

La construcción de la Otredad Cultural como práctica discursiva

ALEJANDRO GARCÍA SOTELO¹
alejandro.gsotelo@gmail.com

RESUMEN

Se aborda la noción de otredad cultural como un hecho social ontológico y su construcción en el marco de la producción discursiva a través de narrativas orales y escritas. El desarrollo es desde la perspectiva del análisis del discurso en cuanto a la sistematización de narrativas, considerando a la mismidad y alteridad como enfoques desplegados en la construcción discursiva de la otredad cultural, la cual apela a un proceso que se relaciona con diversos ámbitos en la conformación de los grupos sociales; los cuales refieren a matrices socio-culturales que a través de la conformación histórica de la oposición *nosotros* y *lo(s) otro(s)* apelan al orden de la realidad social, a elementos identitarios y de memoria colectiva, así como al establecimiento de relaciones y prácticas sociales que se condensan en la producción discursiva.

Palabras clave: Otredad cultural, mismidad, alteridad, producción discursiva, análisis del discurso, narrativa oral y escrita.

PRESENTACIÓN

¹Maestro en Antropología Social del Colegio de Antropología de la BUAP.

El planteamiento principal de este texto gira en torno a la construcción de la otredad cultural a través de la producción

discursiva de los grupos sociales desde los enfoques de la mismidad y alteridad como perspectivas desde las cuales la otredad es observada e interpretada desde una visión de *lo propio*, del *soi-même* (Ricoeur, 2006), desde la propia experiencia que define un *nosotros* que utiliza al otro como un referente para confirmar la propia existencia dando cuenta de aquello que *el nosotros* específicamente no es; y por otra parte, el sentido de la alteridad abarca a la otredad en el plano de la distancia o alejamiento cultural en el cual, la otredad es referente de una experiencia ajena, de lo opuesto o contradictorio a la experiencia propia y que no sólo establece los linderos de la dimensión de la vivencia del *nosotros*, sino que incorpora a la otredad en su sentido de experiencia empírica; desde la perspectiva de la alteridad, la existencia del otro concretiza el sentido de *los otros*.

Esta construcción de la otredad refiere al sentido de realidad social relacionado con elementos identitarios y de memoria que se revela en las narrativas que apelan a la otredad, partiendo de prácticas y relaciones sociales en donde *el otro* funge como un referente de la propia experiencia en el mundo, lo cual permite concebir mi realidad en función de la identificación de esos otros.

En primera instancia se exponen algunas propuestas teóricas en torno a la noción de construcción de la otredad con el fin de caracterizar esta categoría y dar paso a una discusión en donde se incorporan las ideas de mismidad y alteridad como enfoques de despliegue de la construcción de la otredad, en corre-

lación con las narrativas orales y escritas como referentes de la producción discursiva. En este sentido, y en segundo lugar, se matiza la categoría de construcción de la otredad cultural de acuerdo con el enfoque del análisis del discurso, que concibe la producción discursiva como un *continuum* social de reproducción del orden de la realidad en el marco del establecimiento de relaciones y prácticas sociales y donde la producción de narrativas condensa. Finalmente se presentan algunas reflexiones que buscarían contribuir a la discusión sobre la otredad cultural y su relación con la conformación del orden social, así como la injerencia que tiene en su reproducción.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA OTREDAD

De acuerdo con Tzvetan Todorov (2005), es posible ubicar el abordaje de la otredad como construcción sociocultural en distintas aproximaciones teóricas, filosóficas, así como diversas reflexiones sobre lo otro a la luz de grandes tradiciones científicas, políticas, religiosas y artísticas, de las cuales se han derivado cuestionamientos directos sobre la humanidad en cuanto su composición natural o su origen mismo, es decir, la pregunta sobre *lo otro* es la pregunta sobre la diversidad humana. Si bien, como indica Esteban Krotz, la pregunta sobre lo humano es la pregunta antropológica por excelencia (1994), el cuestionamiento sobre la otredad incide directamente, según Todorov, a poner en tela de juicio el sentido de unidad e igualdad de *lo humano*. Esta pregunta básica sobre

lo humano y sus múltiples manifestaciones se disgregan en dos perspectivas. En primer lugar, “la pregunta sobre la diversidad humana es infinita; si quiero observarla ¿por dónde empiezo? [...] si la diversidad es la de los propios seres humanos, [en esta perspectiva] se quiere saber si formamos una sola especie o varias”, mientras que en la segunda perspectiva, “se desplaza el centro de atención hacia el problema de los valores: ¿existen valores universales y, en consecuencia, la posibilidad de llevar los juicios más allá de las fronteras, o bien, todos los valores son relativos (de un lugar, de un momento de la historia, incluso la identidad de los individuos)? Y, en el caso en que se admitiera la existencia de una escala de valores universal, ¿cuál sería su extensión, qué abarca, qué excluye?” (Todorov, 2005, pág. 21). Así, la pregunta sobre la diversidad humana con sus dos perspectivas, ubica a lo humano en relación con un aspecto directamente opuesto a su constitución: lo no-humano. Cuestionar la diversidad es reubicar los esquemas que identifican lo común en su contraposición; lo normal, lo establecido y previamente dado, lo ordenado, lo propio se confronta con lo ajeno, lo desordenado, desconocido y distante. La construcción de la otredad refiere a poner en tela de juicio los sentidos sobre lo propio en contraste, discusión y cuestionamiento de lo ajeno como un proceso continuo que se manifiesta en la producción discursiva. La dicotomía entre lo humano y lo no-humano trasciende en el sentido en el que las sociedades se definen y definen al mundo considerando la existencia

de otras formas de concebir la realidad, lo cual permite ubicar ese sentido del *nosotros* como un aspecto que concentra el sentido de la realidad, de tal manera que se despliegan acciones específicas de acuerdo con esa noción de lo propio en función de *los otros*.

