

EL OCASO DEL OTRO COMO EPISODIO CULTURAL: EL CURSO ANTROPOLÓGICO DE LA ALTERIDAD

Jesús GARCÍA CÍVICO
Universitat Jaume I
civico@uji.es

RESUMEN:

El curso histórico de la alteridad deja ver el auge y el declive de una serie de discursos ideológicos, político-jurídicos estructurados en torno a la dicotomía nosotros/ los otros. En su interior, es posible distinguir, a su vez, una otredad funcional (del bárbaro al hereje) caracterizada por desempeñar un papel en el relato de la identidad, y una otredad en sentido fuerte ocupada hoy por los «sin papeles» y los pueblos indígenas. Este trabajo reflexiona sobre unas y otras, a la vez que analiza ese proceso dinámico como una serie de sustituciones, (del discurso de raza por el culturalista y luego del rasgo cultural en la acepción descriptiva o antropológica del término) en la formación de la alteridad a favor del componente económico de estatus propio de la fase de capitalismo global por la cual el otro –primero étnico y luego cultural– paradigmáticamente el indígena se reinterpreta en términos de marginalidad y «cuarto mundo»: un corolario de la desaparición del objeto de la antropología que coincide con la crisis del discurso de la multiculturalidad, la debilidad de los organismos supraestatales y la aparición de un nuevo escenario de problemas ecológicos globales cuyas consecuencias no conocemos del todo bien.

PALABRAS CLAVE:

Antropología jurídica, identidad, otredad, «cuarto mundo», marginalidad.

ABSTRACT:

The historical course of otherness reveals the rise and decline of the ideological, political-legal discourses structured around the dichotomy of us / the others. Inside, it is possible to distinguish, a functional otherness (from the barbarian to the heretic) characterized by playing a role in the narrative of identity, and an otherness in a strong sense occupied by the «paperless» and by the

indigenous people. This work reflects on each other, while analyzing this dynamic process as a series of substitutions, (from the discourse of race by the culturalist and then the cultural trait in the descriptive or anthropological meaning of the term) in the formation of alterity in favor of the economic status component of the phase of global capitalism by which the other –first ethnic and then culturally– paradigmatically the indigenous is reinterpreted in terms of marginality and «fourth world»: a corollary of the disappearance of the object of anthropology that coincides with the multicultural discourse crisis, the weakness of supra-state organisms and the emergence of a new scenario of global ecological problems whose consequences we do not know quite well.

KEY WORDS:

Legal anthropology, identity, otherness, «fourth world», marginality.

**1. USOS DESCRIPTIVOS Y PROPOSITIVOS DE LA ALTERIDAD:
UNA BREVE APROXIMACIÓN**

Sea como constatación de la existencia del otro en la gnoseología y en la dialéctica de Heráclito y Platón, sea como explicación de los vínculos constitutivos entre el yo y los otros, como núcleo del problema de la intersubjetividad de acuerdo con la fenomenología de Husserl, sea como teoría sobre el «álder que alterna conmigo» en los términos de Martin Buber¹, como primacía del «otro»² en la Ética en tanto que filosofía primera de Emmanuel Lévinas, o en el núcleo del existencialismo de Sartre a Marcel, lo cierto es que por la cuestión de la alteridad en relación con la identidad individual³, la personalidad o la conciencia se

¹ En la compleja reflexión de Lévinas de la alteridad, esta señala «la idea de lo Infinito en nosotros». E. Lévinas 2006, 103 y ss.

² El Otro no es otro con una alteridad relativa ni depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros una comunidad de género que anula ya la alteridad. Lévinas 2000, 53 y 54.

³ La igualdad significa equivalencia parcial entre diferentes entes; la semejanza evoca la mera afinidad o aproximación, mientras que identidad es la coincidencia absoluta de un ente consigo mismo, pero en las ciencias sociales (saberes auxiliares, pero en gran medida constitutivos del fenómeno jurídico como la antropología, la psicología y la sociología, principalmente), la identidad es, en términos generales, la concepción y expresión que tiene cada persona acerca de su individualidad y pertenencia a ciertos grupos. Dado el carácter cambiante de los pueblos, las personas, etc., eso mismo debería bastar para poner en entredicho la posibilidad de definir una identidad europea, nacional, etc.

han interesado desde antiguo tanto la ontología como la teoría del conocimiento. En un sentido ontológico, y, en gran medida metafísico, la alteridad es una condición de posibilidad del individuo, pero también, como observó Platón en el *Parménides*, una determinación esencial de todo cuanto existe. En ciertos aspectos de la conciencia individual pero ya en relación con el otro, esto es, con el presupuesto de las distintas figuras y modos de constitución de la alteridad, saberes prácticos del tipo de la moral o la ética se han ocupado a lo largo de la historia en la elaboración de cuerpos normativos que incluyen conceptos como los de diálogo, respeto o reconocimiento.

De acuerdo con una bella imagen de Luis Villoro, el otro se presenta en la soledad de la conciencia del sujeto como un satélite⁴. Como quiera que la identidad individual requiere del grupo, esa conciencia de uno y del otro remite u orbita inmediatamente sobre la comunidad, sobre la sociedad que reconoce la identidad y *le nombra*: así en el cuadro antropológico-jurídico de Jacinto Chozá, el tótem de clanes, el linaje o los apellidos son tres formas básicas de su evolución en un ordenamiento sociocultural, pero, al mismo tiempo, en términos colectivos, el despliegue de la especie humana sobre el planeta puede verse desde el punto de vista del derecho como un proceso de colonización física, sociológica y política mediante la cual los grupos que eran extraños pasan a ser recíprocamente conocidos⁵. Por ello, sea a propósito del lugar de uno en el grupo, sea en la (s) línea (s) de demarcación del fin del mundo en la prehistoria, como fundamento (débil) de la estratificación en el interior y en los márgenes la ciudad desde su fundación babilónica, sumeria o asiria 5000 años antes de nuestra era, como frontera entre civilización o barbarie en la Grecia y Roma antiguas, sea como presupuesto de la separación de lo humano resultado de los «descubrimientos» geográficos y la conquista de América en los siglos XV y XVI, de la colonización y los viajes científicos entre el XVII y el XVIII, o del Imperialismo en África y la radicalización de los discursos racistas y antisemitas del XIX al XX y, por tanto, como cuestión central de las morales de la historia⁶, la integración, la negación o la consideración de la perspectiva del otro ha estado en la base de la evolución de la

⁴ L. Villoro 1949, 30.

⁵ Bajo la forma más intuitiva (y quizás más primitiva) de denominación de la identidad, la identidad es el nombre. El nombre es la respuesta a la pregunta ¿quién eres? Los otros son los demás, pero sin esos otros no es posible entender la identidad. El hecho de ser reconocido por el grupo confiere al recién nacido ese poder que es un nombre. A su vez, en las distintas articulaciones históricas de la relación entre sistema social e identidad personal (que conllevan a su vez una idea del ordenamiento jurídico) la denominación de la identidad cobra aspectos diversos, desde la expedición de títulos profesionales por parte del estado a la tipificación de figuras delictivas en el código penal como modo de protección del sistema identitario. J. Chozá 2018, 78-81.

⁶ T. Todorov 1993, 37-117.

política y del derecho en íntima relación con los avances en la geografía, la biología, la etnología y, hoy en día, el máquetin, las telecomunicaciones o la industria de la Inteligencia Artificial, entre otras parcelas de la cultura contemporánea.

