARIDAD EN EL MARCO DE LA MULTIPLICIDAD DE DIFERENCIAS¹

DOI: <https://doi.org/10.24115/S2446-622020206Especial949p.88-97>

Luis Enrique Pincheira Muñoz 

Clargina Monsalve Labrador 

Marco Antonio Navarrete Ávila 

RESUMEN

Este artículo se propone desarrollar una reflexión en torno a la Alteridad y Otredad, enmarcada en la teoría de Levinas y aportaciones de Frances Torralba a través de algunas reflexiones en torno a los conceptos de acogida y hospitalidad. Partiendo de las implicaciones de la alteridad desde estas miradas, se analiza la posibilidad de su realización de cara al colonialismo hegemónico impuesto desde la epistemología occidental, lo que desde una lectura de Boaventura de Sousa puede denominarse como Epistemología Hegemónica del Norte Globalizado, y desde la que se plantean zonas del *ser-otro humano* y zonas del *no ser- otro no humano*, lugares que problematizan esta relación de alteridad entre el *yo-otro* de Levinas, puesto que esta nueva dialéctica negativa en donde el otro no se reconoce y se invisibiliza genera dinámicas de marginación y exclusión en donde la manifestación de la singularidad y la construcción de la identidad se dificulta.

Palabras-clave: Alteridad-Otredad. Zona del ser y no ser. Cuerpos racializados.

OUTREDADE, ALTERIDADE E CORPOREIDADE: CONSTRUÇÃO SUBJETIVA DA SINGULARIDADE NO ÂMBITO DA MULTIPLICIDADE DAS DIFERENÇAS

OTHERITY, ALTERITY AND CORPOREITY: SUBJECTIVE CONSTRUCTION OF SINGULARITY IN THE FRAMEWORK OF THE MULTIPLICITY OF DIFFERENCES

RESUMO

Este artigo tem como objetivo desenvolver uma reflexão sobre Otredade e Alteridade, enquadrada na teoria de Levinas e nas contribuições de Frances Torralba por meio de algumas reflexões sobre os conceitos de acolhimento e hospitalidade. Partindo das implicações da alteridade nestes pontos de vista, analisa-se a possibilidade da sua concretização face ao colonialismo hegemónico imposto a partir da epistemologia ocidental, que a partir de uma leitura de Boaventura de Sousa pode ser denominada Epistemologia hegemônica do Norte Globalizado, e da levantam-se áreas do ser humano-outro e não-ser-humano-outras áreas, lugares que problematizam essa relação de alteridade entre o eu-outro de Levinas, visto que essa nova dialéctica negativa em que o outro não é reconhecido e invisibilizado. gera dinâmicas de marginalização e exclusão onde a manifestação da singularidade e a construção da identidade são dificultadas.

Palavras-chave: Alteridade-otredade. Zona do ser e não ser. Corpos racializados.

ABSTRACT

This article aims to develop a reflection on Alterity and Otherness, framed in the theory of Levinas and contributions by Frances Torralba through some reflections on the concepts of welcome and hospitality. Starting from the implications of alterity from these points of view, the possibility of its realization in the face of hegemonic colonialism imposed from Western epistemology is analyzed, which from a reading of Boaventura de Sousa can be called as Hegemonic Epistemology of the Globalized North, and from the areas of the human being-other and non-human non-being-other areas are raised, places that problematize this relationship of alterity between the self-other of Levinas, since this new negative dialectic in which the other is not recognized and made invisible it generates dynamics of marginalization and exclusion where the manifestation of singularity and the construction of identity are difficult.

Keywords: Alterity-Otherness. Zone of being and not being. Racialized bodies.

¹ Los autores de este artículo son docentes e investigadores del CELEI. Primer centro de investigación creado en Chile y en América Latina y el Caribe (ALAC), dedicado al estudio teórico y metodológico de la educación inclusiva, articula su trabajo desde una perspectiva inter, post- y para-disciplinar. Institución internacional acreditada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y por el International Consortium of Critical Theory Programs (ICCTP), EE.UU.

INTRODUCCIÓN

En las interacciones sociales cotidianas en la actual sociedad globalizada, no siempre se realiza un análisis profundo en relación con que vivimos a diario conectado con un *otro*, más aún, todos vivimos habitados por el *otro* en forma de pareja, familia, comunidad, país, en resumidas cuentas, de culturas, en términos existenciales podemos denominarnos seres intersubjetivos.

Convivir y coexistir hoy implica hablar de Alteridad, sin embargo, en la sociedad actual se vive lo contrario, es decir, el ser vive primero su *yo*. Es el individuo que tiene la potestad de autoafirmación y al mismo tiempo confirmar el mundo que lo rodea; la modernidad es, entre muchas otras cosas, un pensamiento sobre la identidad, del cultivo desmedido del individualismo: la consecuencia directa de esta tendencia es, precisamente la indiferencia hacia el *otro*, esta realidad reposa en lo que podríamos denominar una Epistemología de la Modernidad y de la Colonialidad², transmitida a través de la institucionalidad académica, científica y jurídica, la cual permea las dinámicas comunitarias y sociales. El *otro*, construido por el *yo*, es simplemente infame, por lo tanto, se hace necesaria la construcción de la Alteridad: todos somos *otro*, sin embargo, el discurso ególatra individualista vive encerrado en su mismidad, cuyo resultado gira en torno a la negación de que todos somos *otros*. Tal como lo afirma Torralba (2003):

[...] Urge una *paideia* de la hospitalidad en las instituciones educativas, una pedagogía que haga posible la recepción y el reconocimiento del otro extraño, puesto que el ser humano, por naturaleza (si es que esta expresión tiene sentido), tiende a amurallarse en su mundo y a abrir una zanja entre los suyos y los otros. No hay reconocimiento sin recepción, y la recepción es posible si se superan las propias categorías culturales y se va más allá de las mismas para comprender al otro en su singularidad. No hay hospitalidad sin trascendencia, entendiendo por trascendencia la apertura horizontal hacia el otro, la permeabilidad con el ser del otro. (p. 12)