La categoría de lo no-humano se relaciona con un sentido de la otredad, ya que la condición de extrañeza es esquematizada dentro de un marco de referencia desde y a partir de lo propio, del nosotros que ubica al extraño y le atribuye una serie de sentidos, condiciones y juicios desde la experiencia propia, de tal manera que ese extraño carece de una esencia particular y de sentido primordial que implica la experiencia propia, el sentido que define al nosotros. Tzvetan Todorov argumenta que durante la Ilustración se sintetizaron diversos planteamientos filosóficos sobre *lo humano* apelando a la unidad biológica que asemeja a la humanidad independientemente de su origen; dichos planteamientos apelaban también a una idea de los Derechos Humanos (bajo las concepciones occidentales) desde un sentido universal. Sin embargo, el matiz de lo *no-humano* emergió paralelamente cuando en el despliegue de un enfoque particular de universalización de los Derechos Humanos, la escala de criterios morales y conductuales, marginaban automáticamente conductas y formas de organización social, así como esquemas morales, distintos a los promulgados en estos postulados “universales” de los Derechos Humanos. De tal manera que se generó un punto de referencia de aquellas conductas, formas de organización

y patrones valorativos morales sobre el mundo y un referente de cercanía o alejamiento de acuerdo a la diversidad socio-cultural. Lo no-humano condensa esa otredad que se ubica como lejana (o incluso cercana, pero sin pertenecer a la experiencia propia) y cuya lejanía se palpa en la carencia de la esencia particular del *nosotros*.

De acuerdo con los planteamientos de Berger y Luckman, la construcción social de la realidad se conforma a partir del sentido que se le atribuye al mundo a través de las construcciones mentales de los grupos sociales que se manifiestan en sus pensamientos y sus acciones y que permiten generar el sentido de un mundo coherente que se sustenta como *real* para las sociedades que los generan. Para estos autores, es en la vida cotidiana donde la *realidad* de las sociedades adquiere más sentido y objetivación en cuanto que supone una manifestación del “aquí y ahora” de los grupos sociales. Es en los ámbitos y relaciones de la vida cotidiana en donde la realidad se presenta “como una realidad ordenada. Sus fenómenos se presentan dispuestos de antemano en pautas que parecen independientes de mi aprehensión de ellos mismos y que se les imponen. La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como *objetos* antes de que yo apareciera en escena. El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstos adquieren sentido y dentro del cual la vida

cotidiana tiene significado para mí”. (Berger & Luckman, 2006, pág. 39). Así, la dimensión de sentido que proporciona y se le atribuye a la realidad está acompañada de una intencionalidad que radica en la conciencia social. De acuerdo con este planteamiento, la conciencia apunta hacia objetos los cuales incluye en su dimensión de realidad, siempre de manera intencional, por lo que la aprehensión de ciertos “sustratos”, objetos o ámbitos de la realidad supone la conciencia sobre dicho sustrato, lo cual refiere a la conciencia de realidad que una sociedad supone de los objetos del mundo.

Objetos diferentes aparecen ante la conciencia como objetos referentes a diversas esferas de la realidad, por lo que el ámbito de sentido o conciencia que una sociedad atribuye a su propia realidad puede atribuírsele a objetos de otras realidades, o en un marco general: la conciencia social sobre la existencia de *otras realidades*. Siguiendo este planteamiento, el cuestionamiento sobre lo humano en su diversidad supone para Todorov, un problema epistemológico puesto que la noción del *nosotros* dialoga directamente con la de *los otros* dejando entrever esquemas de categorización del orden de los objetos del mundo y la realidad en donde lo ajeno es una referencia a través de la cual se genera una idea colectiva del *nosotros*. Supone un problema en cuanto a la serie de relaciones, prácticas y abordajes sobre la otredad en cuanto a cuestionamientos epistemológicos de orden religioso, político, filosófico o ético. Así, en distintos contextos históricos, las situaciones de encuentro de diversas socie-

dades hablan del contacto directo entre esquemas de construcción de la realidad que se oponen y donde la otredad es un problema crucial epistemológico que refiere a lo no-humano. Según Todorov, el encuentro *con el otro* es un hecho social que supone un problema latente, un problema de identidad y diferenciación.

Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el *yo*; o bien como un grupo social concreto al que *nosotros* no pertenecemos. Ese 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 acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico; o bien desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie (Todorov, 2005, pág. 13).

La noción de *otredad* y su construcción discursiva son aspectos relacionados directamente con ámbitos de la cultura que definen elementos de la realidad sobre el mundo y lo que en él existe a partir del binomio *nosotros/los otros*. Para este autor, la discusión sobre la construcción de la otredad debería considerar en primera instancia que las dimensiones culturalmente construidas sobre lo ajeno aluden a un proceso identitario, como un conjunto de convencionalismos, relaciones o prácticas que refieren a un *nosotros*,

y en cierta medida, como se verá, la producción discursiva sobre la otredad permanentemente refiere o emerge desde el *nosotros*, sin embargo, la construcción de la otredad cultural que deviene de la producción discursiva, se relaciona estrechamente con elementos fundamentales que refieren a la construcción del sentido de realidad que apela al orden estructural y natural del mundo en donde el otro emerge con una caracterización que lo ubica en el mundo, con funciones y ubicaciones específicas. Asimismo, en esta discusión es pertinente considerar que el posicionamiento desde el cual se perfila la producción discursiva en torno a la otredad hace referencia al ejecutor del discurso como punto neural para la concepción de la otredad; siempre existe un sesgo de etnocentrismo y despliegue de poder en función de la producción discursiva sobre la otredad, de tal manera que el posicionamiento de las narrativas refiere a la concepción del otro en función de las propias matrices de conocimiento. En este sentido, la construcción de la otredad, no es solamente una referencia de identificación fortuita y aislada entre los sentidos del *otros* y el *nosotros*.