La consideración de la perspectiva del otro –desde el cálculo de la reacción del enemigo en la estrategia bélica a la gran diplomacia internacional, desde el sometimiento a la metrópoli a la literatura postcolonial– ha cambiado a lo largo de la historia. Así mismo, las ideas de «otredad» y alteridad⁷ como condición de la identidad y presupuesto de la naturaleza social del hombre tiene un sentido histórico, tornadizo, dinámico y afecta así de forma variable, desde el paleolítico hasta nuestros días, tanto a las descripciones del mundo propias de las ciencias naturales como a cuestiones normativas éticas, jurídicas y políticas tan distintas como la igualdad, la condición de ciudadanía⁸, la regulación de la esclavitud, las relaciones sexuales y afectivas, la división del trabajo, las relaciones y fronteras internacionales, la jerarquía social, el trato debido a algunas minorías, la legitimidad del poder o los derechos humanos como propuesta de código normativo universal.

En el primer conjunto de saberes, los que dan prioridad a la persona, a la conciencia y al conocimiento de sí, la pregunta fundamental es ¿quién soy?, cuestión cuya respuesta pasa por la pregunta ulterior o simultánea ¿quiénes son los demás? Relacionada con esta, pero desde una perspectiva más general la pregunta específica de la etnología o de la antropología en tanto que ciencias descriptivas es: ¿quiénes son los otros? (cuestión en un punto clave muy distinta a ¿quiénes son los demás?). El interrogante típico de la moral, la política o el derecho como saberes propositivos o prescriptivos es ¿cómo debo considerar al otro? ¿qué merece? ¿qué trato se le debe reservar?

Por lo que respecta al juego de preguntas ¿quién soy? / ¿quiénes son los demás? (cuestiones que solo parcialmente nos pueden ocupar aquí) la primera impresión es que ahí también se hace evidente la naturaleza siempre histórica, siempre movible de ideas aparentemente fijas como las de persona e identidad personal. En «Una categoría del espíritu humano: la noción de persona, y la

⁷ Usamos la expresión «alteridad» para designar distintas formas de relación, intercambio, trato y visiones del otro (negación, guerra, diálogo, etc.), formas que van desde la cosificación (esclavitud, la Shoah) a la posibilidad de darle la palabra como en el Código de Florencia del franciscano Bernardino de Sahagún en el siglo XVI. La «otredad» indica una abstracción del otro, una visión plural que atraviesa episodios, es decir, que evoluciona. La historicidad es un presupuesto o condición de las fórmulas de la alteridad.

⁸ T. H. Marshall 1998, 37. La idea se remonta a Aristóteles para quien ciudadano era aquel hombre que siendo igual a otros de su condición, podía participar libremente en las decisiones de la ciudad. Partimos de la idea de que tanto la identidad, como la alteridad y la idea de persona, y desde luego, el estatus de ciudadanía tiene un carácter esencialmente histórico, vid., R. Dahrendorf, 1996. Ch. Tilly 1996, 27 y ss.

noción de yo», Marcel Mauss insistió sobre esa historicidad de la «persona»⁹ que nos parece hoy un punto de partida irrenunciable a la hora de hablar de identidad. La aparición y los significados también históricos de la individualidad es un tema debatido y ha ocupado la filosofía de la historia, de Hegel a Weber, y, en lo relativo a su relación con la colectividad en la antigua Grecia y Roma la obra de autores como Jean Paul Vernant o Louis Dumont, sobre todo frente a concepciones clásicas holísticas del hombre y la sociedad¹⁰. En ambos modelos, individualistas y holistas, la perspectiva del otro y las relaciones que se establecen con él (horizontales, verticales, etc.) vienen determinadas por la estructura socio-política.

A veces somos tan diferentes de nosotros mismos como de los demás, escribió La Rochefocauld, abriendo la puerta a un nivel más sofisticado de la respuesta a la pregunta ¿quién soy? Un dicho aproximado, pero creemos que específico del ámbito jurídico ya indicaba una idea análoga: *homo plures personas sustinet* (el hombre sostiene o desempeña muchas máscaras o papeles), pero es en la línea del moralista francés donde se situarán más tarde una serie de escritores y poetas, desde el rotundo «Je est un autre» de Rimbaud¹¹ a los heterónimos de Fernando Pessoa. En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard afirma que son tres las enfermedades del yo: no tener un yo, querer ser uno mismo, y querer ser otra persona¹² la cual cosa, ya en clave analítica, apunta tanto a la certeza de un yo delirante o a la esquizofrenia del yo fragmentado, a la desesperación neurótica, al reproche patológico (melancolía) o a la adquisición de los síntomas del otro por identificación. En esa línea, preocupada en subrayar la presencia de estructuras materiales (Marx) impulsos inconscientes de la identidad, fuerzas externas, inercias «reproductoras (Bourdieu) se debe a Freud un primer análisis de los sustratos ocultos de la identidad personal que a falta de un fundamento científico sólido (o de unas aseveraciones falsables) tiene como mérito su extraordinaria influencia en la manera de describirnos a nosotros mismos desde el siglo XX hasta hoy. No hay un yo idéntico a uno mismo sino, al decir de Lacan, una serie de identificaciones móviles. Hoy, se asume con cierta imprudencia sobre su inevitabilidad o su generalización, el carácter fragmentado, quizás «líquido», de la concepción de la identidad, las pertenencias múltiples, la pérdida del factor religioso en favor de las pertenencias

⁹ M. Mauss 1950, 124.

¹⁰ L. Dumont 1987, 23 y ss.

¹¹ «Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait» [Yo soy otro. Tanto peor para la madera que se descubre violín, ¡y mofa contra los inconscientes, que pontifican sobre lo que ignoran por completo!]. «Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute» [Porque Yo soy otro. Si el cobre se despierta convertido en corneta, la culpa no es en modo alguno suya]. A. Rimbaud 2009, 72.

¹² K. Kierkegaard 1984, 102 y ss.

débiles, las redes sociales, el discurso de la identidad sexual¹³ o preocupaciones epocales como el currículum digital y si bien es cierto que ese diagnóstico sirve para calificar en gran medida la identidad posmoderna, también es cierto que obvia la permanencia del carácter mimético¹⁴ de la naturaleza humana a la vez que oculta lo que desde esa misma idea dominante podríamos situar precisamente bajo la idea de «otredad», esto es, identidades desplazadas, sujetos ocultos y excluidos (*aquellos de los que nunca hablamos*)¹⁵, identidades no urbanas, no interconectadas, sin perfil digital, fuera de las pautas actuales de consumo y de los intermediarios financieros o, dicho de forma positiva, tanto colectivos altermundistas (más o menos coherentes con sus ideas) en el interior de las grandes ciudades como, sobre todo, personas en la periferia del primer mundo, tribus de agricultores y cazadores-recolectores a pequeña escala pegados a la tierra, con relaciones económicas básicas, lazos comunitarios fuertes y que padecen los efectos del deterioro medioambiental, la burocratización estatal o la expansión de las nuevas tecnologías de la hipercomunicación. Estos son los que presentan mayor interés en el episodio actual de lo que estamos llamando aquí «curso antropológico de la alteridad».

Es decir, en lo que toca la cuestión ¿quiénes son los otros y cómo tratamos con ellos?, y a la espera de que un hipotético contacto exterior resitúe la visión de nosotros mismos más allá del sistema solar, el planteamiento puede hacerse hoy en relación tanto con una suerte de amplia y difusa disidencia interior, como con los perjudicados del modelo de globalización (desplazados, parias, poblaciones empobrecidas) como, finalmente, con minorías étnicas y culturales, sobre todo en los análisis sobre la composición «multicultural» de las sociedades contemporáneas en relación con las nuevas formas del viejo fenómeno migratorio; la alteridad también está en la base del pretendido choque de civilizaciones (entre la sociedad aparentemente laica y el Islam)¹⁶ en la preterición estética del anciano y del incapaz y, lamentablemente, en gran parte del mundo en la persistente domi-

¹³ Z. Bauman 2000, 64.

