

BREVE ACERCAMIENTO IDENTIFICATORIO DE LA OTREDAD

Cristian Arteaga¹



*Salid y desafiad la opinión,
id contra este cautiverio vegetal de la sangre.
Id contra todas las clases de manos muertas.*

Ezra Pound

Introducción

Al querer pensar y distinguir la categoría del Otro o de la otredad, ocurre, por lo general, que para la explicación de dicho precepto subyacen visiones tangenciales que pueden posibilitar algunos asertos (sobre todo cuando el Otro no es asumido solamente como un sujeto, sino como una totalidad epistémica y fáctica que se despliega no sobre un punto, sino sobre un horizonte indefinido); o, en su defecto, enfoques que por su limitación política erigieron limitaciones de fondo.

1 Comunicador, Maestría en estudios de la Cultura UASB (Universidad Andina Simón Bolívar).

Se puede señalar, por ejemplo, aquella producción bibliográfica de nuestro país que articuló el movimiento indígena desde la concepción unívoca mestiza como interlocución del propio movimiento indígena, lo que resultó en una especie de factótum con pervivencia de la voz colonial que se imbricó en el Estado-nación, como forma remozada de pensar lo indio, traducido en lo que se conoce como Estado “consosacional”² en el escenario de la plurinacionalidad³ aunque, lógicamente, ante aquello, hay ciertas excepciones como las de Andrés Guerrero, Erwin Frank y Roque Espinosa.

De ese modo, tales opciones encierran heterogéneas aristas que no siempre podrán ser despejadas de manera prístina y legible sobre la categoría del Otro. Por un influjo permanente de comunicación y de reflexión de ciertas disciplinas, se problematizó tal noción, arribando, así, a una especie de camino sin salida. La cuestión del Otro se obliteró en tanto dio por sentada una respuesta que no se percibe satisfactoria en ningún caso.

Las ciencias sociales – desde la antropología norteamericana, la antropología estructural francesa y los estudios culturales – han investigado y propuesto varios enfoques de comprensión de la otredad, también respecto a algún fenómeno determinado dentro de ese universo. No obstante, en este ensayo se pretenderá un acercamiento a la noción del Otro desde dos momentos (o dos niveles) en los que se han enlazado formas simbólicas de construcción/destrucción del Otro: el primero en relación al Estado ecuatoriano y el segundo en relación al fenómeno migratorio. Para lograr un corpus metodológico se realizarán dos cuestionamientos básicos que guiarán el texto: ¿cómo se constituyó el Otro en el marco del Estado nación ecuatoriano? y ¿qué implicancias simbólico-políticas tiene esta categoría al momento de analizar el fenómeno concreto de la migración?

Para esta problematización serán de mucha validez los aportes de teóricos como Jacques Derrida, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. Estos autores, con un grado de rigurosidad y seriedad, han contribuido a la problemática de buscar una explicación, una definición y una construcción del Otro como categoría y como relación simbólica real y e imaginaria, que tal vez no nos permita caer en los yerros puntuales que se enunciarán posteriormente.

Partiendo de las interrogantes que antes hemos referido, habría que iniciar con la explicación de que el Otro se inscribe, en primera instancia, en el recorrido de una presencia y de una voz apelativa. Esa apelación es una acepción desde un sujeto concreto que, dentro del caso ecuatoriano, generalmente, fue el sujeto mestizo hacia el sujeto indígena. Este último representó la otredad en términos no solo raciales, sino también culturales/políticos/míticos. Fueron las apelaciones de la voz mestiza la que estructura-

2 ANDRADE, Pablo. Democracia y cambio político en el Ecuador. Corporación Editora Nacional. Ecuador. 2009

3 GARCÍA, Fernando. *Política, Estado y Diversidad cultural: propósito del movimiento indígena ecuatoriano en Estado, Etnicidad y Movimientos Sociales en América Latina*, Compiladores Víctor Breton y Francisco García. Icaria Editorial. España. 2003

ron la representación indígena no desde lo que carecía, sino desde lo que ya la contuvo, desembocando en una verdadera incomprensión de la otredad. Incluso desde los nuevos movimientos sociales (Offe: 1992) existieron juicios sobre el Otro vinculados a un discurso sustentado en la *diferencia* como política positiva; sin embargo, paradójicamente, el Otro fue tratado como sujeto configurado en los marcos del mestizo y no como manifestación más amplia como la cultura, el lenguaje o los universos simbólicos.