La posibilidad en la superación de las propias categorías culturales en esa búsqueda de comprender al otro en su singularidad, tal como sostiene el autor citado *up supra*, implica con antelación el desarrollo de una descolonización tanto epistémica como de la subjetividad, la cual abra el horizonte “al reconocimiento de experiencias invisibilizadas e ignoradas”, (GROSFOGUEL, 2011, p. 105), de presencias que han sido homologadas o que pretenden diluirse en el mundo de la asimilación, ello no solo en el campo de las ciencias sociales, sino en los espacios cotidianos, en la dinámica comunitaria y social, en donde ‘*el otro*’ simplemente se presenta, está y es una existencia. Las categorías culturales que niegan las singularidades se alimentan de los discursos de poder basados en una epistemología occidental y colonial se permean en las dinámicas interculturales e intersubjetivas, deviniendo en procesos de exclusión, marginación y discriminación. Se pretende, por lo tanto, el desarrollo de una reflexión en torno a la preocupación ética por *el otro* y su reconocimiento y las consecuencias que las epistemologías de la modernidad conllevan en dicho reconocimiento, entendiendo que *el otro* no es solo el migrante, sino también la persona con enfermedad, el transexual y todo aquel sujeto diferente o carente de aquellas categorías definidas por la cultura hegemónica occidental.

LA OTREDAD, LA ALTERIDAD Y LA HOSPITALIDAD: UNA PREOCUPACIÓN ÉTICA

Levinas, (2006) filósofo del siglo XX, opta por la búsqueda de una nueva filosofía, discrepando de sus maestros Husserl y Heidegger. Propone que la “filosofía en primer lugar, ha de ser una ética” (p. 80), esta afirmación se convierte en algo principal para aquellos que niegan la primacía de la Ontología, es decir, que niegan la importancia del *ser*. Por el contrario, defiende la Alteridad, la primacía del Otro: propone que la ética es superior al saber, manifiesta que la filosofía desde Sócrates adquirió un significado erróneo, que se identifica con la filosofía del amor a la sabiduría, por lo tanto, crea una filosofía preocupada por el ser (la esencia) que ignora al ente (al sujeto). Subraya la idea de Alteridad rechazando lo anunciado por la Ontología en el mundo Occidental, al crear una filosofía de la diferencia, ya que lo importante no es el ser: lo concreto es la diferencia. Al respecto Levinas (1997) afirma:

[...] Detrás de mí hay Otro que no soy yo, amplía su visión de un yo cerrado (ego cartesiano) a un yo abierto, la filosofía no empieza en el yo sino en el Otro, pues ¿Cuándo soy yo? Cuando el Otro me nombra, si nadie me nombra no soy nada. Pero ¿Quién es el Otro? el Otro representa la presencia de un ser que no entra en la esfera del mismo, presencia que

² Esta afirmación se realiza sobre la base de los estudios acerca de una Epistemología del Sur de Boaventura de Sousa.

desborda, fija su jerarquía de Infinito (p. 207).

Es decir, el *otro* responde a aquel que no soy yo, ese aquel es anterior a mí y, gracias a lo cual yo soy quien soy, dicha relación se establece entre el *yo* y el *otro*, no se da en términos de reciprocidad, como el *Yo-Tu* del autor Buber, donde ambos están en posición de igualdad, tampoco en la relación *yo-otro* puede entenderse al *otro* como *otro yo*, ni siquiera en una relación cognoscitiva. En la relación *yo-otro* de Levinas, el *yo* llega siempre con retraso, este se representa como algo infinito. La autonomía del *yo*, su principio de individualidad, es de algún modo consecuente y también posterior a la configuración del *otro*, sin embargo, la relación con el *otro* se hace más evidente a través de elementos como la proximidad, responsabilidad y sustitución.

La cercanía hacia el *otro* no es para conocerlo, por lo tanto, no es una relación cognoscitiva, sino una relación puramente ética, en el sentido de que el *otro* me afecta y me importa, por lo que me exige que me encargue de él, incluso antes de que yo lo elija, por lo tanto, no puedo guardar distancia con el *otro*. Este *otro* no lo determino a partir de ser ni a partir del conocimiento, sino que él permanece intacto en su Alteridad, es absoluto, lo único que me queda es acogerlo como infinito y trascendente. Levinas plantea el reconocimiento del *otro* porque me veo a mí mismo; la relación *cara-a-cara* es fundamental, es asimétrica, pues el *otro* se aparece en una dimensión superior, es algo infinito, donde el sujeto es responsable del *otro* incluso antes de ser consciente de su propia existencia.

De este modo, Levinas rompe con el esquema sujeto-objeto que había sostenido la metafísica de la filosofía Occidental y construye un nuevo esquema *yo-otro* en el que hay una descentralización del *yo* y de la conciencia en cuanto que yo me debo al *otro* y es el *otro* quien constituye mi *yo*. Sin embargo, hay ocasiones en que el *otro* se reconoce como amenaza. La descentralización del *yo* implica una actitud de acogida, de hospitalidad, sin embargo, “en algún remoto lugar de la lengua, las palabras ‘hospitalidad’ y ‘hostilidad’ encuentran una raíz común” (TORRALBA, 2003, p. 18), al respecto, dicho autor citando a Derrida, explica que hospitalidad y hostilidad son las dos caras de una misma moneda y define los requisitos objetivos para que un pueblo (un *yo*), esté en condiciones de recibir a un *otro*, (el extranjero-*xenos*, el vecino, aquel diferente), pues este último con su sola presencia amenaza el orden establecido.