¹⁴ Los hombres se influncian unos a otros, y, cuando están juntos, tienen tendencia a desear las mismas cosas. El hombre busca hacerse un ser que está esencialmente fundado sobre el deseo de su semejante, el deseo mimético nos lleva a querer lo que otros quieren, esto conduce a la violencia generalizada, a la vez, este deseo según Otro es una función seminal de la literatura. R. Girard 1985, 23.

¹⁵ J. García Cívico 2009, 59.

¹⁶ En lo que toca a España y a pesar de que históricamente el islam ha formado parte de la construcción social y cultural de la identidad, las encuestas de percepción ciudadana y el discurso de partidos xenófobos concluyen que grupos específicos de inmigrantes, principalmente musulmanes, son incompatibles con una determinada concepción de «nuestra» identidad. La razón de esta peligrosa percepción está en gran parte relacionada con la construcción social del migrante como «otro» por los discursos políticos, académicos y medios de comunicación, I. Barbero González 2014, 115-150.

nación masculina sobre la mujer¹⁷, en el centro de la persecución del llamado colectivo LGTBI, etc. Creemos que el rasgo fundamental en el seno de ese conjunto amplio que podemos llamar «otredad» en función de un modelo de identidad dominante reside en distintas formas de vulnerabilidad que resultan del mantenimiento de una serie de ideas tan descabelladas como convincentes relativas a esencias identitarias como si determinados rasgos raciales o culturales fueran enormemente importantes en la historia de la humanidad (nuestra historia) o como si estos todavía fueran pertinentes (si es que lo han sido en algún momento) en lo que toca al comportamiento de los individuos.

Nos interesa aquí, sobre todo, la historia reciente de la perspectiva del otro cuándo este no desempeña un papel económico o carece de representación política, así, básicamente, el paria, el «sin papeles» y, de distinta forma, el «otro» cultural. El ocaso del otro es su pérdida de relevancia, su desaparición o asimilación en un sistema que lo asemeja reduciéndolo: el caso más evidente es el indígena desplazado en el «cuarto mundo». Lo que anunciamos como «ocaso del otro» apunta no solo a la desaparición física paulatina de un grupo clave en el discurso de la alteridad y a la pérdida de su relevancia política sino a la desaparición de un enigma que tiene que ver con la humanidad, porque, en nuestra opinión, el núcleo duro (el reconocimiento radical del otro) de esa alteridad en declive, al menos desde un punto de vista antropológico, lo siguen constituyendo los pueblos indígenas cuya fascinación, más allá de su caricaturización biológica como «infancia» del hombre, expresa, al decir de Luis Villoro, a menudo inconscientemente, el anhelo por identificarnos en lo más auténtico de nuestro ser¹⁸.

2. CURSO HISTÓRICO DE LA ALTERIDAD COMO JUEGO DE INTEGRACIÓN Y EXCLUSIÓN

No siempre, ni en todas las culturas, el concepto de persona ha coincidido con el de ser humano. La esclavitud es una forma de negación de la persona. Claro ejemplo de que la otredad puede resultar, como a menudo resulta, de una construcción jurídica, la categoría del esclavo es la de una cosa objeto de propiedad. El comercio negrero, *Maafa*, o tráfico transatlántico de esclavos supuso centenares de miles de viajes a la costa occidental africana¹⁹ entre los siglos XVI y XVIII

¹⁷ Beauvoir plantea así una de las cuestiones fundamentales de *El segundo sexo*: «El moderno sistema basado en el sexo y el género no podría funcionar si no tendríamos a interpretar la diferencia entre géneros como una diferencia entre el Yo y el Otro...». S. Beauvoir 2005, 117.

¹⁸ L. Villoro 1993, 434.

¹⁹ También a través del Sahara, mar Rojo, y puertos del océano Índico. En 1860 llegó a Alabama el último barco negrero estadounidense, el Clotilde. E. M' Bokolo 2005, 367-369.

por parte de decenas de países para encadenar y manejar con látigo a millones de jóvenes africanos vendidos junto con distintos tipos de útiles y animales de granja. En esa misma época aún son populares las jerarquizaciones ontológicas de los seres y la clasificación de *homo monstrosus* según la variable climática²⁰. El carácter jurídico de la construcción del otro presenta episodios particularmente oscuros como las Leyes de Nüremberg y en la actualidad es posible verla, con sustanciales cambios de grado, pero no de forma, en la división nacional y extranjero y en el seno de esta última categoría en la subdivisión entre inmigrante legal e ilegal. En el futuro es posible que, como sucedía en la novela de Philip K. Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, tengamos dificultades para averiguar cuál es el trato moral y jurídico debido a individuos transformados, ciborgs «réplicas» o «replicantes» como ocurría en su adaptación cinematográfica *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982).

La alteridad, la identidad (al igual que el concepto de persona) solo se entiende bajo una perspectiva dinámica, histórica. Lo que tiene historia no tiene definición, por ello, el concepto cambiante de alteridad requiere, al menos en las acepciones que tienen que ver con la cognición y la conciencia —como presupuestos que subyacen a ellas— tanto la existencia del otro como la condición de un «yo» frente a todo lo demás (o de un «nosotros» frente a los «otros»). ¿Cómo es posible el yo y de qué forma toma conciencia de sí? La formulación más explícita de tal cuestión tiene su origen en la filosofía del *ego cogito* de Descartes²¹ y la polémica sobre los rasgos básicos de la conciencia (la auto-conciencia) atraviesa la obra de Hume a Strawson²². A su vez, la idea de una identidad colectiva y de esa serie de ficciones sobre naciones, culturas y otras entelequias que pergeña la historia del hombre ha sido objeto de aproximaciones críticas en la línea de autores como Tzevan Todorov o Axel Honneth pero en la actualidad preocupa también a los politólogos interesados por el fundamentalismo, el regreso de viejos nacionalismos o el populismo de líderes políticos que siguen explotando la oposición

²⁰ M. Hodgen 1964, 418.

²¹ La respuesta supone, a su vez, un problema por el que se interesan saberes aparentemente más alejados del derecho como la literatura y el psicoanálisis. No hay lugar para extendernos en esta cuestión, tampoco en el subjetivismo reflexivo de Kant), baste insistir de nuevo en nuestra primera premisa: una fórmula así no siempre ha sido capaz de articularse o su articulación se ha dado siempre en la marginalidad del sistema, en los arrabales del pensamiento dominante, el concepto de identidad como el de persona varía y con él la idea de alteridad. La reflexión de la alteridad desde la perspectiva de uno solo, esto es, bajo la forma de la subjetividad, es típicamente moderna y su interlocutor más conocido es el filósofo racionalista francés René Descartes. Es el mundo pensado desde el que comienza pensándose a sí. J. García Cívico 2018, 3-43.

²² Frente al dualismo cartesiano (*res cogitans / res extensa*) para Peter Strawson los estados de conciencia tanto como las características corpóreas deben su identidad como particulares a la identidad de la persona de la cual son estados o experiencias, P. Strawson 1989, 100-101.

«nosotros/ los otros» en clave electoralista, así, en las fechas en que redactamos este trabajo, el discurso frente-inmigratorio, supremacista y racista en Donald Trump en relación con los hispanos o la construcción nacional étnica en Israel (como expresiones de un maniqueísmo renovado: bien/ mal en correspondencia con la antigua oposición civilización/ barbarie), las políticas migratorias de sesgo identitario-religioso en el centro de Europa y el discurso de la seguridad son otros ejemplos donde la adopción del punto de vista del otro o, con menor pretensión, su representación política, no es el estado de cosas habitual.