El otro: constructo del Estado nación

Donde comienza el Estado, allí termina el hombre.
Friedrich Nietzsche

Es manifiesto que la constitución del Otro en el Estado-nación ecuatoriano vino a afirmarse y legitimarse a raíz del levantamiento indígena en el año de 1990. Y es que antes de aquel acontecimiento, el Otro, sea como sujeto indígena o como la cultura que lo precedía, era reducido a dos puntos de vista:

- i) el indígena, dentro del Estado moderno y por ende en los imaginarios⁴ de las clases hegemónicas con mentalidad semifeudal, era comúnmente percibido como mano de obra barata a la que había expoliar;
- ii) desde la izquierda social y parlamentaria, el indígena fue reducido a mero campesino con adscripciones concretas de clase subalterna a la que había que educar e integrar para el proceso revolucionario.

Precisamente con la aparición de aquel indecible que fue el sujeto indígena, se recompusieron varios universales que venían siendo naturalizados en las relaciones simbólicas de la sociedad civil. La propia noción de identidad, por ejemplo, fue desplazándose de un único sentido para recalar en la concepción ampliada de identidades; otro universal recompuesto fue la idea de lo nacional, en la que ocurrió un giro de sentido que devendría en lo plurinacional. Es decir, se logró oponer la idea excluyente de un único proyecto unificador de nación para arribar a la fórmula de un Estado integrador, donde las propias diferencias eran las mediadoras entre el aparato estatal y la población. En tal escenario de desplazamiento, lo universal y lo particular no se opusieron, sino que en determinados hitos de aquel momento político, uno posibilitó más que el otro, pero solo para dar pre-

4 Entendemos dicho concepto en este documento desde la perspectiva de Cornelius Castoriadis que comprende el imaginario en cuanto "...ya se trate de una invención absoluta, de una historia imaginada en todas sus partes, o de un deslizamiento o desplazamiento de sentido, en el que los símbolos ya disponibles están investidos de significaciones diferentes de sus significaciones "normales" o canónicas..." CASTORIADIS, Cornelius. *La Institución imaginaria de la sociedad*. Ed. Tusquets, España. 1975

sencia a la categoría que la antecede. Por tanto, no es un análisis dialéctico de superación de lo universal o lo particular como debieron entenderse esas manifestaciones.

Hasta aquí puede entenderse lo descrito como fenómenos políticos movilizatorios que se instauraron sobre la base de demandas y exigencias de la otredad (léase movimiento indígena), a la que había que adscribirse para configurar un nuevo momento que resista y enfrente la lógica del capitalismo posindustrial. Sin embargo, esto contrajo una serie de cuestionamientos de fondo a esa noción del Otro, ya que el Otro en ese momento fue visualizado como una esencia que constriñe su propia resolución y meta, a sabiendas que: “la esencia oculta del ser del sujeto: una vez que el sujeto nos la muestra se torna un regalo venenoso”.⁵

Podemos aseverar que la otredad entregó su veneno al bosquejar una intervención en el terreno –exclusivo– mestizo del Estado moderno, que ya tenía visos evidentes de salir de la concepción corporativa estatal, sobre todo con el boom petrolero y la incipiente introducción del modelo de industrialización por sustitución de importaciones. A inicios de la década de los noventa, el Otro poseyó nuevas exacciones y propuestas que hicieron tambalear el Estado ecuatoriano, sobre la base de los silencios que empezaban a escucharse de manera estridente mediante el grito de la nación que ya no era una sola puesto que existían nacionalidades, por lo que no se convierte en un *mutatis mutandis* del derecho o de la política estatal la que determinó esa inclusión. En la lógica de la desconstrucción, el Otro interpeló al Estado con varias lenguas y varios textos a la vez, un flujo continuo de comunicación perpetua y yuxtapuesta dentro del lienzo fundacional de la nación cimentada en la escritura y sus derivados ilustrados.