Es por esto por lo que hemos de preocuparnos por el *otro* y no verlo desde la indiferencia ya que, al fin y al cabo, hay una responsabilidad ética, aun así, esta responsabilidad ética comienza a adquirir unas leyes para la acogida, para esa descentralización del *yo*, en donde es indispensable, tanto en el plano literal como en el metafórico, la soberanía de la propia casa, del espacio vital, pues no puede haber acogida si no existe un lugar interior y exterior para ella, ambos espacios requieren la seguridad en la acogida del *otro* diferente, por lo tanto, el *otro* debe poseer una identidad demostrable, un nombre y el reconocimiento de suyo del lugar de donde proviene. Desde esta perspectiva, se parte de una relación dialéctica del *yo-otro*, basada en el reconocimiento de una identidad; cuando un extranjero, *otro*, no puede identificarse parece que esta responsabilidad ética se desvanece y disculpa al dueño de casa, al *yo*, de ser hospitalario y de acoger al *otro* en el espacio de la intimidad, en el hogar (TORRALBA, 2003).

La propuesta de Levinas (1991), implica un reconocimiento *a priori* sin necesidad de comprender y conocer esta identidad del *otro*, habla de un *yo*, que desde el momento en que es interpelado por la mirada del *otro* asume la responsabilidad de ese *otro*, desde lo que él denomina como la epifanía del rostro, esta aspiración ética se dificulta desde la mirada epistemológica indoeuropea que aún hoy permea las relaciones sociales y establece relaciones de poder, pues los términos *hostis* y *xenos* cuya área semántica es próxima, ya que “derivan de la raíz ... *ghos-ti*, que significa a la vez extranjero y huésped” (TORRALBA, 2003, p.19), implica la necesidad del *yo*, por compensar o igualar la condición del extranjero, “...explica Benviste que como el nacido fuera era a priori un enemigo, era necesario un ritual político que estableciera entre él y la comunidad relaciones de hospitalidad...” (TORRALBA, 2003, p. 19), en una lectura actual, se requería que ese extranjero saliera de la zona del *no-ser* y pasara a la zona del *ser*³ para poder ser acogido por el pueblo, por la comunidad, por el ‘*yo*’ que le da la bienvenida, haciendo de ese ‘*otro*’ a un hombre libre, que comparte una categoría que le permite pasar de ser un enemigo a ser un *hostis*, es decir, un huésped.

Sin embargo, la tensionalidad entre el *hospes* (el que da la hospitalidad) y el *hospis*, implica un reconocimiento mutuo de diferencias y a su vez una confrontación que me permite el reconocimiento con él, es decir, “el *otro* se convierte en el inseparable *cum*. Para poder hospedarlo deberá ser para mí *hostis*. La hospitalidad, más allá de toda simple simpatía, es la condición trascendental de una comunidad que quiere ser algo diferente de una

³ Relación dialéctica propuesta por Boaventura De Sousa, en el marco de una Epistemología del Sur.

cohabitación homologante” (TORRALBA, 2003, p. 20), y es este aspecto algo interesante para rescatar en el marco de la Alteridad, aun con sus posibles peligros y consecuencias en las relaciones sociales, pues, esta traducción puede llevar o bien a la homologación de diferencia o bien a la convivencia de las diferencias en una condición de convivencia y a su vez oposición de singularidades. El respeto a la exterioridad misma que es la Alteridad, este dejar ser al *Otro* en toda su alteridad, constituye desde la mirada de Levinas (1993) la *verdad*, este afirma que:

[...] El otro se impone de un modo distinto a como lo hace la realidad de lo real; se impone porque es otro, porque esta alteridad incumbe al yo con toda su carga de indigencia y debilidad.../.... Aplica el término “reconocimiento”.../.... Concebido no por una relación romántica, idílica ni armoniosa pues no es una empatía, sino mediante el yo que se pueda poner en el lugar del otro: le reconocemos como semejante a nosotros y, al mismo tiempo, exterior con otro es una relación mistagógica es decir se asocia a lo misterioso, al misterio “cara a cara con los otros, el encuentro con un rostro en que el otro se da y al mismo tiempo se oculta (p. 115-120).

De alguna forma Levinas nos da una pauta, para reconocer a *otro* distinto a mi *yo*, una relación misteriosa por descubrir y a su vez tensionada, pues tal como lo manifiesta, no se trata de una relación romántica e idílica, al contrario, ese que está frente de mi es la representación de una contienda, de una confrontación en la que me reconozco con él (TORRALBA, 2003). En este marco Levinas (2002) manifiesta que:

[...] Nunca estoy libre de respecto del otro, esta es una elección total por el otro, es algo inevitable, e irremplazable, una disponibilidad total hacia el otro, se hace necesario aclarar que esta ética de la disponibilidad hacia el otro no implica una ética de indisponibilidad frente a sí mismo ya que no puede haber disponibilidad saludable frente al otro si el sujeto tiene mermadas sus capacidades o facultades, es tan importante la preocupación por el otro como la estima de sí. (p. 33).