La alteridad como problema ha ocupado la reflexión de pensadores tan distintos como Heráclito o Montaigne, como Pascal, Wittgenstein o Sartre²³. La alteridad como *respuesta* está en el discurso del amor de Platón, en el formato dialógico de su filosofía; está en la amistad y en la justicia aristotélica (así en el núcleo de la exposición de la justicia conmutativa). Más allá de los sentimientos recíprocos y de la justicia de uno con otro, la conciencia de la cohesión tribal y de la cohesión social se articulan y funden en un proceso arduo y conflictivo que se expresa en la tragedia griega y que Hegel tipificará en la *Antígona* de Sófocles²⁴. Parafraseando a Aristóteles, el otro se ha dicho de muchas maneras: el otro es una entidad peligrosa en Hobbes, pero el conocimiento de su naturaleza es una condición indispensable en la legitimidad del poder político. El otro es objeto de la salvación en la doctrina católica de las buenas obras de acuerdo con la escatología cristiana. Mucho más tarde, ante el crecimiento de sectores sin voz política, la ubicuidad de la clase global de los desfavorecidos como la describe Sassen²⁵, o, de acuerdo con Bauman, cuando las relaciones se reducen a intercambio económico en términos de mercado, el problema de una determinada otredad reside en su falta de funcionalidad en el sistema, en el hecho de resultar prescindibles económica, cultural y políticamente²⁶. ¿Ha habido alguna constante en ese transcurrir de la alteridad?

Las aproximaciones que abarcan un largo lapso temporal tienen la ventaja de hacernos ver tanto el dinamismo como la permanencia de juegos de integración y exclusión en la humanidad. En el juego histórico de la alteridad siempre podemos encontrar, siguiendo a Jacinto Choza quien tiene en consideración un periodo de la historia del hombre de más de 10 000 años, un ámbito de humanidad como interioridad, otro de inhumanidad como exterioridad y unas formas evolutivas de intercambio entre dos ámbitos: «el hombre integra la exterioridad en la interiori-

²³ J. P. Sartre 1954, 228.

²⁴ A. Castresana Herrero 1991, J. Choza 2018, 11.

²⁵ Individuos desplazados y fungibles para el sistema conviven en las ciudades globales de formas anónima junto con una clase transnacional hipermóvil y una nueva élite internacional que en esas metrópolis pueden actuar de forma invisible. S. Sassen 2007, 230 y ss.

²⁶ Z. Bauman 2000, 107.

dad de su cultura, su lenguaje, sus proyectos, etc., y mediante ellos lleva a cabo la exposición y presencia de sí mismo, es decir, realiza sus ideales de *humanitas*, sus concepciones de lo humano, su humanismo, mediante regulaciones jurídicas»²⁷. Para Choza, el proceso de integración de la totalidad de lo real en la interioridad social, de su institucionalización y regulación jurídica respondería al siguiente cuadro: en el paleolítico, el ámbito físico de la humanidad (interioridad) es la choza y el poblado y su ámbito político se corresponde con las bandas, las tribus, el cosmos, el lenguaje. El ámbito físico de la inhumanidad (exterioridad) es el caos y los monstruos que lo pueblan caen del lado del ámbito político. La caza y la recolección son las formas de intercambio entre ámbitos. En la antigüedad de Grecia y Roma la *polis*, la *urbe* es el ámbito físico, el ámbito político lo constituyen la *patrias* y la *civitas*, El ámbito físico de la inhumanidad lo ocupan el extranjero y el exilio y el ámbito político de esa exterioridad, los bárbaros y los esclavos (podríamos añadir a los anónimos). Esa zona de intercambio entre los ámbitos que podemos llamar de «alteridad» incluye la domesticación, la guerra, la conquista, el comercio y la piratería. Durante el medievo, la interioridad de la humanidad se desarrolla físicamente en castillos y ciudades, constituyéndose el ámbito político por reinos y la *civitas* de la cristiandad; al otro lado, el ámbito físico de la inhumanidad es el infierno, los extranjeros, mientras que judíos e infieles se sitúan en el ámbito político de la inhumanidad. ¿Cuáles son las formas de reconocimiento y trato con el otro, de alteridad o, por seguir con la expresión de Choza, el «intercambio entre ámbitos» hasta el fin de la edad media? Las invasiones, las migraciones, las guerras, la evangelización, la excomuni3n. Los pa3ses y la naci3n-estado constituyen respectivamente el ámbito físico y político de la modernidad cuando el intercambio con la inhumanidad física (el Nuevo mundo) y política (el otro como salvaje) es la colonizaci3n. En lo que el antrop3logo sevillano llama «posthistoria» el ámbito físico de la humanidad ya es todo el planeta, un planeta cuyo ámbito político est3 atravesado de organismos mundiales del tipo de la ONU, UNESCO, FMI, OMC..., sigue habiendo una exterioridad (una inhumanidad) constituida por «ilegales», clandestinos, cuando ya no hay un ámbito físico de la exterioridad (nosotros incluir3amos aqu3 limbos como Guant3namo) y el intercambio entre ámbitos lo expresan básicamente las migraciones, el comercio, el turismo y la jurisprudencia internacional. ¿Es posible a3adir otra «otredad» en este cuadro? Creemos que s3: los pueblos ind3genas. Volveremos enseguida a esta cuesti3n.

El cuadro de Choza presenta un inter3s especial pues sitúa al derecho en un lugar prioritario. Cuadros de una evoluci3n semejante se extraen de una lectura de la historia de las ideas (por ejemplo del fabuloso estudio *Econom3a y sociedad*

²⁷ J. Choza 2018, 126-127.

de Max Weber): a grandes rasgos, si dejamos de lado, la representación del otro como monstruo o imagen del mal en las primeras fases de la humanidad y sin ánimo de exhaustividad el desarrollo histórico de la otredad de acuerdo con Hegel o Marx, habría tenido los siguientes capítulos: el primero apunta al proceso de expansión e influencia de culturas antiguas, de las que la griega y romana son solo grandes ejemplos. En esa fase la figura paradigmática de la otredad es el bárbaro. Las diferencias entre siervos y señores en el feudalismo y la hostilidad entre sistemas de creencias monoteístas caracterizan el mundo medieval. Como quiera que la geografía horizontal euroasiática²⁸ permitía la noticia de pueblos lejanos, de la India hasta el extremo oriente, y dado que la escritura retenía el conocimiento de civilizaciones olvidadas, el momento esencial, el gran auge o «aurora» de una alteridad fuerte se produjo con el descubrimiento de América y contiene, a su vez, episodios de muy distinto peso: la dominación jerárquica, la conversión entre iguales, la paulatina alteridad (en sentido estricto). En *Los grandes momentos del indigenismo en México* Luis Villoro traza una genealogía de los modos en que la alteridad indígena ha sido negada y reconstruida a lo largo de la historia²⁹. El encuentro de los conquistadores como Hernán Cortés o Pizarro con esta alteridad radical se produce primero en el marco de una lógica de ambición personal y conquista militar, luego de explotación económica y dominio político explícito caracterizado por un falso reconocimiento del otro y por el abuso de prácticas de destrucción y expolio masivo³⁰. Hay una otredad construida por la religión que a su vez recurre a las prácticas de conversión (evangelización) entre la cruz y la espada, el sometimiento tras la lectura del *Requerimiento*. La Junta de Valladolid celebrada entre 1550 y 1551 hace explícitas dos propuestas de alteridad para con los *naturales*, en ella Ginés de Sepúlveda defiende el dominio de los españoles sobre los indígenas en tanto que *homúnculos* o seres naturalmente inferiores³¹. Los argumentos son muy parecidos a los de la servidumbre natural en Aristóteles. Al otro lado de la disputa, el «generoso asimilacionismo»³² de Bartolomé de las Casas, aun reduciendo la comprensión del otro a las categorías de la cultura dominante (la suya), supone un precedente en el reconocimiento de la igualdad del género humano. No se renuncia a la sumisión: se reconoce la igualdad, pero no el derecho a su diferencia, el desencuentro en lo sagrado³³. De acuerdo con los trabajos de Luis Villoro, el tercer modelo es el seguido por Bernardino de Sahagún y su esfuerzo por dar a los indígenas, sin intermediario alguno, la voz para enten-

²⁸ J. Diamond 1998, 52 y ss.