La otredad como *problema* es abordada por Roger Bartra desde una dimensión estructuralista en donde el otro (“el salvaje”) emerge como un mito que se ha reproducido en la historia de las sociedades a pesar de diversos contextos o como derivación del contacto entre sociedades distintas. Según este autor, a pesar de los contrastes y enormes diferencias contextuales, el mito del salvaje ha prevalecido a lo largo de la historia. Durante la

etapa del Renacimiento en la Europa occidental, el mito se manifestaba en el arte, en la pintura; su personalidad ambivalente es reproducida de múltiples formas. El mito es principalmente “laico y profano”, aprovecha gran parte de los personajes míticos antiguos. Durante los siglos XVII y XVIII, las ciencias reformularon el mito en términos de la *modernidad*. Para el siglo XVI, el salvaje aparece como “sátiro cariñoso, virtuoso luterano, místico iletrado, aldeano, católico, monstruo bondadoso, ironía erótica, caballero gótico, furia pasional, antropófago o melancólico” (Bartra, 1997, pág. 49). Los grabados italianos de la época muestran faunos y sátiros en borracheras, orgías, rituales dionisiacos en donde el salvaje aparece dotado de un ámbito profano que pone en tela de juicio diversos valores fundamentales del cristianismo. El sátiro como héroe fue otra de las personalidades que adquirió el mito. Dürero desarrolló esta faceta, sin embargo el salvaje no dejaba de ser un violento y lujurioso personaje a que se le representaba en familias aisladas, en sociedades semibestiales. Bartra habla del mito de un *homo selvatycus*. Dürero también integró diversas piezas que consultaba; distintas referencias: fragmentos de mitos sobre sátiros con faunos, ninfas, *homines silvestres* en una obra, cada una de ellas operó como un signo –de acuerdo con Lévi-Strauss– que se fue incorporando al mito.

Para este autor, lo relevante radica en la permanencia del mito como un referente estructural en la historia de la Europa occidental y su conformación en el contexto

de diversos contactos entre las sociedades europeas y otros grupos sociales en distintas partes del mundo y coincide en el planteamiento con Todorov: el mito del salvaje (en sus diversas manifestaciones y contextos históricos) alude a la oposición de lo humano y lo no-humano, en el binomio estructural del nosotros/otros, donde la otredad funciona como un *bricolaje* de signos que fundamentan un mito que perdura a través del tiempo y refiere a las mismas matrices estructurales que inciden en la construcción social de la realidad: es decir, en la conformación del sentido sobre los objetos y ámbitos del mundo que se presenta como coherente aun en sus diversas representaciones.

Con estos planteamientos es posible apegar al argumento de que la construcción de la otredad (el mito del salvaje, el problema del otro) es un elemento que emerge de la práctica discursiva en distintas representaciones y que alude a un ámbito histórico que acompaña a las sociedades en la constante configuración de su realidad en el mundo a partir de la ubicación de referentes que definen su propia existencia en relación con la existencia de *otros*. Ahora bien, es necesario considerar que el proceso de construcción discursiva de la otredad también incorpora dos perspectivas en cuanto a la producción de realidad que implica cada una. Estas perspectivas son la de mismidad y alteridad.

La dimensión de la alteridad establece una diferenciación entre los sujetos que intervienen en el encuentro de otredades. Esteban Krotz afirma que la demostración última de la pregunta antropológica, la

pregunta sobre lo humano, tiene su momento decisivo en la categoría de *alteridad*.

Alteridad significa aquí un tipo de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo *extraño*. Esta sensación puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero sólo la confrontación con las hasta entonces desconocidas singularidades de otro grupo humano –lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o lo que sea– proporcionan la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho (Krotz, 1994, pág. 8)

La alteridad como experiencia de lo ajeno parte del contacto cultural que deriva en captar el fenómeno humano en su diversidad desde una perspectiva egocéntrica, implica una aproximación sensorial a la dimensión de lo diferente a través de mecanismos de selección y enunciación. Tener contacto cultural con un agente específico de una cultura es acceder a un segmento de cultura y a partir de este contacto se experimenta la *extrañeza cultural* en su dimensión más general, puesto que la experiencia de contacto le brinda argumentos vivenciales que se suman a su producción discursiva. “Un ser humano reconocido en el sentido descrito como *otro* no es considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades naturales como tal, sino como *miembro* de una sociedad, como *portador* de una cultura” (Krotz, 1994, pág. 9). Es necesario recalcar que en todo proceso de contacto cultural y experimenta-

ción de lo otro existe una dimensión de etnocentrismo. En este contexto, la aprehensión de la alteridad implica un grado histórico de construcción discursiva ante el desconocimiento o el conocimiento parcial de la otredad, es decir, que el proceso de extrañeza está cargado de producciones discursivas que se derivan de experiencias vivenciales sesgadas, interpretadas siempre desde el etnocentrismo y en contextos específicos históricamente situados, que se manifiestan en situaciones de enunciación en distintos niveles, como el institucionalizado o la dimensión de procesos identitarios.