Empero, tal proyecto vino a socavarse por sí mismo. Y es que el miasma proferido por la exaltación del Otro como alternativa se vio truncado, pues el Otro no llegó a ser *otro*, sino un sí mismo ingeniado desde los imaginarios mestizos. Es decir, una proyección moderna de lo que el Otro debía ser a semejanza de uno mismo, para que piense como uno mismo, conciba el mundo como uno mismo y juegue con las reglas establecidas por uno mismo, revelándose manifiestamente en la noción que tuvieron los movimientos sociales acerca de la otredad indígena.

Lo arriba aseverado merece la siguiente explicación: los nuevos movimientos sociales partieron de la carencia, es decir, sus reivindicaciones eran lo que no poseían y lo que quería ser llenado, por lo que: “Cuanto más particular es un grupo, menos le será posible controlar el terreno comunitario en el que él opera, y más universal tendrá que ser la justificación de sus reclamos”⁶ Precisamente, el apelar desde su particularidad no hizo plausible sus proyectos generales, o al revés, luchar desde la universalidad diluyó sus reivindicaciones en escenarios institucionales concretos.

5 ZIZEK, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. México. Siglo veintiuno editores. 1999.

6 LACLAU, Ernesto. *Sujeto de la política y política del sujeto*. Venezuela. Ed. Nueva Sociedad. 2000.

Segundo, los movimientos sociales como interlocutores de la otredad tuvieron un presupuesto fructivo con relación al gusto y, además, apelaron necesariamente a llenar el vacío del lenguaje del Otro con el suyo propio, de ahí que algunos cientistas sociales, intelectuales y académicos llegaran a convertirse en los voceros oficiales del Otro indígena. Todo esto obedecía al acoso de su propio fantasma: el otro representó de manera cóncava el espejo de sí mismo. Así: “En pocas palabras, lo que realmente nos molesta del “otro” es el modo peculiar en que organiza su goce, precisamente el exceso que acompaña a ese estilo: el “olor” de su comida, sus ruidosos bailes (..)” (Zizek, 1999).

Vemos, pues, como la otredad dejó de ser asumida en su absoluta diferencia y fue arrogada en la más autoritaria mismidad, en una “otredad ideal”. Esto indudablemente vino producido por la estructura del sentido y de la conciencia de la presencia de la otredad. Es decir, la estructura es la reiteración de una presencia. Entonces, la relación de una presencia/ausencia define la estructura de la mismidad y como se había hecho notar la idea de mismidad es ya eminentemente reaccionaria pues la otredad es proyectada como uno mismo. Esto es en suma una animadversión del Otro, no como estratagema, sino como certeza metafísica de su existencia y de su presencia.

Si es que la visibilización del Otro emergida en el Estado ecuatoriano puso en su momento un cuestionamiento y un hiato a la certidumbre que venía sosteniendo la visión lineal de la “historia nacional”, es decir, la historiografía escrita por los vencedores como un macrorrelato de la nación a la cual había que adherirse para conformar un halo identitario unificado, excluyendo las historias de los vencidos (mujeres, negros, niños, cholos, etc); no es menos cierto que, después, ese Otro puso certidumbres de aplacamiento a esas incertidumbres por donde se podría haber reflexionado la propia otredad, mediante un proceso de clausura de su diferencia en una perspectiva indefinida. Efectivamente, ya no puso en cuestión las verdades que pretendía desplazar o transferir o aquello que pudo llevar a la deriva el discurso y las prácticas más protervas del occidente capitalista, a saber: el racismo de Estado y la aniquilación cultural; para, de este modo, situarse en el límite. En última instancia la otredad indígena trató de disputar el universal vacío estatal y agregar en ese vacío su particular interés étnico o de clase como si fuera un universal general, olvidando que las luchas políticas contemporáneas (aunque sean universales) hacen énfasis en su particularidad justamente porque han llegado a comprender que por sí mismas no pueden realizar un verdadero orden incluyente.