²⁹ L. Villoro 1950, 247.

³⁰ T. Todorov 1993, 75.

³¹ L. Villoro 1950, 247-248 y 258. M. T. Ramírez 2007, 149 y ss.

³² T. Todorov 1993, 62.

³³ L. Villoro 1998, 17. L. Villoro 1950, 249-250.

der, redescubrir y preservar su mundo expresándolo en su propia lengua³⁴, con ello colonizado y colonizador mantienen vivas dos culturas³⁵. Independientemente del carácter subjetivo y parcial de la valoración que hace el no-indígena del indígena, la definición discursiva del lugar del indígena implica un mecanismo de falsificación, de suplantación y conforma un dispositivo para la dominación, la exclusión o la negación³⁶.

Tras los episodios clásico, feudal y la conquista de América como culminación de las historias de «alteridad», la Ilustración supuso un hito extraordinario de un signo casi insólito capaz de someter a la crítica de razón las filiaciones natalicias, las posiciones heredadas, los vínculos adscriptos y toda una serie de supersticiones en torno a la identidad que también abrió –de la mano de una nómina de pensadores escoceses de David Hume a Adam Smith– un movimiento de simpatía (una forma de alteridad) que habría de afectar tanto al fundamento emocional de la moral como al desarrollo de las actividades económicas. Es cierto que también tuvo como efecto, primero una cierta homogeneización, por citar solo un ejemplo cercano, la del pueblo gitano³⁷ y luego una suerte de uniformidad, la unidimensionalidad de Herbert Marcuse, pero la herencia fundamental es una forma de reflexión (de meta-reflexión) que contiene en esencia tanto el presupuesto del relativismo cultural como el amplio conjunto de formas de superación a partir de un universalismo normativo consciente de sus peligros y potencialidades.

En primer lugar, la racionalización de las distintas parcelas del saber implicaba ya el germen del descentramiento del etnocentrismo anterior (titubeante en Montaigne y Montesquieu) y a su vez el éxito de un modelo universal (o mejor, *universalizable*): la democracia, la división de poderes y una gran invención: el estado de derecho. Ampliaremos esta idea central un poco más adelante. En lo que nos interesa ahora, un estadio paralelo de la evolución de la identidad lo supone el discurso romántico de las naciones y los pueblos: la identidad cultural, la *Kultur* a la que el sociólogo Norbert Elias contrapone el proceso de civilización³⁸. En relación con el discurso nacional y la defensa de sus intereses culturales y económicos, el episodio culminante es el proceso de colonización y el imperialismo del siglo XIX y primeras décadas (Bélgica, Portugal) del siglo XX. La condición de la colonización parte siempre de una minusvaloración, de una inicial negación

³⁴ L. Villoro 1950, 257. T. Todorov 1993, 63 y ss.

³⁵ Con distintos grados de crueldad o condescendencia pareciera que solo el colonizado –jamás el colonizador– puede convertirse a la otra cultura. Sin embargo, conocemos en relato de Borges y la experiencia de la conquista de doble dirección entre Roma y Grecia. En nombre de algún tipo de consumación edénica y como señala George Steiner «se ha infligido un sufrimiento indecible a disidentes, herejes y saboteadores». G. Steiner 2001, 134.

³⁶ M. T. Ramírez 2007, 155.

³⁷ San Román 2010.

³⁸ N. Elias 2010, 87.

del otro o, más exactamente, de su sumisión, de su constitución discursivo-ideológica como objeto de dominio. Un episodio particular de la mentalidad colonial y sus formas de alteridad lo supone el orientalismo definido por Edward Said como tradición mistificadora, constructora de estereotipos, constelación de imágenes distorsionadas, falsos prejuicios que subyacen en el fondo de las actitudes occidentales con respecto al oriente, persistentes y sutiles prejuicios eurocéntricos contra los pueblos árabes-islámicos y su cultura. Más tarde, los procesos de descolonización supusieron ya una razón sensible al otro, cuando no la razón del otro. Como puede apreciarse en las páginas de Rolland, Gide o Malraux o en la reivindicación de la literatura decolonial desde los años 70, ya se deja de hablar del otro en términos negativos (quien no es tal o cual, quien no se parece al modelo, etc.) y la superación de una mera inversión de valores (de la metrópoli) se traduce en el reconocimiento de una hibridación³⁹.

Frente a la diferencia oscilan históricamente actitudes de rechazo y de cosmopolitismo, de xenofobia o respeto⁴⁰. Es posible integrar al final de esta secuencia las conocidas reflexiones del sociólogo Zygmunt Bauman sobre el proceso de formación de su «modernidad líquida»: tras la pertenencia agonística a la clases y la identidad dada por la relación con los medios de producción, a finales del siglo XIX, la desintegración de las sociedades colectivas, y el auge de la individualidad en términos de ciudadanía, la neoliberalización, el hiperconsumo y el resurgimiento de la alteridad en la forma de movimientos indígenas, el feminismo, la lucha arcaica en medio oriente, el crecimiento exponencial de la población mundial, y era de las TIC, la modernidad líquida se sitúa al final de un proceso por el cual el individuo se integra en una sociedad global sin identidad fija, frágil, maleable, voluble como una máscara de supervivencia, consciente (y he ahí, quizás el aspecto positivo de su teoría) de que la esperanza reside en esa dependencia del otro en términos de humanidad y naturaleza⁴¹.

En la actualidad es un hecho el carácter multicultural de la mayoría de las sociedades del mundo, una multiculturalidad que no resulta en puridad, novedosa, pero que parece haberse situado en un primer plano de las agendas políticas y mediáticas, y, por tanto, también académicas. Las propuestas de gestión de esa realidad suelen catalogarse en asimilacionistas, multiculturalistas, interculturalistas según sea el mayor o menor grado de insistencia en la conservación de determinadas señas identitarias. (Zapata, De Lucas). Tal multiculturalidad implica una redefinición de conceptos como los de estado y democracia y una atención

³⁹ Junto a Said, cabe destacar el *Peau noire, masques blancs* de Omar Fanon, entre otros. Para el teórico del poscolonialismo de origen indio Homi K. Bhabha, se trata de la fusión de lo «otro» con lo «propio» en un *tercer espacio*. H. K. Bhabha 1994, 173.

⁴⁰ O. Pérez de la Fuente 2006, 66.

⁴¹ Z. Bauman 2005, 92.

sería a sus implicaciones⁴². Si tuviéramos que sintetizar el estado de la alteridad en la segunda década del siglo XXI, podríamos decir que esta se caracteriza por la tensión entre dos modelos, uno de carácter universalista que asume e intenta corregir a la vez el proceso de globalización económica con la extensión de los derechos humanos, otro de renacionalización, proteccionismo y control de fronteras. El peor formato de la alteridad (la cosificación que implica la tortura) se extendió precisamente como consecuencia de las políticas unilaterales de reacción frente a los atentados del 11/S y suponen una afrenta a los avances de una cultura entendida en sentido moderno y universal. Como últimos detalles del cuadro histórico que hemos querido dar en este epígrafe central, la figura del «ilegal» y la pauperización de un gran número de las comunidades indígenas se sitúan en los márgenes de la humanidad. Otros rasgos del episodio actual de la historia esbozada en este epígrafe es la tensión que se produce en un plano general entre el universalismo y el racismo, de acuerdo con las tesis de Wallerstein –en particular en su idea de sistema-mundo– o Etienne Balibar, entre otros, y la persistencia de racismos, sexismos, etc. en sociedades que formalmente los rechazan incluso a pesar del discurso emotivo propio del universo artístico-cultural dominante en las ideas de diversidad, hibridación, heterogeneidad, mestizaje cultural o mestizaje lingüístico.