La otra dimensión de la construcción de la otredad es la mismidad; María Cecilia Colombani (2007) argumenta que siempre existirá un ámbito de discontinuidad en el momento en el que existe un encuentro entre *lo ajeno* y *lo mismo*. Esta discontinuidad responde a un proceso de ruptura de certezas que emana del contacto entre agentes de la alteridad, sin embargo, la constante tensión entre las dimensiones de lo ajeno y lo propio (o lo mismo) responde a la forma en la que lo ajeno es enunciado como un ejercicio de producción comunicativa de lo mismo. La mismidad, particularmente es el medio en el que se manifiesta una continuidad de los elementos que dan sentido a la vida cotidiana de un grupo particular; representa un nivel de homogeneidad y conservación de los criterios que otorgan certeza a los grupos humanos. Puede considerarse como un eje de poder, es decir, como una guía que permite la conservación y reproducción de la memoria individual y

colectiva referentes a una identidad determinada. La dimensión de la mismidad en función de la construcción del otro, parte de una serie de criterios que hacen mención a las matrices culturales del grupo social que produce la narrativa, por lo que en este proceso de construcción, siempre es considerable un sesgo de clase, raza, etnia, género, posición política, entre otros elementos que revisten el sentido que se le otorga a la otredad en la producción discursiva con un enfoque de mismidad.

Existen dos metáforas de la mismidad. Por un lado, la idea de que existe un nivel de irracionalidad ontológica en el otro en relación con la natural racionalidad de la mismidad, es decir, la *sinrazón*. La *sin razón* es una característica inherente al otro que le conduce a actuar y no dejar de ser ese otro, lo que le guiará a siempre incorporar las propiedades que en sus relaciones y prácticas se vislumbra como ese corpus de características que le diferencian de *uno mismo*. Esa condición de ser otro, a diferencia de uno mismo, es reiterativa en su existir, por lo que su desventaja o aventajamiento respecto a lo que se considera como propio, le sitúa en una esfera concebida como ajena, en el sentido de la segunda metáfora de la mismidad de Colombino: el progreso respecto a la otredad, conlleva a pensar lo ajeno como una experiencia de lo silenciado, invisibilizado o en un opulento mundo luminoso y amplio. “El otro suele estar, a partir del imaginario que venimos esbozando, en una posición inferior, en un estado menor directamente proporcional a

esa menor racionalidad que parece marcarlo «naturalmente»” (Colombani, 2007, pág. 24). En este sentido, la mismidad perfila una metáfora tecnológica (o metodológica) sobre el otro; dicha metáfora establece los modos de operar sobre el otro a partir del nivel de irracionalidad del otro respecto a uno mismo. Los modos o técnicas de mirar, calificar, ver, invisibilizar, clasificar, silenciar, dar la voz, integrar, violentar, separar o incluir al otro, emergen de esa dimensión tecnológica de la mismidad en relación con lo ajeno. Es necesario señalar, que en esta metáfora tecnológica sobre lo otro, se identifica una dimensión axiológica en un segundo plano, la cual establece la forma en la que uno mismo *se instala ante el otro*. La importancia radica en que dicha dimensión axiológica condiciona los términos conductuales que acompañan al encuentro.

El contacto con el otro supone pues un problema topológico y otro ontológico. En cuanto al plano topológico, el momento y espacio en el que se lleva a cabo el encuentro de los otros establece una ruptura de certezas en las que la mismidad expone su sentido de lo familiar ante otra manifestación de esas certezas. En cuanto a dimensión ontológica, en este tiempo y espacio, la anormalidad de lo ajeno irrumpe en los criterios de la identidad propia, por lo que ese otro emerge con un nivel de riesgo, de miedo latente. A ese miedo latente se le atribuyen significaciones de lo ajeno, de lo no humano o familiar (lo extraño, raro, ajeno, *xenos*, extranjero, etc.). Ante este nivel de riesgo latente en el contacto con la otre-

dad, la dimensión tecnológica de lo otro conlleva la contemplación de lo que la Colombani denomina como “técnicas de riesgo” ante la otredad; acciones particulares como el encarcelamiento, el castigo, la evangelización, la educación, entre otras, constituyen una serie de actividades que históricamente se han desplegado en torno a la otredad, ya que su presencia es imposible de neutralizar y siempre irrumpe en los límites de lo propio.

La mismidad traduce la opacidad del otro, lo incorpora en una lógica familiar y lo “traduce” al corpus cognoscitivo del grupo que enuncia y perfila la otredad. Sin embargo, es la mismidad la dueña del logos interpretativo desde el cual se producen narrativas y acciones sobre la otredad.

Olga Sabido Ramos (2012) habla de los marcos vivenciales desde los cuales se experimenta la dimensión de lo extraño. Su planteamiento principal es que el extraño es un tipo particular de relación social que depende de un nivel de enunciación, es decir, el otro no existe en sí, el “locus” de la extrañeza radica en la experiencia de la interacción *vis-á-vis* en donde se da un trastocamiento de proximidades. El proceso de extrañeza cultural refiere a una experiencia de contacto en el que se vive un desequilibrio en los campos identitarios, en las fronteras simbólicas que fungen como umbrales de sensibilidad de los cuerpos. El contacto pone en relieve la coexistencia de otredades que conllevan un nivel de riesgo de ruptura de tales fronteras sensibles y primordiales. Es en ese proceso de extra-

ñeza en donde se comprometen condiciones de enunciación y acto en relación con una clave interpretativa o de traducción de la extrañeza. La vivencia de la extrañeza pone en tiempo y espacio la irrupción de sensibilidades, al mismo tiempo en el que se reinterpretan los sentidos de riesgo y distancia que existen entre los agentes de la otredad que intervienen en el contacto directo.

A partir de las propuestas sintetizadas se rescata la noción de construcción de la otredad como un proceso sociocultural que emerge en contextos históricamente situados desde la producción discursiva que realizan sujetos o grupos sociales en torno a referentes culturales o grupos sociales que manifiestan un criterio de extrañeza en tanto que representan aspectos que denotan conductas o pautas ajenas, distintas u opuestas a una noción de *lo propio* o el *nosotros*. La construcción de la otredad es un proceso que alude a los esquemas estructurales de sentido de la realidad que un grupo realiza en función del contacto o ubicación de un “otro” que le permite a través de su significación, reafirmar esquemas que particularizan la experiencia propia en el mundo, de tal manera, que en la prefiguración de la otredad, existe un nivel de implicación de la existencia propia.