Por esta razón, lo social jugó en la dicotomía moderna de identidad versus exclusión. Y es que en el caso de la identidad, según Ernesto Laclau, el antagonismo y la exclusión son partes constitutivas. Y para construir las identidades diferenciales es necesario constituir el sistema y hacer posible esas identidades que, paradójicamente, es lo que subvierten el mismo sistema. Efectivamente, en este comentario, lo particular es lo que subvierte a lo universal, pero también lo universal es lo que hace posible lo particular.

Consecuentemente, existe una relación equivalencial entre lo universal y lo particular y, en un momento dado, esta forma equivalencial de lo universal debilita las identidades diferenciales por su relativismo. No deja de ser interesante –provocador y polémico– que lo universal no puede eliminarse puesto que las sociedades no son manifiestamente homogéneas. Es así que lo universal es paradójico, pues se valida a sí mismo en cuanto lo enuncia, pero no puede mantenerse ya en los hechos prácticos.

Empero, no es que únicamente primó una base de incompatibilidad racial mestiza hacia un sujeto étnico, sino que obedeció a pensarse a este último sujeto como un actor invasivo en las estructuras estatales. De ese modo, la incompreensión del Otro se sostuvo en el discurso logocéntrico de la modernidad por dos razones. En primer lugar, el logocentrismo contrajo la noción de saber, pero de un saber unidimensional: el Otro indígena en un momento dado expresó una polisemia del conocimiento y de las lenguas a partir de una singular importancia que dio a la voz, a la *phoné*, como un manera de cifrar y descifrar el mundo. En segundo lugar, se basó en la concepción de poder, conociendo que dicho poder es siempre jerárquico y autoritario.

Cada sector dentro del Estado ha cimentado una visión acerca del Otro de manera “natural”. Una de las visualizaciones más estereotipadas en ese contexto fue la del sujeto indígena (el negro, la mujer, los niños fueron escamoteados por la producción teórica durante mucho tiempo). De tal manera, la lógica estatal supuso que al sujeto indígena había que hacerlo hablar –no me refiero a nominarlo desde lo indecible–, hacerlo partícipe de los derechos y responsabilidades con el Estado y con la sociedad civil. Sin embargo, existían ya varios Otros dentro de los movimientos sociales que venían apelando al Estado desde otros indecibles, esos otros en principio eran abominados, excluidos en medida que representaban un sí mismo de los límites morales de fraccionamiento de clase⁷.

Para ampliar el análisis y bordear las fronteras de lo indígena, enfoquemos la idea del Otro dentro del movimiento GLBTI, sin duda, sectores que en el universo derridiano cuestionaron el poder y lo social desde lo que se oblitera, desde la total no permanencia y que, al decir de Sanjinés⁸ fueron “construidos en su negatividad”. La conciencia del Otro que tuvo este movimiento social hizo un llamado para comprenderlo desde las identidades sexuales. Su proceso de desestabilización de la propia categoría identitaria superó las visiones biológicas de la sexualidad y la normatización en los roles naturalizados por el sistema heteronormativo de Occidente, de modo que el Otro estaría en lo abyecto (en

7 Estoy pensando en todos los dispositivos normativos, disciplinarios, de gusto, morales y de sancionamiento de la clase media, como expresión de procesos de nueva discriminación y exclusión de los sujetos diferentes, medidos a partir de órdenes heteronormativos, por ejemplo, en su trato a lo femenino y a lo homosexual y, en su orden moral, en cuanto a la política como una forma de negarla, pero que a la vez se abre paso a través de ella.

8 SANJINES, Xavier. *Indianizaral q'ara. La pedagogía al revés de Felipe Quispe "El Mallku"*. Bolivia. 2000

lo que no se puede definir y que está en la ambigüedad absoluta⁹) y no en lo perverso (es decir, aquello que ha sido definido por la sociedad en su mirada falogocéntrica para nominar y delimitar las prácticas de desestabilización de la norma). No obstante, en un momento del conflicto la conciencia del Otro se volvió en su mismidad y se incrustó nuevamente la idea que se tuvo del Otro desde las estructuras mestizas y heteronormativas, incluso cuando este movimiento diferenció de manera sutil por su grado carente de identidad a los que no se consideran abiertamente homosexuales y a sus derivados (lesbianas, transexuales, intersexuales) o en su antípoda a los heterosexuales.