Ello corresponde a esta necesidad expuesta en párrafos anteriores, de poseer seguridad para la acogida, del reconocimiento mutuo de la identidad, de la posesión de un hogar y de un espacio interior en donde el *otro* puede convivir para que sea posible esta relación entre el *hospes* y el *hospiti*. En este mundo globalizado, individual en las relaciones cotidianas, el discurso de Levinas, llamado a la Alteridad, y el de Derrida y Torralba, que nos traduce los elementos de la Alteridad en el marco de la hospitalidad se considera algo de otra galaxia, puesto que nos invita a plantear una perspectiva distinta de la pretensión hegemónica de la cultura del norte global. La perspectiva de estos autores nos invita desde la ética, a tener disponibilidad hacia ese *otro* desconocido incluso en mi círculo cercano o microcosmos, en donde conviven familiares y amigos, “esta sociabilidad, que no encaja en la dialéctica amigo/enemigo, aparece también en el término *philos* o hermano por efecto de una convención ritual” (TORRALBA, 2003, p. 19), convención que parte de la determinación y la decisión de acoger al *otro* para hacer convivir en un mismo espacio otros mundos y singularidades. Levinas, (2002) manifiesta que:

[...] El otro habla en su rostro, existe “un lenguaje anterior a las palabras en una sola palabra descubro que me interpela y me dice, que le ayude, que no lo mate, que no sea indiferente. Se abre la posibilidad de acceso a una verdadera trascendencia, que significa el respeto al otro, donde el punto de partida, no es el yo, sino el otro que debo hacerme responsable de él, el papel de “rehén” consiste en que no hay opción alguna para escapar de esa responsabilidad por el otro” (p.172).

Es decir, se construye en el ser humano y sus relaciones un nuevo esquema de *yo-otro*, en el que existe una descentralización del yo y de la conciencia, ya que se comprende de esta interacción que el yo se debe a este otro, y es el otro quien construye el yo. Así, Levinas (2006) afirma que “el olvido del otro nos lleva a construir frente a la categoría de totalidad de la civilización occidental la categoría de infinito” (p. 45), y con ello, “la significación del infinitos es el otro” (p. 98). Es decir, se construye un nuevo esquema: *yo – otro*, en el que hay una descentralización del yo y de la conciencia en cuanto que yo me debo al otro y es el otro quien constituye mi yo. A su vez, Malka (2006) manifiesta:

[...] El pensamiento de Levinas, la relación con el otro desborda con el infinito. Por ser la infinitud, el Otro en cuanto tal aparece como exterioridad misma, lo que está fuera de la totalidad que es el ámbito cerrado donde perpetúa su dominio la mismidad (p. 234 – 235).

Por su parte, Cabaluz (2015) afirma: “la propuesta de Levinas es la crítica al pensamiento Ontológico del mundo

clásico y moderno, para comenzar más allá de la Totalidad, más allá del ser, más allá de lo Mismo” (p.71). Pero a ¿partir de cuáles categorías discursivas sería posible analizar y desestabilizar la episteme occidental que llama a la homologación del otro, a su asimilación a lo mismo?, ¿cómo pensamos las relaciones fuera de las esferas del poder impuesta por la Epistemología Colonialista occidental a fin de pensar en términos de pluriversalidad en una traducción de las diferencias que permitan la superación de esa aspiración a una cohabitación homologante? Entendiendo que en esta prefiguración de las diferencias y singularidades no emerge únicamente el extranjero, el migrante, también aquel que sufre enfermedad, aquel cuyo cuerpo ha sido estigmatizado a causa de sus condiciones de salud o por su orientación sexual, la mujer indígena, el afrodescendiente, esos *otros* que se convierten en *otros-no humanos* ininteligibles en las esferas o zonas del ser, tal como lo afirma De Sousa en Grosfoguel, (2011).

OTREDAD DESVALORIZADA DESDE LA SUPUESTA CONQUISTA

La conquista de América, nos indica el atropello de los “llamados” conquistadores en relación a la desvalorización de la *otredad* (entendida como reconocimiento de *lo otro* diferente del yo, aunque no se de en términos de Alteridad) de los pueblos ancestrales de nuestra América Latina, ante ello Todorov (2003) afirma:

[...] 1) Que la conquista de América vaticina y establece nuestra identidad presente y nuestra nueva relación con el Otro. 2) El triunfo de la Conquista se debió, primero, al “arte de la adaptación y la improvisación” de los conquistadores; segundo, a la superioridad en la comunicación de los signos, y tercero, al hecho de que en las múltiples combinaciones de la triada amor-conquista-conocimiento (sobre la Otreidad) subyace la firme convicción de la superioridad europea y en forma consecutiva la asimilación de los nativos (p. 181).

Continúa diciendo:

[...] Al momento de la conquista de América por los españoles se produce un choque de dos mundos cuyas concepciones de tiempo fueron completamente distintas, Colón descubre América, pero no a los americanos. El descubrimiento del Yo es posible sólo a través del descubrimiento del Otro, el cual es solamente una abstracción construida por el Yo, el pasado anuncia al presente, y como parte de la búsqueda del Yo actual, es importante el estudio del Nosotros en el pasado (p. 186). Y agrega “Colón, con su percepción etnocéntrica del Otro, proveniente de la convicción de superioridad del europeo, aniquiló toda intención de conocimiento etnográfico real del Otro (aunque no de su invención), y sentó las bases para la justificación del esclavismo y la asimilación” (p. 184).

De hecho, lo diferente para los españoles fue siempre sinónimo de ausencia del Nuevo Mundo, no existían seres humanos, sino que criaturas, asumieron entonces la diferencia como un signo de ausencia y, por lo tanto, de inferioridad humana y cultural. En este marco, el racismo y la racialización es un proceso de diferenciación entre relaciones de poder que se enmarcan en estatus de humanidad inferiores y superiores, tal como se explicará más adelante. Garduño (2010), comenta que Todorov plantea que “la victoria de la conquista fue la manera en que los conquistadores trascendieron las diversas formas de amor, conquista y conocimiento del *otro* para justificar la asimilación de los indígenas” (p.188), entre los conquistadores existió un sinnúmero de posiciones que combinan de forma diversa de desvalorización sobre conocimiento del *otra*. Para concluir en el análisis de Todorov sobre las relaciones de Otreidad manifiesta que:

[...] El descubrimiento que el yo hace del otro, implica entrar en una complejidad psicosocial compleja. Apenas lo fórmula uno en su generalidad, ve que se subdivide en categorías y en direcciones múltiples, infinitas. Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: [...] este grupo puede a su vez, estar en el interior de la sociedad: las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, los locos para los “normales”; o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad que será, según los casos, cercana o lejana; seres que todo lo acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico o bien, son desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie. (p.13).