El proceso de construcción de la otredad se desarrolla desde un enfoque de alteridad en cuanto a que la ubicación de esa otredad se realiza con base en la distinción respecto a ese otro: los aspectos que lo diferencian de *lo propio*, su distancia cultural y su nivel de extra-

ñeza. Mientras que la construcción de la otredad desde el enfoque de la mismidad refiere a la figuración de la otredad desde la experiencia propia, desde el sentido que define al nosotros y desde el cual se ubica al otro. La otredad cultural se transmuta en *el extraño* o *el otro* en cuanto que se requiere un referente empírico al cual se le atribuirán los sentidos de la otredad y de los cuales se adoptarán tecnologías o procedimientos respecto a ese extraño, según la escala evaluativa y moral del grupo que ubique a esa otredad (tortura, evangelización, conquista, tolerancia, etc.).

Visto como problema, mito permanente o pregunta que incide en la caracterización de lo humano, la emergencia de la otredad en la producción discursiva es un fenómeno que podría ser abordado como hecho social en tanto que incide en la percepción de la experiencia de *lo propio* en el mundo, contrastado con los linderos que establecen *los otros* de acuerdo con el posicionamiento que se les ha dado en la trama de sentido de realidad que cada grupo genera. De esta manera, la existencia del otro es ontológica en tanto que permita ubicar las nociones matriciales que determinan la realidad propia. Por esto es que la permanencia del mito o problema del otro refiere al modo en que a través de diferentes emplazamientos contextuales, emerge la otredad como una construcción discursiva que puede ser desde las perspectivas de la mismidad o alteridad, pero que reflejan un proceso de ubicación de la otredad en la trama propia de significado sobre la realidad, por lo que el sentido

de producción de la otredad, es un sentido de construcción del sentido de la realidad que permite hablar de un *nosotros*.

El sentido de producción discursiva de la otredad cultural adquiere un enfoque de mismidad y alteridad en un proceso dialéctico donde estas perspectivas no están alejadas, sino que se relacionan y se complementan en el sentido de perfilar al otro con base en la experiencia propia. Las narrativas orales y escritas si bien, como lo indica Ricoeur, refieren a esquemas locutivos e ilocutivos que se fijan y operan en niveles distintos, aluden a un sentido de producción de la realidad en donde la otredad existe ontológicamente conforme a esquemas que se establecen de acuerdo con el sentido de experiencia propia, por lo que se puede desmentir el argumento hipotético sobre los enfoques de mismidad y alteridad acorde con las narrativas orales y escritas, respectivamente.

LA NARRATIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA OTREDAD

Paul Ricoeur propone un “giro hermenéutico” de las Ciencias Sociales hacia el ámbito del lenguaje, específicamente a las narraciones como concentraciones de la experiencia social ya que existe una correlación directa entre el narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana, “el tiempo se hace humano en medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal” (Ricoeur, 2007, pág.

113). Así, para el abordaje de las narrativas considerando su incidencia en la construcción de la realidad, Ricoeur refiere a las metáforas como la percepción de las semejanzas, la generación de representaciones de la realidad. De esta manera, la narrativa opera como metáfora: refigura una acción o experiencia en el tiempo, representa la imitación de una acción, es una síntesis de lo heterogéneo. Implica un carácter de totalidad, una representación semiótica que hace referencia a la realidad, busca re-presentarla al mismo tiempo que la construye y construye la temporalidad en la que se ubica la narración.

Según la perspectiva de Ricoeur, le incumbe a la hermenéutica y al análisis del discurso la reconstrucción de las operaciones por las cuales la práctica narrativa incide en las experiencias de vida de las sociedades, así como los factores que operan desde la autoría de los narrativas hasta su lectura, es decir “el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su prefiguración por la percepción de la obra” (Ricoeur, 2006, pág. 138). Es en la construcción de la trama narrativa en donde se ancla la mediación entre la experiencia que precede a la narrativa y lo que sucede con su lectura, así como su incidencia en la construcción de la realidad. A fin de explicar la forma en la que las narrativas refiguran las acciones del tiempo, Ricoeur desarrolla el planteamiento de Aristóteles en cuanto a las Mímesis, es decir, las etapas de las narrativas y su constitución estructural; teoría de la triple mimesis.

La primera es la etapa de Mímesis I o de *Precomprensión* del mundo por parte de las personas que producen, escuchan e interpretan la narrativa. Los rasgos estructurales implican que toda narración presupone (por parte del narrador y su auditorio) una familiaridad con conceptos, agentes, medios, circunstancias y los demás elementos que interceden, y si bien “la narración no se limita a hacer uso de nuestra familiaridad con la red conceptual en acción, ella añade los rasgos *discursivos* que la distinguen de una simple secuencia de frases de acción” (Ricoeur, 2007, pág. 118). La etapa de Mímesis II es una mediación entre Mímesis I y Mímesis III (comprensión e interpretación posterior la narrativa). La configuración de las narrativas puede ser designada como ficción ya que siempre existirá una referencia de pretensión de verdad en las narraciones. Puesto que implica una mediación del ámbito de la precomprensión y el acto de la lectura, posee un carácter de operación ya que refiere a un proceso donde se construye la trama; mimesis II opera como mediadora por tres razones: 1) media entre acontecimientos o incidentes individuales y la historia como un todo, 2) la construcción de la trama integra los múltiples factores en un solo plano discursivo: agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc. 3) la trama posee caracteres temporales propios, posee un sentido de concordancia-discordancia con el ámbito del tiempo por su estructura en episodios. Por último, sobre la etapa de Mímesis III, siguiendo a Gada-

mer quien refiere a la hermenéutica de la aplicación, es decir, la posterior interpretación de la narrativa Ricoeur afirma que implica una reconfiguración en el tiempo ya que la lectura de la narrativa habla de la forma en la que el mismo será recibido. En esta etapa, existe una intersección “del mundo del texto y el mundo del oyente o del lector: intersección, pues, del mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica” (Ricoeur, 2007, pág. 140).