En este caso la bisexualidad (que es parte de las siglas que define la identidad de este movimiento) fue relegada por las dos identidades -homosexual y heterosexual- pues constó como un particular y las dos identidades ya descritas se manifestaron como universales. Lo que significó, en otras palabras, el mantener la dimensión universal, pero articulada de modo diferente con lo particular. Justamente por un lado se tuvo una falta de sostenimiento de la universalidad del género, pero, por otro lado, este no planteó su necesidad de eliminación, sino que ese lugar vacío fue llenado de universalidad. Aunque para ganar política y culturalmente, podría haber sido colmado en contextos distintos y por particulares concretos. En ese camino afirmaríamos que: “(...) una identidad que es puramente diferencial en relación con los otros grupos tiene que afirmar la identidad del otro al mismo tiempo que la propia y, como resultado, no puede tener reclamos identitarios respecto a esos grupos”¹⁰

El otro migrante y el silencio.

*El otro que lleva mi nombre
ha comenzado a desconocerme.*

Roberto Juarroz

La migración –uno de los monstruos y de los fenómenos diáspóricos que mayor amenaza ha causado en los últimos momentos de la modernidad contemporánea – contempló siempre la necesidad de un Otro. Ora por sus huellas singulares que se adjuntan en un “nosotros”, como praxis del mal o de la culpa social, se precisa del Otro para justificar los efectos sintomáticos de sus fantasmas: delincuencia, contagio, enfermedad, desurbanización, violencia, prostitución y amotinamiento.

En el fenómeno de la migración, el lenguaje común habla del Otro, pero en realidad habla de un sí mismo. El emigrante es un indecible que está siempre en desplazamiento contingente. Podemos adjudicar que el emigrante vive en el “nosotros” pero está fuera

9 Este es un aporte de la teoría *Queer*, podría revisarse a Judith Butler.

10 LACLAU, Ernesto. *Sujeto de la política y política del sujeto*. Venezuela. Ed. Nueva Sociedad. 2000

de él. Por ende, la migración produce sujetos que ocupan una posición en el discurso. Desde el psicoanálisis podemos expresar que el sujeto, al momento de hablar, ocupa siempre una posición activa en lo que está diciendo y se reconoce como parte de eso que le ocurre, por lo que existe una performatividad. Sin embargo, el sujeto emigrante, considerado como el Otro (sea por su experiencia y por lo que lo antecede como es la cultura en la que fue construido y promocionado) no puede realizarla por la cuestión de la censura sobre la nueva cultura a la que accede o en la que es intervenido, ya que "(...) el mecanismo de censura interviene predominantemente para reforzar la eficiencia del discurso del mismo poder".¹¹

Entonces, a contrapelo de la censura opta por la construcción de significantes como una palabra en donde puede escucharse o decirse. En este caso el significante es la memoria. Esa memoria audible no es totalizante, ya que no transporta la presencia, pues la memoria se conforma en la ausencia de la cosa que se añora o que se ha perdido (entiéndase el Otro migrante). Ya que "nuestra 'propia' mortalidad no está dissociada de esta retórica de la memoria fiel, sino que la condiciona, todo lo cual sirve para sellar una alianza y para remitirnos a una afirmación del otro."¹² En esa línea, la memoria es un indecible que es atraído por la ausencia de alguien o por la memoria de ese alguien. Porque su huella o su traza está en nosotros y lo que *se vive* es en la memoria de aquel que no está presente. Por eso es que el Derrida plantea una *liminalidad*, un principio de transferencia –que, huelga recalcarlo, es a la vez el *plus* del lenguaje– que es el lenguaje. La memoria es lenguaje. Y para la memoria el lenguaje es metáfora. Por tanto, la memoria es una metáfora que nos dice que hay que repensarla desde su futuro.

Tal afirmación no es extraña, sino que desconstruye el apotegma del Otro en cuanto diferente y que puede descubrirse la otredad en cuanto deformación, llegando a ser la piedra angular de entendimiento de la migración. Conocemos que el sujeto emigrante se instituye entre sus iguales, es decir, en las singularidades de los que poseen la misma identificación y los mismos valores compartidos, como lo son otros migrantes; empero, esto es a medias pues esta: "(...) no es una operación que sobreviene después, desde el exterior, un buen día (...) uno sólo debe saber cómo identificar el elemento correcto o incorrecto (...) "¹³ En esa vía, la idea del sujeto emigrante no reside en el exterior, sino en la falta o carencia del interior de los sujetos que llegan a anular al Otro, cuyo elemento identificable es el dolor y la muerte.