CORPOREIDAD RACIALIZADA DE LA ZONA DEL NO-SER Y LOS RETOS QUE SUPONE EN LA EDUCACIÓN

La propuesta dialéctica que nos hace Levinas entre el *esquema yo-otro* para adentrarse en los procesos de Alteridad en esa búsqueda de superación de las relaciones de poder, representa un reconocimiento profundo y trascendente del *otro*, en cuyo proceso el *yo* también se reconoce, se plantea como ideal para las relaciones, determinando la acogida del otro más allá de una simpatía o de la simple tolerancia, sin embargo, la epistemología moderna occidental⁴ desdibuja esta relación *yo-otro*, saliendo del plano ético para pasar al plano ontológico y epistemológico en donde se juega con el reconocimiento de *seres* y *no-seres*, modificándose esta dialéctica entre *yo-otro* en las *zonas del ser* y los *otros* simplemente en las *zonas del no-ser*. Por lo cual, existe un *yo-otro*, pero según en la zona en donde se hallen estas relaciones se generarán diversas formas de dominación e invisibilización, constituyéndose en un alejamiento de lo que se propone desde esta filosofía de la Alteridad. Esta concepción del *yo-otro* fuera de la Alteridad y enmarcada en la Otredad (entendida desde las relaciones de poder), se comprende desde la concepción de racismo no esencializado, sino entendido en las jerarquías de superioridad e inferioridad en una línea imaginaria-simbólica que establece los límites de lo humano y no humano.

Esta forma de comprender el racismo, parte de la concepción fanoniana, entendiendo esta como una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la *línea de lo humano*, tal como lo indicamos en párrafos anteriores. Produce *racialización* a través de “marcar cuerpos” (GROSFOGUEL, 2011, p. 98), lo cual patentó una fuerte tendencia histórica hacia la dominación del *cuerpo* en contextos educativos, sociales y políticos. El *cuerpo racializado*, concepto ecologizado desde las teorías corporales de Foucault (1998) y Le Breton (2002), tiene como trasfondo de conflicto humano la *discriminación* recurrente, sistemática y performativa dada por el modelo “social imperialista/occidentocéntrico/ capitalista/ patriarcal y moderno” (*ibíd.*, 2011, p.98) que a través de sus sesgos eurocéntricos y contaminación epistémica permiten el *status quo* de las sociedades contemporáneas basadas en la dominación. De forma que, se produce la estigmatización sistemática de la fragilidad y vulnerabilidad humana, provocando finalmente la rigidez de los cuerpos, la desconexión de las emociones, la cosificación de la especie humana, y con ello, la deshumanización. De Sousa Santos (2010) indica que la *línea de lo humano* se interpone y divide al ser humano, su cuerpo y su humanidad en dos dimensiones totalmente opuestas:

- *Zona del Ser*, o del *Colonizador*, el sujeto y su cuerpo es tratado como un ser humano, ciudadano, con pleno ejercicio de derechos en la sociedad. Es entendido por sus pares como *ser otro*, con el cual se comparten los privilegios de esta zona. Los mecanismos de resolución de conflictos sociales son la regulación y emancipación, utilizando la violencia solo como excepción.
- *Zona del No-Ser*, o del *Colonizado*, el sujeto y su cuerpo carece de humanidad y es considerado como no-humano o subhumano, de estado salvaje para la sociedad. Los pares lo entienden como *no-ser otro*, sin normas de derechos y civilidad, como objeto de caridad. Se utilizan métodos del *yo* “imperial/ capitalista/ masculino/ heterosexual y su sistema institucional”, en donde la violencia y la apropiación es abierta y descarada como método de resolución de conflictos, utilizando la regulación y emancipación como excepción.

Esta jerarquización de los cuerpos en zonas de superioridad o inferioridad genera eventualmente formas desiguales de enfrentarse al poder. La dialéctica entre el *yo* (entendido como elites y empresas) y el *otro* (entendido como la población, la exclusión social) no reconoce la humanidad de ese *otro* (De Sousa Santos, 2006). Inclusive, existe la sobre opresión de grupos y discriminación dentro de la *zona del no-ser*.

[...] esto implica una doble, triple o cuádruple opresión para los sujetos oprimidos no-occidentales dentro de la zona del no-ser que no tiene comparación con el acceso a derechos humanos/civiles/laborales, las normas de civilidad y los discursos emancipatorios reconocidos y vividos por los sujetos occidentales oprimidos dentro de la zona del ser (GROSFOGUEL, 2011, p. 101).

Esta deshumanización y desconexión de la aldea planetaria se ha perpetuado durante siglos mediante las relaciones de opresión dados por la racialización de los cuerpos (por clase, sexualidad, enfermedad, género, u otro factor) invisibilizando el valor y la riqueza inherente de lo intercultural y de la manifestación de las

⁴Que en la propuesta analítica teórica de Boaventura de Sousa, se plantea desde la metáfora de Epistemología del Norte o bien Epistemología Colonialista Occidental del Norte Global, la cual comprende lo que él denomina zona del ser, en donde se encuentra el yo imperial que impone una mirada hegemónica para la comprensión del mundo.

singularidades en el multiverso de las diferencias. Asimismo, este sesgo eurocéntrico ha calado profundamente en los sistemas educativos y formas de investigación en Latinoamérica y la zona Sur Global.