3. EFECTOS HISTÓRICOS DE LA ALTERIDAD: LA OTREDAD EN LA IDENTIDAD

Sobre los efectos de la otredad en la propia identidad resulta clásico el juego especular en *Des Cannibales* (1580) y *Des Coches* (1588) de Montaigne y luego en *El espíritu de las leyes*, *Mis pensamientos* y *Cartas persas* de Montesquieu. El canibalismo de los salvajes evoca en el autor de los *Ensayos* la más «civilizada» costumbre occidental de asar vivos a herejes que nadie se come después⁴³. En las *Lettres persanes*, (1717) Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu adopta una pretendida mirada oriental para ironizar sobre dogmas religiosos, incoherencias de usos y costumbres occidentales especialmente de la corte francesa. Al otro lado del Canal de Suez, Jonathan Swift ya había descargado toda su misantropía contra la Inglaterra de su tiempo a través de hipotéticos viajes a otras islas. En *Los viajes de Gulliver* (1726) el distanciamiento tiene por efecto una imagen inusualmente lúcida de la arbitrariedad del poder, la debilidad de su legitimidad

⁴² El modelo de alteridad para Villoro es la «autonomía» y su derecho a pactar con el Estado las condiciones de sobrevivencia y desarrollo como pueblos dentro de un Estado multicultural. L. Villoro 1996, 210 y ss.

⁴³ M. Montaigne 2003, 237 y ss.

o la convencionalidad de la norma: en el reflejo especular⁴⁴ del otro la crítica se vuelve tan certera como insoportable.

En un plano individual, en *Rapports et memoires sur le sauvage de l'Aveyron* (1801), el médico y pedagogo Jean Itard comenzaba su acercamiento a un niño feral hallado en los bosques del mediodía francés (el «pequeño salvaje» en el filme de François Truffaut), al que habrían de llamar Víctor con palabras cargadas de humildad y, por tanto, de sabiduría: *Somos lo que se nos ha hecho ser*⁴⁵. Ese «otro» encontrado en el país de *La Encyclopédie* desmontó en gran medida las conjeturas rousseauianas de la naturaleza «buena» del hombre y de una supuesta edad de oro de la infancia (del individuo y de los pueblos), en el mito del pasado pre-civilizado como arcadía feliz.

Si la visión del salvaje (del «otro») en Montaigne permitía reconsiderar lo que de salvaje había en el europeo, el *sauvage* de Itard –en la línea de la idea de enculturación expresada ya por Turgot en su *Plan de dos discursos sobre la historia universal*– reconduce el núcleo de la identidad a la socialización: *uno es lo que se le ha hecho ser*. Por eso, en el caso de otro niño abandonado, Kaspar Hauser, tanto Paul Johann Anselm von Feuerbach como su primer tutor Georg Friedrich Daumer califican el abandono en la torre (a sola con su caballo de madera, agua y pan) de «crimen contra la vida interior del hombre»⁴⁶. La construcción imaginaria del otro, y de lo otro en general aparece como un elemento constitutivo de nuestra capacidad de autocrítica, humildad, apertura y «escucha»⁴⁷. Shakespeare es sensible a la inclusión del diferente con el que compartimos una identidad esencial, de ahí el interrogante retórico de Shylock en *El mercader de Venecia*: *¿Si nos hacéis un corte, no sangramos?* En la literatura la otredad, como la moral, se suspende. A su vez, en la fina agudeza de Lichtenberg o Chateaubriand la expresión «yo soy yo» deja en la modernidad de ser una tautología. Hegel, en la famosa parábola de la dialéctica del amo y el esclavo desarrolla la idea del otro como parte del autoconocimiento. En Sartre la libertad del otro funda nuestra esencia⁴⁸.

Cada episodio de una alteridad dominante (la esclavitud, la guerra, la acusación de barbarie a los pueblos que viven tras la frontera) parece incluir su propia réplica donde quiera que se haya desarrollado una filosofía. Por eso es justo recordar episodios singulares de tipo universalista (no recogidos en el cuadro de Choza

⁴⁴ La metáfora del espejo se extiende pronto en la reflexión antropológica. En *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss percibe que [él] «constituía una pieza en un conjunto más vasto, y de que para conocerse debía contemplar antes su irreconocible imagen en ese espejo desde el cual una parcela olvidada por los siglos iba a lanzar, para mí solo, su primer y último reflejo». Lévi-Strauss 2008, 406.

⁴⁵ J. Itard 1990, 7.

⁴⁶ L. von Feuerbach 2017, 43 y ss.

⁴⁷ L. Villoro 1993, 437.

⁴⁸ J. P. Sartre 1954, 231.

apuntado atrás) que muestran que la pervivencia de un discurso fraterno (en la versión secularizada de la fraternidad, *solidario*) y cosmopolita arranca desde antiguo. Como una evidencia de que ninguna cultura es homogénea, sino que convergen y chocan en ella sensibilidades muy distintas y a pesar de que sea válido (en términos generales) el cuadro sobre el otro en la Grecia y Roma antigua por el cual la interioridad de la *urbe, patrias* y *civitas* deja fuera a bárbaros y esclavos, en Epicteto, por ejemplo, se borran las diferencias entre amos y esclavos, ricos y pobres, griegos y extranjeros: Los extranjeros, como los mendigos, son hijos de un Zeus ahora paterno, ahora fraterno⁴⁹. En el interior de la humanidad (*polis*) individuos e ideas contracorriente critican los modelos dominantes. El estoico tiene presente la doble vía de la otredad: «Cuando otro te censure, te odie o exprese contra ti cosas de este tipo, acércate a sus almas, penétralas a fondo y mira cómo son»⁵⁰. Antes, en la periferia de un *locus* dominante, en el siglo VI antes de nuestra era, Plinio sitúa a Heráclito, junto con Diógenes el cínico, Pirrón y Timón, entre los sabios impulsados al odio al género humano por una aspereza de carácter que les priva de toda afección de un «nosotros». El sentimiento de desagrado, rechazo y extrañeza que permite acuñar el término «misanropía» es amplio y recorre la literatura desde Moliere a William Schwenck Gilbert, desde la obra postrera de Séneca al pesimismo de Schopenhauer, desde la huida del mundo presocrática y el debate sobre la «vida contemplativa» (*bios theoretikós*) al pathos de aventureros cinematográficos como Jeremiah Johnson (Pollack, 1972), en todos ellos se escucha una reivindicación negativa: *yo no soy como vosotros*.

Para un grupo reducido de hombres sabios, el conocimiento profundo de la otredad se traduce en la comprensión de que bajo diferencias lingüísticas, étnicas, usos y costumbres se esconde una única identidad: el género humano. La idea de una sola cultura y civilización (la humana) se defiende desde la antropología evolucionista de Morgan y Taylor en multitud de perspectivas del hombre y de la historia y hay razones para entender que los derechos humanos no son una expresión de eurocentrismo o etnocentrismo occidental, sino la forma actual de la idea de justicia resultado de esa única *Historia*, la del ser humano, que principia entre el Tigris y el Éufrates, en el valle fértil del Nilo, en lugares que hoy llamamos Siria o Irán, una historia plagada de conflictos, entre ellos una guerra que entre 1939 y 1945 supuso la muerte de 70 millones de seres humanos en todo el mundo. La aspiración de una paz mundial a través del derecho de Kant a Kelsen, de una *norma mundi*⁵¹ es un ideal cosmopolita que encuentra su razón de ser, no en un continente privilegiado naturalmente sino

⁴⁹ «No me es lícito, aunque viniera uno más miserable que tú, tratar a un extranjero con desprecio, pues todos, extranjeros y mendigos, son de Zeus». Epicteto 1990, 45.