Precisamente, podemos expresar que el fenómeno de la migración se construye en el dolor e intenta una doble hazaña. Por un lado, busca a los sujetos para que ratifiquen el sentimiento de lo que les acaece, en este caso el dolor mismo y, por otro, paralelamente, adecua la superación de ese dolor por medio de una acción que presente características

11 ZIZEK, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. México. Siglo veintiuno editores. 1999.

12 DERRIDA, Jaques. *Memorias para Paul De Man*. Barcelona. España. Ed. Gedisa. 1989.

13 Ibidem

discriminatorias para con los Otros. Por eso se vuelve entendible lo que ocurre con los emigrantes cuando se encuentran con sus coterráneos, huelga añadir que no son únicamente los sujetos originarios los que abusan de los recién llegados, sino que son sus mismos compatriotas los que, mimetizados en los nuevos significantes culturales del país de residencia, constriñen, reprimen, abusan y excluyen a sus paisanos. Entonces, ha ocurrido un principio de transferencia por cuanto si bien el dolor, en primer instante, es un punto de reconocimiento, mediante la mirada se desplaza a un proceso de calificación/descalificación del Otro, ya que la otredad es la huella que está en nosotros. Verbigracia de aquello lo discernirnos en el Horacio Oliveira de *la Rayuela* de Julio Cortázar cuando afirma que él mismo no pasa de ser un argentino afrancesado, es decir, ya insaturado en París como la mismidad, con gustos generales de identificación parisina, pensamiento, forma de comprender al mundo europeo, sin embargo, todavía contiene esa *traza* argentina que es su rasgo distintivo, tal vez conformada como una otredad a la que hay que borrar; de ahí la escena de la paliza que recibe por la policía francesa.

En cuanto a la segunda idea después del dolor que es la muerte esta acarrea un indecible y ese indecible es la muerte. Es una de las formas más fuertes desde donde pensar la migración. La muerte debe ser concebida como una memoria interiorizante, pues no es limitante de la vida; desde esta perspectiva, se puede interpretar el poema *Masa* de César Vallejo, en donde el cadáver al final de la batalla sigue muriendo: mientras no esté en la memoria de todos permanece en su afirmación negativa. Y el cadáver se levanta y camina cuando lo evocan desde la muerte. Entonces, el cadáver existe en nosotros, entre nosotros como memoria. Es algo que no está dicho. Y se lo hace hablar desde el texto. No obstante, aparece el duelo como imposible, pues se lo sigue evocando desde su propia congregación, desde sí mismo. Por lo que el Otro emigrante rompe con la idea de duelo imposible, planteando el duelo que sale de sí, para ser afirmativo, positivo. Pues el duelo viene por que existe en nosotros y por nosotros, sin embargo, en otro “giro de la memoria” —propone Derrida— debemos evocar que el “en nosotros” nunca surge y aparece antes de esa terrible experiencia: la economía de la muerte. La muerte existe en medida de la finitud de la memoria y la relación con el Otro en cuanto experiencia compartida como supone la migración.

Como se ha podido distinguir, el concepto de otredad referido a la migración supone muchas aristas de comprensión, por ende se vuelve muy problemático dilucidar una sola manera de acercamiento. Porque el Otro en cierta medida representa una amenaza, por cuanto es un indecible que ya ha sido nombrado: entonces, el nombre es el Otro porque evoca una carencia. Sin embargo, habría que comprender cómo el poder detiene el sentido diferente que puede proferírsele para concederle un viso de igualdad. Se hace urgente que el sujeto emigrante contemple aquello y tenga varias estrategias de pervivencia, como el ser evocado desde la memoria y el nombre, o desde el silencio. Ya que este —el silencio— es la economía de la muerte. Ergo, la migración existe en el intersticio que se nombra en el lenguaje.