Ante ello, Tuhiwai Smith (2015), indica que el sistema escolar está implicado en el proceso de redefinir el mundo y la posición de los pueblos indígenas en él a través del currículo y su subyacente teoría del conocimiento, en tal sentido, cabe resaltar que no solo se trataría de la posición de los pueblos indígenas, sino también de las múltiples manifestaciones reales de colectivos y minorías cuyas cosmovisiones o formas de representar el mundo producto de las intersecciones que determinan los límites de su vulnerabilidad son invisibilizadas, en tal sentido, se resalta lo que la autora explicita y es que “se requiere la elaboración de nuevas maneras de resistencia” (TUHIWAI SMITH, 2015, p. 49) y que “la escritura o el alfabetismo, en un sentido muy tradicional del término se ha usado para determinar las rupturas entre el pasado y el presente, el comienzo de la historia y el desarrollo de la teoría” (*ibíd.*, 2015, p. 55), determinándose de este modo una forma de universalismo en la historia, la linealidad del devenir histórico y por lo tanto, el desarrollo de una teoría que se cuenta desde el vencedor y no desde las mixturas que se generan en el marco de las disputas y controversias dadas al calor de las transiciones y revoluciones. Ello implica la invisibilización de las formas de representación del mundo de ese *otro* diferente, que lucha por no ser homologado a la mayoría, que lucha por salir del espacio hegemónico del pensamiento y de las relaciones en todos los campos de la Epistemología Colonialista Occidental del Norte Global.

Lo anterior, implica que la sociedad debe desaprender las prácticas corporales, educativas, sociales y políticas asociadas al racismo del pasado y de esa historia contada y producida desde la *zona del ser* que cala en el entramado de las relaciones sociales y comunitarias (entendiendo que lo social se ubica en la *zona del ser* y lo comunitario en la *zona del no-ser*), y de aquellas relaciones más íntimas; es indispensable aprender el valor inherente del ser humano desde la *zona del no-ser*, rescatando la importancia de las prácticas comunitarias que se dan en la periferia de las metrópolis, en la periferia del sistema educativo y de las instituciones, redefiniendo una educación para el futuro que rompa la línea abismal que se ha generado entre el *yoy* el *otro*. Por ende, como mediadores educativos se tiene el poder de construir *espacios psíquicos, físicos y realidades* ante los educandos, los cuales deben ser espacios de bienestar, en donde se comprenda el quiebre entre la dicotomía escolarizar-educar, revitalizando la experiencia educativa del ser humano en la sociedad y en la comunidad. Para ello, las sociedades y comunidades en el presente deben adquirir “el criterio para entender la experiencia histórico-social de aquellos sujetos que viven la continua violencia y apropiación producida por los conflictos raciales en la zona del *no-ser*” (GROSFUGUEL, 2011, p. 102), ampliando el sentir comunitario de Alteridad y empatía ante el *otro*.

ALTERIDAD Y CONSTRUCCIÓN SUBJETIVA DE LA SINGULARIDAD, RETO PARA LA EDUCACIÓN INCLUSIVA DESDE EL LUGAR DEL OTROY EL NO-SER DEL SUR GLOBAL

El desarrollo teórico anterior, permite afirmar que la performatividad del Colonialismo ha sometido históricamente a los seres humanos desde una perspectiva hegemónica dada por la Epistemología Colonialista Occidental del Norte Global, lo cual influye en las relaciones interpersonales del esquema *yo-otro* y en la posibilidad de Alteridad desde la mirada de Lévinas, en tal sentido, haciendo referencia a Lind (2013), en Córdoba y Vélez (2015), existen tres formas esenciales de colonialidad: “la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser” (p. 1002), estas formas de colonialidad influyen directamente en la construcción de la identidad. Para una relación de Alteridad, es importante que exista una identidad clara, que evidencie la singularidad entre el *yo-otro*. Tal como afirma Torralba (2003):

[...] la práctica de la homogenización desdibuja la esencia del hogar, puesto que el hogar se define como el lugar donde acontece una relación armónica entre las distintas identidades que hay en él. En el clímax de la hospitalidad, el otro extraño es acogido *desinteresadamente* en la morada, pero al ser acogido no pierde su identidad, sino precisamente lo contrario. La hospitalidad implica siempre un juego de identidades, una confrontación de mundos, pero no una disolución de los mismos” (p. 43)

La afirmación anterior implica la necesaria traducción de los mundos de vida que entran en relación en el marco de la convivencia no homogenizante, como un medio indispensable para la Alteridad. En la actualidad la construcción de la identidad y el desarrollo subjetivo de la propia singularidad enfrenta serias dificultades, en especial por los códigos y normas validadas por medio de las cuales el sujeto pierde la libertad de autodeterminarse, ello tal como venimos explicado, producto de las consecuencias de una epistemología

hegemónica del norte globalizado, cuyo proyecto pretende desde una visión eurocéntrica, imperial y colonial imponer “casi de manera universal, su forma de organización social” (CÓRDOBA Y VÉLEZ, 2015, p. 1002).

Desde esta perspectiva de la realidad, la persona se ve impelida a discurrir entre categorías cerradas que jerarquizan y clasifican, provocando irremediablemente el auto rechazo del ser y de la propia existencia, devaluando el cuerpo, la corporeidad y la singularidad humana: entendiendo en el marco de esta singularidad diversas características, realidades y condiciones diferenciadoras en las que se incorpora también el estado de salud, además de la raza, la religión, la cosmovisión, la orientación sexual, entre otras.

Este auto rechazo del ser y de la propia existencia lleva a la abyección de las diferencias, de tal modo que en la construcción de la identidad (golpeada bajo esta visión homogenizante), el ser humano tiende plasmar su imagen y cosmovisión bajo la anormalidad, la invalidez, la incompetencia u otras conjeturas y sujeciones; liberar el propio cuerpo de estas cadenas invisibles es una de las tareas que reclama la Educación Inclusiva, y en este marco, se plantea como reto a la educación en esta relación de Alteridad, el reconocimiento de las pedagogías emergentes, entendidas como pedagogías de lo menor (OCAMPO, 2018), las cuales representan epistemologías suscitadas en la *zonas del no-ser* otro o bien, en la *zona del ser*, pero desde la mirada del *otro*, en este marco puede hablarse de las pedagogías queer, la pedagogía hospitalaria, las pedagogías de la vulnerabilidad, entre otras.