La construcción de la otredad en relación con la producción discursiva se enmarca en un proceso de significación cultural sobre una dimensión de lo desconocido. Según Jerome Bruner (1991), los sistemas simbólicos que las personas utilizan al construir significaciones sobre el mundo, son sistemas que ya se encuentran previamente arraigados en el lenguaje y la cultura. En virtud de la inserción de los sujetos en el sistema cultural, los significados que las personas adquieren toman una dimensión pública y compartida, puesto que por sí mismos, los *significados*, no tienen sentido como producciones particulares; por lo que en su dimensión colectiva es como permiten vislumbrar el pensamiento social. Entonces, la producción discursiva es en primera instancia una producción de sentido, de significación colectiva que provee a los sujetos de una serie de propiedades y herramientas para estar en el mundo.

La producción discursiva en torno a la otredad (o en relación con cualquier otro

tópico) es una construcción de sentido colectivo que se expresa a través de narrativas que por un lado organizan las experiencias en cuanto a las características de la memoria colectiva, y por el otro incorporan las concepciones arraigadas en el sistema cultural, al mismo tiempo que reproducen el orden social. La escritura y la oralidad son modalidades narrativas que se producen en circunstancias sociales específicas.

Partiendo de los postulados de Paul Ricoeur (2007), la narrativa oral implica un proceso, una poética en el que se encuentra el lenguaje con la experiencia, es decir, un nexo entre la acción vivida y la memoria, reconstruyendo a través de la ficción, un orden de la realidad en el que interviene la experiencia directa del narrador, su conformación como sujeto social y al mismo tiempo, los condicionamientos locutivos e ilocutivos que intervienen en la acción discursiva. Entendiendo estos condicionamientos como aspectos de la enunciación y percepción de los significados que se transmiten por la narración. En términos de la escritura, se puede considerar como *habla fijada* en cuanto a su dimensión locutiva puesto que expresa *per se* el sentido del discurso que se imprime, sin embargo, adquiere otra modalidad puesto que privilegia recursos enunciativos que perduran en contraste al habla, por eso que la “fija”. El texto, como fijación el habla (el producto escrito) sustituye el acto del habla, del diálogo, por otro código de interpretación: la lectura. Esta relación directa entre escritura y lectura establece al texto escrito como una *institucional*

zación del lenguaje puesto que adquiere una dimensión de objeto que perdura, de construcción comunicativa que se articula en su inscripción, a diferencia del habla, que transmite el mensaje en función de la expresión instantánea, es decir, mientras que el habla se produce como construcción en cuanto al proceso de enunciación, la escritura fija el lenguaje en un texto que lo posiciona como producción institucionalizada.

Si bien, la consideración de los enfoques desde los cuales se desarrolla la construcción de la otredad desde la producción discursiva, en la propuesta del análisis del discurso de Julieta Haidar se considera el abordaje de tres factores primordiales en la producción discursiva: las condiciones de producción, las condiciones de circulación y las condiciones de recepción. Estos factores, indica Haidar, guían el análisis no sólo a la contextualización de las narrativas, sino que permiten abordar las narrativas como construcciones y constructores que implican una totalidad en su producción, con una gramática propia que le provee de sentido secuencial al mismo tiempo que refiere a la dimensión del tiempo y espacio como ámbitos de la realidad, como lo observa Ricoeur. Es por esto que cabe considerar en este punto las formas de la producción discursiva no sólo como representaciones locutivas o ilocutivas de la capacidad narrativa de los seres humanos, sino como factores que inciden en las condiciones que Haidar ubica, o en términos de la propuesta de Ricoeur, considerando las etapas de mímesis que adoptan las narrativas.

Como se mencionó con anterioridad, las formas locutivas e ilocutivas de la narrativa lo objetivizan o fijan a través de actos de significación, como lo apunta Jerome Bruner, también caracterizan las condiciones de producción, circulación y recepción de los narrativas puesto que apelan directamente a los enfoques de construcción de la otredad que son adoptados, específicamente los enfoques de mismidad y alteridad. En cuanto a la forma escrita del discurso, es necesario referir a su fijación en términos de su codificación en caracteres específicos (letras, signos gramaticales, conformación de oraciones, etcétera) así como su perpetuidad como producción histórica de las sociedades lo cual permite su circulación y recepción en contextos diversos que superan las condiciones de producción al mismo tiempo que es susceptible de diferentes interpretaciones a lo largo de la historia en relación directa con el lector de la obra escrita. Por su lado, la forma oral de la producción narrativa apela a lo que Berger y Luckman consideraban en torno al “aquí y ahora” como ejes fundamentales de la construcción social de la realidad que se identifica en los ámbitos de la vida cotidiana por el carácter contingente de la experiencia social. Ricoeur menciona que “lo que sucede en la escritura es la manifestación completa de algo que está en estado virtual, algo incipiente y rudimentario que se da en el habla viva; a saber, la separación del sentido y del acontecimiento” (Ricoeur, 2006, pág. 38). En primera instancia, el principal elemento a tomar en cuenta para “pasar”

del habla a la escritura es el medio o canal a través del cual se fija la narrativa, lo cual sustituye a la expresión vocal por una serie de “señales materiales”. Esto no implica que la escritura sustituya al habla en el proceso de la construcción de la trama de la narrativa como elemento eje de la dimensión de sentido, lo que fija la escritura tiene que ver el acontecimiento-sentido inscrito en la enunciación como una estrategia intencional de exteriorización de las narrativas. Esta exteriorización intencional hace posible la inscripción por escrito de la construcción de la trama de la narrativa que incide en diversos sustratos de la realidad social al tiempo que imprime el sentido de tiempo y espacio que se conjugan en la exteriorización escrita del habla. De esta manera, Ricoeur afirma que la escritura es un modo de fijación de la narrativa que va más allá de la materialización del habla. Continúa explicando:

Cuando consideramos la cadena de cambios sociales y políticos que pueden ser relacionados con la invención de la escritura, podemos suponer que la escritura es mucho más que la fijación material. Solamente tenemos que recordar algunos de estos impresionantes logros. Puede vincularse el origen del control político ejercido por un estado distante con la posibilidad de transmitir órdenes a través de largas distancias sin distorsiones serias. Esta implicación política de la escritura es sólo una de sus consecuencias. Puede remitirse al origen de las relaciones de mercado y, por lo tanto, el origen de la economía a la fijación de las reglas de la contabilidad. La historia, a la

constitución de archivos. El surgimiento de la justicia y los códigos jurídicos, etc., a la fijación de la ley como una norma de decisiones, independiente de la opinión de un juez específico. Tan inmensa serie de efectos sugiere que el discurso humano no está meramente preservado de la destrucción al quedar fijado en la escritura, sino que está profundamente afectado en su función comunicativa (Ricoeur, 2006, pág. 41)

En este sentido, Haidar afirma que las narrativas están antes, durante y después de las prácticas sociales; producen, reproducen y transforman la vida social ya que tienen un carácter performativo; producen y reproducen las materialidades que las constituyen. Esta autora desarrolla diversos planteamientos en torno a las condiciones de producción, circulación y recepción de las narrativas. En primera instancia, retoma a Michel Foucault en cuanto a la posibilidad de emergencia de la discursividad humana, “en toda sociedad, la producción de la narrativa está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y los peligros, dominar al acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault en Haidar, pág. 122). Las narrativas se basan en principios regulatorios socialmente establecidos y que se legitiman a través de la misma narrativa; existen ámbitos de regulación social a través de narrativas: procesos de exclusión, de control interno y procedimientos de control de las condiciones de utilización. Existen tabúes sobre los objetos de los que se habla, lo cual permite

la confirmación de roles de los actores sociales que *hablan* y personas que no *hablan* a partir de circunstancias específicas². Esta ordenación del habla se sujeta a rasgos reguladores de la práctica discursiva, lo que puede identificarse como un principio de clasificación, ordenación y distribución discursiva que se manifiesta en las prácticas y relaciones sociales, por lo que se afirma que el discurso existe antes, durante y después de las prácticas sociales.

Para analizar las narrativas en su dimensión de escritura y oralidad, se considerará su carácter pragmático, es decir, abordarlas como una producción que incide en la gestación de las prácticas y relaciones socioculturales puesto que designa y reconstruye el orden social que lo produce. De tal manera que se sistematizarán tomando en cuenta su carácter de *prácticas discursivas*, lo cual implica incluir en el análisis las condicionantes de producción, circulación y recepción de dichas prácticas. El nivel performativo de la producción discursiva se constituye con elementos locutivos e ilocutivos, así como de factores de producción determinados, en su dimensión pragmática, mantienen relación con otras redes de relaciones y prácticas discursivas en distintos órdenes.

Respecto a la relación que mantienen las prácticas discursivas con otras redes de discursos, es posible incluir en el análisis el contexto institucionalizado que se inserta en complejos discursivos. La

producción discursiva se basa en principios socialmente establecidos y se legitiman a través de los objetos de la narrativa, es decir, a partir de los tópicos socialmente contruidos que sintetizan la experiencia social. El análisis del discurso debe tomar en cuenta dos aspectos: los sujetos de discurso y la ritualización del habla. Existe una dimensión de regulación social a través de la narrativa: procesos de exclusión, de control interno y de control de las condiciones de producción; esto supone el establecimiento de roles discursivos: la designación social de los sujetos que *pueden hablar* y de aquellos que han de percibir las narrativas. Se puede hablar de una *formación social e ideológica discursiva* que se institucionaliza, ya que funciona como una serie de narrativas coherentes que funcionan como horizontes de acción social. La eficacia social ideológica de los discursos produce dos efectos: reconocimiento y convencimiento.

En cuanto a los sujetos del habla, se puede pensar en las condiciones de utilización de las narrativas por parte de actores sociales específicos que ejecutan la práctica discursiva como un hecho social. Es por esto que para el análisis se debe considerar la ritualización del habla, las sociedades de discurso, las doctrinas religiosas, políticas y filosóficas, así como la adecuación social de la narrativa. Se puede hablar de una *formación social e ideológica discursiva*, la cual se institucionaliza puesto que funciona como una narrativa coherente que funciona como un horizonte de acción social. La eficacia social de la ideología produce

² A este ámbito, Haidar lo denomina como “el ritual de las circunstancias” (p. 123)

dos efectos: reconocimiento y convencimiento, una *formación ideológica* que se da a través de los aparatos e instituciones, las prácticas sociales, las prácticas sociales discursivas: verbales semiótica, las estructuras espaciales, así como diferentes sistemas semióticos, como los emblemas, los ritos, la moda, etc. (pp. 126, 127).

El boliviano Raúl Alejandro Aráoz (2012) plantea que la investigación narrativa ha de entenderse a partir de su ámbito contextual de acuerdo con las diversas producciones discursivas locales que han permitido también el auge de enfoques, metodologías y planteamientos teóricos en torno a la producción discursiva y el abordaje de las narrativas en un sentido sistematizado. “Los métodos narrativos son diversos y tienen diferentes clasificaciones, pero tienen aspectos en común: estudian historias o descripciones de una serie de eventos, de esta manera la historia [la narrativa] se convierte en la unidad de análisis y la forma en que los seres humanos comunican su experiencia” (Aráoz, 2012, pág. 2). En este sentido, la investigación narrativa se ha caracterizado por dimensionar las narraciones como condensaciones de la experiencia humana, considerándolos desde su sentido pragmático, en su función de constructores de la realidad de las personas que los enuncian.