Esto se puede explicar al expresar que el sujeto emigrante habita en el límite de lo admisible y con un accionar liminal. Aparece la idea de liminalidad como un estar afuera y en contra; hallarse en el umbral de la lucha política es desacralizar un historicismo ortodoxo característico de la modernidad: progreso e historia lineal. La frontera o el límite es un espacio donde el Otro es depositado; la migración no responde solamente al sentido territorial, sino a un sentido simbólico en el cual la otredad transfiere su sentido afectivo a una cosa. En este caso, el sujeto emigrante se juega en la metonimia del lenguaje, pues representa el efecto fantasmático de lo diferente y de lo exterior, y en la metonimia de la política pues es un particular concreto que quiere inscribirse en los universales de las disputas del poder, por cuanto su interés de sector desea primar en la universalidad de la regla.

El Otro en la migración pasa de ser un pretérito para convertirse en contingencia, y puede ser reproductor de significantes vacíos que son llenados en el terreno de lo social y de lo político.

Consideraciones

Todas las palabras me ahogan.
Georges Bataille



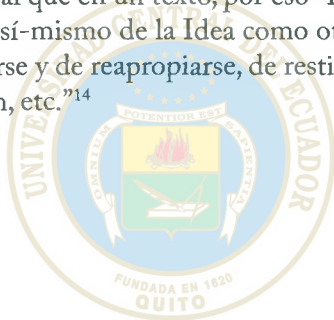
Como ha podido leerse, estas aproximaciones teóricas a la noción del Otro poseen pequeños aciertos pero sobre todo incertidumbres. Pensamos que la idea de construcción de la otredad no debe clausurarse, pues el solo acto de clausura implica obsolescencia. A la sazón, el Otro es un principio generador de identificación y de discriminación que parte de la hegemonía de los sujetos políticos que construyen de manera pública estatal la noción del Otro. También están las significaciones paraestatales y civiles de la otredad. Afirmamos que el Otro y su relación con los Otros debe ser constituido desde los bordes y uno de los pilares angulares debe ser la memoria, como aquel borde que es testimonio célibe de lo que no se escribe, se lo esconde: prosternación impúdica de la esclavitud del ánimo.

El Otro debe ser reflexionado desde lo intertextual, pues la visión marxista de que *nada existe fuera de la conciencia del hombre*, podría ser transferida a que nada existe fuera del lenguaje. El Otro es una relación contingente entre un signifiante y otro signifiante, ya que el signifiante es la absoluta diferencia. Debe forjarse en una permanente necesidad de descentramiento y de no finalización del debate, pues lo que está en el límite es lo que realmente están en nuestros ojos, se halla dentro de nosotros. La otredad no es causalidad externa, por el contrario, es una huella que marca la vida, pues es una carencia y las carencias imprimen varios sentidos a la vida.

Desde el punto de vista del Estado, la otredad es conformada en la positividad, en suma, la mismidad, como una suerte de antagonismo, pero que podría volverse más interesante en la posibilidad de construir al Otro como un referente de donde parte la textualidad y las textualidades.

En el caso de la migración puede percibirse como una reafirmación a través de la promesa del Otro, pues existe el apremio inmanente de volver, de regresar. Marca un tenor de temporalidad del Otro a partir de la promesa.

En ese contexto, poner en debate la otredad es hacer entrar un indecible en el mundo de la vida, como históricamente fue el sujeto indígena, el debate feminista y aquel sobre la homosexualidad, pues el Otro es un plus no solo del lenguaje, sino de aquello que antecede a la palabra. En tal red, el Otro debe ser visto en cuanto alteridad y espaciamiento, es decir, necesita un distanciamiento para existir y esta existencia puede ser señalada por el silencio que lo crea, al igual que en un texto, por eso “La posición-del-otro es siempre, finalmente, el plantear-se a sí-mismo de la Idea como otro (que) si en su determinación finita, con vistas de repatriarse y de reapropiarse, de restituirse en presencia en la riqueza infinita de su determinación, etc.”¹⁴



14 DERRIDA, Jacques. *Posiciones*. Valencia. España. Ed. Pre-textos. Trad. M. Arranz. 1977