Estas pedagogías se constituyen por tanto en espacios micropolíticos que hacen posible una lectura sociológica de las ausencias (DE SOUSA SANTOS, 2015); se requiere que desde la *zona del ser*, que es en este caso el campo educativo general, normativo, y tradicional, se reconozca y se de visibilidad a estas pedagogías de lo menor, las cuales están suscitadas en el espacio del *no-ser otro*, haciendo visibles otras tradiciones teóricas, diferentes culturas, así como las diversas formas de interacción entre la multiplicidad de singularidades y su encuentro con el otro en la formación de nuevos conocimientos/legados y saberes, lo cual De Sousa Santos (2015) denomina ecología de saberes. Es fundamental ante estos antecedentes, visibilizar a las personas y la performatividad de la discriminación y juicio social del esquema *yo-otro* (estados de salud humana, orientación sexual, género, religión, u otras categorizaciones), ya que la humanidad de estos sujetos está dicotomizada ante una valorización de sub-humanidad o de no-ser humano, lo cual no permite encajar a las personas en las rígidas normas que definen la sociedad contemporánea, especialmente en instituciones como las escuelas y los centros sanitarios, estigmatizando los cuerpos y las sociedades mediante una historia de sujeción ferviente a lo diferente o no normativo, por lo cual vienen con una historia de rechazo y de exclusión a cuestas.

Dada la ininteligibilidad de su realidad y singularidades no han conseguido cabida en el sistema regular de enseñanza ni en las instituciones que se resguardan para aquellos que se encuentran sobre el límite de lo humano, no se han comprendido ni abrazado sus diferencias, en el marco de relaciones de Alteridad, no se acompañaron en el descubrimiento armónico de los aspectos que se incorporan al desarrollo de su personalidad y al despertar conciente de las identidades que conforman su singularidad, muchos de ellos, debido a enfermedades, condiciones sociales, estatus migratorios, orientación sexual, debieron llegar a la encrucijada de la exclusión y llevan dentro de los significados que definen su construcción subjetiva, la imperiosa necesidad de sanar una herida profunda de rechazo, junto con el consante duelo de sus padres, familia y comunidad que se mantiene, debido a una interacción dinámica entre las aspiraciones e ideales que han aprendido, producto de los valores hegemónicos heredados, con respecto a sus hijos y la realidad que deben enfrentar y que lamentablemente se dificulta en una sociedad que invita al autorechazo de la propia singularidad por no ajustarse a las categorías universales que clasifican a lo humano, lo correcto, lo normal dentro de los discursos hegemónicos de los cuales en muchas ocasiones somos incoscientes, pero que son dispositivos reales de exclusión.

Carrera, Cid y Lameiras, (2018), explican cómo entonces es a través de la “imitación, la repetición y la exclusión, cómo el mundo y lo humano se enmarca en los límites de la matriz heteronormativa” (p.56), siendo que a través de estos modelos hegemónicos se suscitan identidades que son ininteligibles, y aunque los autores lo definen para las identidades de género, los estudiantes neurodiversos, migrante, con enfermedades crónicas y con otras múltiples identidades que los interseccionan, son para los dispositivos de poder entidades ininteligibles y esta realidad, está llevando al desarrollo de otras problemáticas, en donde la Alteridad se encuentra en juego, pues el autorechazo conducido por el reonomiento de no ubicarse en las categorías inteligibles definidas en lo válido y humano, lleva entonces a buscar vías para encajar a como de lugar en esa categoría de mundo o bien para escapar de él, rechazando la propia identidad producto de una pobre interacción intersubjetiva.

CONSIDERACIONES FINALES

Para finalizar el análisis de las relaciones existentes entre la Otridad, la Alteridad y la Corporeidad, es evidente enfatizar la influencia de las construcciones de imaginarios subjetivos e intersubjetivos que se producen en las sociedades contemporáneas, racializando los cuerpos, contaminando sus historias, realidades, verdades y constelaciones, todo ello, debido a la imposición conceptual del cuerpo y su performatividad bajo el prisma impuesto por la Epistemología Colonialista Occidental del Norte Global, afectando sistemática y estructuralmente las relaciones humanas del esquema *yo-otro* de las comunidades del Sur Global. Ante este manifiesto, es menester visibilizar y actualizar las demandas por las que lucha Grosfoguel (2011) y a las que agregamos otros elementos:

- El encuentro con el otro, desde la perspectiva de Lévinas, invita a acceder a una pérdida de privilegio, tanto social, político, económico, epistemológico, o de otro carácter, frente al ser humano, su cuerpo y su comportamiento en busca de relaciones igualitarias. A su vez, estas relaciones deben formarse bajo el respeto inherente a la dignidad humana y su diversidad, desestigmatizando las características del *otro* asociadas al estado de salud, la raza, la religión, la cosmovisión, la orientación sexual, u otras. Entendiendo que debe existir un diálogo y proceso de acogida-hospitalidad, que traduzca las diferencias y haga posible una co-existencia de singularidades sin pretender una convivencia homologante.
- Repensar el transferir recursos de la zona del ser hacia la zona del no-ser, debido a que es fundamental traducir de forma idónea y establecer puentes entre diversos movimientos sociales y áreas del conocimiento (DE SOUSA SANTOS, 2010), ya que “sin traducción no es posible entender ni respetar las diferencias (GROSFOGUEL, 2011, p. 106), enfatizando en el respeto al territorio y sus características.
- Procurar el antirracismo radical, en donde “el futuro descansa en construir proyectos políticos que sean epistémicamente pluriversales y no universales, donde haya espacio para la diversidad epistémicamente crítica” (GROSFOGUEL, 2011, p. 106). Con ello, se hace evidente la oposición radical ante agresiones imperiales/militares y ante la violencia generalizada en la zona del no-ser.
- Tomar en serio el conocimiento crítico producido por y desde el Sur Global, ya que ante la constante invisibilización de los sujetos abyectos, la incomunicación y la incompreensión de los oprimidos desde la zona del ser, lleva a un “*impasse* al realizar alianzas políticas” (GROSFOGUEL, 2011, p. 106) al no comprender la polifonía de voces, la multiplicidad de diferencias, o la diversidad de cuerpos, corporeidades y funcionalidades de las comunidades y territorios, tanto así como dimensionar la totalidad e infinita complejidad del significado de ser humano.
- Reconocer la emergencia de pedagogías que responden a una episteme del posicionamiento, y resultan como respuesta ante las realidades de desigualdad y discriminación a la cual se han sometido a grupos, colectivos y singularidades que son ininteligibles para el sistema tradicional de enseñanza y para las instituciones que deben garantizar el logro de los Derechos Humanos, no solo como medio para una vida humanamente vivida, sino además para el logro de la autodeterminación no solo personal sino además comunitaria.

REFERENCIAS

CABALUZ DUCASSE, F. *Entramando pedagogías críticas latinoamericanas. Notas teóricas para potenciar el trabajo político-pedagógico comunitario*. 1.ed. Santiago Chile: Quimantu Editorial, 2015. 190p.

CARRERA, M. CID-FERNÁNDEZ, X. M.; LAMEIRAS, M. *El status querr o la utopía de lo posible: aportaciones de la pedagogía querr para la construcción de nuevos imaginarios identitarios*. En Pedagogías Querr OCAMPO, Aldo, (Coord.). Santiago: Fondo Editorial CELEI. 2018. 200p.

CÓRDOBA, M; VÉLEZ-DE LA CALLE, C. *La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 14 (2), pp. 1001-1015. 2016.

DE SOUSA SANTOS, B. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO. 2006. 101p.

DE SOUSA SANTOS, B. *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2010.

DE SOUSA SANTOS, B. *Una Epistemologías del Sur. La Reinvencción del Conocimiento y una emancipación social*. CLACSO-Coediciones. 2015.

FANON, F. *Piel Negra, Máscara Blancas*. Madrid: Ediciones Akal. 2010. 372p.

FOUCAULT, M. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI. Editorial Siglo Veintiuno. 1998. 327p.

GARDUÑO, E. La Conquista de América: El problema del otro de. *Culturales*, Mexicali, v.6, n.12, p. 181-197, dic. 2010.

GROSGOUEL, R. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, p. 97-108. 2011.

LE BRETON, D. *La sociología del cuerpo*. 1.ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002. 112p.

LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. 1.ed. Bogotá: Visor Editorial, 1991. 105p.

LÉVINAS, E. *El tiempo y el otro*. 1.ed. Madrid: Paidós Ibérica Editorial, 1993. 139p.

LÉVINAS, E. *Fuera del sujeto*. Madrid: Chaparro Editorial, 1997. 171p.

LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. 6.ed. Salamanca: Sígueme Editorial, 2002. 315p.

LÉVINAS, E. Ética como filosofía primera. *A parte rei*, Madrid, v.43, p. 1-21, ene. 2006.

MALKA, S. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta Editorial, 2006. 278p.

OCAMPO, A. "Prólogo. Pedagogías de lo menor", en: *Ocampo, A. (Comp.). Pedagogías Queer*. (pp.11-24). Santiago: Fondo Editorial CELEI. 2018. 200p.

TODOROV, T. *La Conquista de América. El problema del otro*. (trad. Flora Botton), México: Siglo XXI Editores, 2003. 277p.

TORRALBA, F. *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*. Orden Hospitalaria San Juan de Dios.PPC Editorial, 2003. 206p.

TUHIWAI SMITH, L. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. 1.ed. Santiago: Lom ediciones, 2016. 308p.

ⁱInvestigador asociado al Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva CELEI. Chileno. Profesor de Educación Diferencial, mención Audición y Lenguaje. Universidad Austral de Chile, Magister en Educación mención Escuela y Comunidad Universidad Artes y Ciencias Sociales Arcis, Dr. en Educación Universidad Academia Humanismo Cristiano. Académico y Educador Popular (CIDE) investigador asociado a CELEI- Chile. E-mail: pincheira.luis@gmail.com

ⁱⁱInvestigadora asociada al Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva CELEI. Venezolana. Especialista en Derechos Humanos por la Universidad Central de Venezuela. Baccalaureatus en Filosofía (primer ciclo del Doctorado en Filosofía) Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Licenciada en Educación Mención Filosofía, por el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda. Diplomada en Pedagogía Hospitalaria, por la Universidad Católica Andrés Bello. Actualmente es directora de la línea de investigación en epistemología de la pedagogía hospitalaria, por el CELEI. Admitida al doctorado en filosofía por la Universidad de Granada. E-mail: clargina@gmail.com

ⁱⁱⁱ Investigador asociado al Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva CELEI. Chileno. Magíster en Educación mención Gestión Inclusiva, Universidad Santo Tomás, Chile. Kinesiólogo, Licenciado en Kinesiología, Universidad Católica del Norte, Chile. Postítulo en Gestión Educacional Inclusiva, Diplomado en Gestión Educacional Inclusiva, Diplomado en Necesidades Educativas Especiales, Universidad Santo Tomás, Chile. Diplomado en Docencia para la Educación Superior, Universidad Central de Chile, Chile. Primer Director de UNPADE La Serena. E-mail: mnavarrete@userena.cl

Recebido em: 20 jul.2020.

Aprovado em: 30 ago..2020