⁵⁰ Epicteto 1970, 80.

⁵¹ C. García Pascual 2005, 94.

en un continente que ha padecido innumerables guerras. El cosmopolitismo sedujo tanto a Diógenes Laercio como a Thoreau o Rabindranath Tagore. El universalismo de la Ilustración o la idea hegeliana de un progreso del espíritu son, a su vez, resultado de cruces de ideas que permitirán la propuesta de un código de validez universal: los derechos del hombre. Los grandes reveses propinados a la idea de razón y al proceso de civilización del siglo XX incluyeron los episodios más terribles del trato a otros seres humanos, la *Shoah*, el holocausto, el campo de exterminio, la negación de la categoría humana a judíos, gitanos y homosexuales, la aniquilación física de personas consideradas débiles, la persecución de la disidencia desde el Gulag a las dictaduras del cono sur, pero también significó la Declaración de 1948.

En la época en la que mayor conocimiento tienen unos estados, naciones o pueblos sobre otros, el cosmopolitismo del siglo XXI resultado de la conciencia de que los problemas acuciantes son problemas globales se enfrenta, sin embargo, al repliegue proteccionista (tipo «American first»), al regreso de credos nacionalistas y religiosos (en los países del este de Europa) en una suerte de retroceso insolidario (las políticas de inmigración en UE o Australia, los episodios de excepción en el espacio Schengen en la primera crisis de refugiados libios y sirios tras la «primavera árabe») caracterizado bien por el desdén hacia las instituciones del derecho internacional público⁵² bien por los propios compromisos jurídicos adquiridos. En *Los límites del patriotismo*, Martha Nussbaum, recuerda que la educación cosmopolita y el conocimiento de los «otros» permite aprender más acerca de nosotros mismos y que nuestras conexiones con el resto del mundo se están haciendo cada vez más fuertes, por lo que debemos desconfiar del concepto tradicional de pertenencia nacional entendiéndolo como una idea provinciana y, en su lugar, contemplarnos como «ciudadanos del mundo»⁵³ pero con diferentes argumentos y prioridades, autores como Gertrude Himmelfahr o Michael Walzer aún defienden distintas formas de patriotismo, Elaine Scarry alude a la dificultad de imaginar a otras gentes⁵⁴.

El curso histórico de la alteridad resulta siempre un juego de integración y exclusión, en *El mundo hasta ayer*, Jared Diamond recoge distintas lecciones que podríamos aprender de las sociedades tradicionales de un pasado casi desaparecido. Nosotros (sociedades desarrolladas) podríamos aprovechar el conocimiento antropológico en relación con los peligros y crianza de los hijos, el respeto a la vejez, la poliglotía⁵⁵, o la resolución pacífica de conflictos. Desde

⁵² J. Habermas 2006, 14.

⁵³ M. Nussbaum 1999, 22.

⁵⁴ E. Scarry 1999, 122.

⁵⁵ J. Diamond 2012, 429. Desde que los europeos llegaron a Australia se han perdido 500 lenguas. Muchas lenguas corren ahora una suerte similar en el mundo.

esa alteridad, cabría interrogarse sobre los problemas de salud cuando las principales causas de muerte se deben a enfermedades no contagiosas derivadas de un estilo de vida: diabetes, cáncer, hipertensión, apoplejía. La solución no es, sin embargo, la idealización de una inexistente «edad de oro» porque, a su vez, la vida en esas sociedades conlleva que un número considerable de menores y jóvenes no disfruten de derechos humanos básicos y que su esperanza de vida sea menor. Sin embargo, cuando el cambio climático, el deterioro medioambiental y el empeoramiento de la salud del planeta se convierten en problemas globales, miramos al otro (al indígena) con nostalgia: un informe reciente de la FAO recordaba que los pueblos indígenas custodian el 80% de la biodiversidad del planeta.

4. LAS «CULTURAS» Y EL DESARROLLO JURÍDICO DE LA ALTERIDAD

Dos significados elementales de «cultura» permiten comprender mejor nuestro curso histórico de la alteridad. *Kultur* remite a tradiciones y costumbres de los pueblos, a la etnografía y antropología positiva que se ocupan de pueblos indígenas o sociedades tradicionales. Frente a ese conjunto de tradiciones, lengua, historia, etc., de una comunidad, en la modernidad se enarbola en Europa otra idea de cultura (*Bildung*) ligada al progreso, el auto-perfeccionamiento y la *civilización*⁵⁶ en un sentido acumulativo pero selectivo: los sacrificios humanos, la tortura, la esclavitud pueden ser parte de una cultura en sentido descriptivo (tanto la «propia» como la ajena) pero no en un sentido valorativo. No, por ejemplo, en el que le da Kant, como investigación filosófica encaminada a mostrar que la historia universal debe dirigirse a la unificación política del género humano. ¿Es posible emitir juicios entre culturas sin caer en un etnocentrismo (en este caso, un supuesto «eurocentrismo») cultural?

La forma de ver y relacionarse con otras culturas ha variado enormemente durante los últimos doscientos años. Entre las distintas ciencias que tienen por objeto al ser humano, ha sido la antropología la que ha dado prioridad al estudio de las primeras formas de la alteridad y su intrínseca relación tanto con la identidad como con los relatos de creación y sentido del mundo. La alteridad en los discursos antropológicos constituye un tema de estudio tan fascinante como inabarcable aquí, pero podemos trazar un cuadro sintético como los esbozados atrás: la primera función de la identidad parecía marcar fronteras entre un nosotros y los «otros», la diferenciación a través de una constelación de rasgos culturales

⁵⁶ N. Elias 2010, 88-89.

distintivos.⁵⁷ El interés teórico de la antropología por la descripción y análisis de rasgos identificativos de los llamados «pueblos primitivos», sociedades preindustriales o menos desarrolladas ha atravesado distintas fases, desde la inercia de un cierto suprematismo cultural, al relativismo, del relativismo cultural al universalismo y de ahí a la posibilidad de distinción más rigurosa entre los aspectos metodológicos y el significado de la filosofía, tanto desde una antropología filosófica como desde una historia de las ideas particular.

En lo que toca estrictamente a la alteridad, un gran número de investigaciones del campo antropológico tuvieron por objeto la comprensión de un grupo humano, pueblo o «cultura» a partir de un enfoque descriptivo por el cual tal «cultura» era reductible a la suma de sus rasgos definitorios en tanto que rasgos distintos, cuando no opuestos, a otros grupos lo que significaba que la definición de identidad se perfilaba *frente* a los otros. En esa búsqueda de diferencias «culturales» surgía rápidamente la tentación de jerarquizarlas espiritualmente: en *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Lévy-Bruhl difundió la tesis de que en los pueblos primitivos no existía el pensamiento lógico ni abstracto⁵⁸ como si esa carencia fuera calidad de un pensamiento inferior. Más tarde, Paul Radin invitaba a la revisión de la historia de la cultura y de la filosofía para integrar las concepciones del mundo de esos pueblos en una suerte de horizontalidad bien intencionada. El relativismo cultural de R. Benedict, Marett y Herskovits surge para superar el etnocentrismo. Benedict ve en la identificación occidental de sus modos locales con las pautas de comportamiento universal y de sus hábitos con la naturaleza humana una expresión etnocéntrica común (por otro lado, también común a todas las culturas): la división entre los «otros» y «nosotros» los seres humanos⁵⁹. En otro orden de cosas, las teorías racistas (pseudocientíficas) de los siglos XIX y XX adujeron una hipotética superioridad biológica de la raza blanca sobre las otras lo que avalaba las prácticas de humillación y explotación propias del imperialismo. Paralelamente, parte de la tesis decolonial recurría al mismo discurso de bloques humanos tomados en conjunto para condenar todo lo que tuviera origen en la metrópoli occidental.