ALGUNAS REFLEXIONES

La perspectiva pragmática del abordaje de las narrativas conlleva pensar que el ámbito de estudio de las investigaciones

narrativas como el estudio de la experiencia humana que se desarrolla a través de las producciones narrativas, que están condicionadas por una serie de factores que hablan precisamente de su función constructivista. De tal manera que es necesario diferenciar entre las narrativas como historias reales que las personas cuentan en relación con asuntos específicos en coyunturas particulares; un narrativa “está penetrado por valores, ya que es una estructura evaluativa que conlleva una posición moral” (Sparkes & Devís, 2013), los narrativas son tramas razonables que presentan un orden; son una entidad continua a lo largo del tiempo. Por otro lado, las narrativas “se refieren a las estructuras que subyacen a las historias” (Sparkes & Devís, 2013, pág. 5). Así, es posible hablar de “narraciones” como construcciones sociales que proveen de una visión del mundo en un sentido ordenado, coherente y racional.

Los órdenes de narrativa oral y escrita reflejan al mismo tiempo enfoques de mismidad y alteridad desde los cuales integran un sentido de construcción de la propia realidad ubicando al otro como un referente empírico o imaginado que puede ser conocido directamente a través de una situación de contacto directo, o a través de una serie de postulados teológicos, políticos, institucionales, filosóficos o, incluso, pedagógicos, en donde los referentes de la otredad parecieran ser más abstracciones que caracterizaciones a partir de un contacto directo. Sin embargo, en estos dos niveles de identificación de la otredad en una trama de realidad de *lo propio*, hay

un ejercicio de confirmación de la propia existencia con base en la construcción de la otredad, es decir, la otredad como producción discursiva es también una estrategia autoenunciativa donde los enfoques de mismidad y alteridad refieren a un matiz de contacto o distancia con los agentes de la otredad cultural, sin embargo, ambas perspectivas están imbuidas en la producción discursiva del otro.

De esto se desprende que la existencia de la otredad es real. Esto quiere decir que en función de la ubicación del otro en el entramado de realidad de un grupo social, es como su existencia adquiere sentidos de mismidad y alteridad de acuerdo con los matices de experiencia que se tenga con ese agente de la otredad; sin embargo, la enunciación es propia del resultado de la experiencia, y en otro matiz: el otro existe

De acuerdo con los señalamientos de Haidar (2004), el discurso es una práctica social particular puesto que está dotado de una dimensión pragmática; es una *praxis social* que mantiene una relación con otras redes de relaciones y prácticas sociales (también discursivas) y habla de la sociedad que las produce; de tal manera que las narraciones permiten ubicar la forma en la que la otredad emerge como una construcción a partir de la vivencia directa con agentes de la otredad en una situación específica.

La dimensión pragmática de la narrativa implica que el habla se relaciona directamente con una serie de factores socioculturales, el discurso “implica una construcción social determinada” (2004). El discurso le da un sentido constructi-

vo al habla puesto que articula órdenes sociales referentes a prácticas y relaciones. El discurso añade un sentido duradero y performativo al habla, ya que presenta reglas sintácticas, gramaticales y en otro sentido, condensan las “reglas” sociales, responden a un orden cultural que media la producción discursiva. En otro sentido, la narrativa incide directamente en la experiencia social al tiempo que le refleja, dando cuenta de un sentido de aprehensión de la realidad y reproducción del orden social. En este sentido, Haidar argumenta que el abordaje para el análisis de las narrativas debe considerar que las narrativas se relacionan con sus condiciones de producción, condiciones de circulación, así como las condiciones de recepción. El planteamiento radica en que la narrativa se basa en principios sociales regulatorios establecidos que se legitiman no sólo a través de las relaciones y prácticas sociales, sino a partir de la práctica discursiva misma, por lo que el habla está sujeta a principios reguladores de la práctica discursiva, la cual reproduce el sentido social que expresa.

BIBLIOGRAFÍA

Aráoz, R. (Noviembre de 2012). *Orígenes, historia y desarrollo de la investigación narrativa*. Obtenido de Instituto de Investigaciones en Ciencias del Comportamiento: http://www.iicc.ucb.edu.bo/articulos/2012/Alejandro_Araoz_origenes_historia_y_desarrollo.pdf

- Bartra, R. (1997). *El salvaje artificial*. México: Ediciones Era.
- Berger, P. L., & Luckman, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Colombani, M.C. (2007). Mismidad y Otredad: Una lectura desde la dimensión genérica. Problematizando la historia de las mujeres a partir de la idea de no reconocimiento. En C. E. Berbeglia, *Propuestas para una Antropología argentina* (págs. 23-39). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Haidar, J. (2004). *El campo del análisis del discurso. Aportes para el estudio político*. Santo Domingo: Fundación Global Democracia y Desarrollo.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8), 5-11.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí como otro*. España: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2007). *Tiempo y Narración. Tomo 1*. México: Siglo XXI.
- Sabido, O. (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del Extraño. Una perspectiva sociológica*. Madrid: Sequitur.
- Sparkes, A. & Devís, J. (Octubre de 2013). *La investigación narrativa y sus formas de análisis: Una visión desde la Educación Física y el Deporte*. Obtenido de Universidad de Antioquia: http://viref.udea.edu.co/contenido/publicaciones/memorias_expo/cuerpo_ciudad/investigacion_narrativa.pdf
- Todorov, T. (2005). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.