Las vías de superación de esas dicotomías «nosotros»/ «otros» son muy variadas (tal es la endeblez de su argumento). Todorov señala la fragmentación, la variedad de tradiciones tan distintas de occidente (nacionalismos frente a humanismo cosmopolita, por ejemplo). En realidad, incluso si admitimos la preeminencia occidental en tal o cual parcela de la tecnología o del saber, la clave es de una

⁵⁷ Para Giménez, la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica y distintiva por los actores sociales en relación con otros actores. Gilberto Giménez 2005, 7 y ss.

⁵⁸ J. Choza 1985, 85.

⁵⁹ R. Benedict 1959, 6-7. J. Choza.

naturaleza distinta a la presupuesta en la fase inicial del debate antropológico: no apunta a la esencial superioridad o inferioridad mental o espiritual de un determinado (heterogéneo, pues tan alemán es Hitler como Kant) y extensísimo grupo humano sino a la evolución de determinadas estructuras sociales como consecuencia de un sinnúmero de causas sin relevancia moral del tipo situación geográfica, número de contactos con otros pueblos, etc. Aristóteles ya observó que las artes y las ciencias nacen del ocio, como nació la matemática en Egipto gracias al tipo de vida de los sacerdotes. Los diferentes avances tecnológicos (y todo lo que viene después) no son resultado de una suerte de superioridad intrínseca sino de circunstancias tan aleatorias como la altitud, las corrientes marinas o la forma de los continentes⁶⁰. La invención de la rueda o las obras de ingeniería tan caros al debate de los siglos XVI y XVII no son resultado de una inteligencia naturalmente superior sino consecuencias del azaroso hecho de contar con caballos u otros animales de tiro.

La diversidad humana en torno a avances técnicos, sociales o jurídicos es la condición de ser de la antropología cultural. El relativismo cultural en un sentido débil como suspensión de la valoración acerca de lo observado para descubrir la lógica interna de los sistemas culturales a fin de conocer profundamente una cultura sin prejuzgarla y sin aplicar categorías y jerarquías del propio observador, también los es. Ahora bien, de la variedad de culturas, de la existencia de distintos estadios de desarrollo agrícola o industrial o de los diferentes grados de complejidad de los sistemas normativos (distintas costumbres, normas morales o jurídicas)⁶¹ y del hecho de que la metodología apropiada para aprehenderlas sea profundamente desprejuiciada y descriptiva no se deduce que no quepan disciplinas interesadas en conocer las condiciones que permiten situaciones de paz y bienestar estables de los seres humanos y en emitir –gracias al conocimiento aportado precisamente por la antropología cultural– juicios y exámenes comparativos acerca del desarrollo, ventajas e inconvenientes relativos a cuestiones que pueden proponerse como valores universales: libertad, salud, medioambiente, etc. Entre esas cuestiones, si partimos del hecho de que naciones y estados no son sino ficciones, entelequias históricas y si tomamos a la humanidad en su conjunto, la que creemos principal es la libertad y el grado de bienestar de los miembros, su felicidad, o *a contrario*, la limitación de su sufrimiento. El relativismo cultural no puede ser un punto de llegada en cuestiones normativas sino solo un punto de partida metodológico o hermenéutico. La filosofía misma no es un producto «europeo» sino el resultado de una situación de multiculturalidad que se da en las colonias griegas pues, en ellas, por su naturaleza comercial en contacto con

⁶⁰ J. Diamond 2005, 122 y ss.

⁶¹ K. Llewelyn, E. A. Hoebel, 1941, 21 y ss.

pueblos del norte e interior de África, de Oriente y Asia con sus diferentes mitos y creencias religiosas (narraciones distintas que dan cuenta de lo mismo) hace que la pretensión de validez de tales mitos (ningunos *mejores* que otros) sufra un desgaste y posibilite el éxito de otro tipo de explicación: la filosofía⁶². Gustavo Bueno formuló esa situación diciendo que hay culturas que han llegado a un desarrollo tal que en ellas hay miembros capaces de formular principios que las trascienden, por ejemplo, el principio del propio relativismo cultural⁶³: decir que todos los grupos humanos son etnocéntricos conjura en gran medida el etnocentrismo.

Los problemas no se resuelven sin embargo tras la constatación de la debilidad de los discursos racistas o supremacistas en un sentido fuerte. Hoy, en la segunda década del siglo XXI, ya no se mantiene el discurso racista sino la falta de integración o de «voluntad de integración» (en clave individual) y la «incompatibilidad de culturas» (en clave colectiva)⁶⁴. El inmigrante de origen centroamericano o el refugiado proveniente de Siria o Pakistán, por poner dos ejemplos, hace las veces de «otro», la estructura vista atrás (los ámbitos de interioridad y exterioridad) se mantiene, a su vez, las razones de la antropología cultural acerca del respeto a los miembros de los pueblos tradicionales no son suficientes, los pueblos indígenas sufren distintas formas de discriminación en los sistemas legales de los países matrices que se traducen tanto en un ataque a un valor universalizable como la protección frente a la violencia y abusos del poder (en este caso, las prácticas de empresas extractivas)⁶⁵ como en la peor agresión que se podría cometer desde sus propios valores culturales: la desaparición de sus tierras y con ellas la desaparición del sentido dado a su existencia. Su protección depende, en gran medida, del cumplimiento de las normas emanadas de Naciones Unidas, entre ellas los derechos humanos: un hito de la superación del etnocentrismo y de la cultura en sentido universal.

5. UN OCASO DE LA OTREDAD: ENTRE LA UNIFORMIZACIÓN Y EL REPLIEGUE

En los distintos cuadros esbozados atrás, los «monstruos» son la forma radical de otredad. Lo que no puede reducirse a pacto ni a diálogo, «lo que es hostil»⁶⁶, bárbaros y *gentes* habitaban la exterioridad, Más tarde, en el largo periodo medieval fuera de la Iglesia no hay salvación, infieles y herejes se sitúan en distintos

⁶² J. San Martín, 2009, 45 y ss.

⁶³ G. Bueno 2014, 27-29, 91, 101.

⁶⁴ R. Zapata 2004. A. Solanes 2016. De Lucas 1992.

⁶⁵ S. Sassen 2007, 126.

⁶⁶ J. Choza 2018, 128.

campos de exterioridad, pero, una vez ampliado el conocimiento del mundo, una vez secularizado, en la modernidad ilustrada se lleva a cabo un proyecto en el que ya no resulta posible imaginar exterioridad alguna. Cuando se inicia el siglo XXI, no hay exterioridad geográfica dentro del planeta⁶⁷. El trato con las distintas culturas ha oscilado desde la mitad del siglo XX entre la universalización normativa y el mantenimiento de diferencias consuetudinarias de acuerdo con concretos modelos de pluralismo jurídico. Pocas historias describen tan bien ese juego de oscilaciones como la del propio Levi Strauss en la UNESCO. Tras la segunda guerra mundial, la coexistencia de las dos grandes acepciones de cultura apuntadas antes—la descriptiva, de tono relativista, y la universalista, de carácter propositivo—estaban destinadas a chocar: si la vía local o particularista no solo describe un conjunto de expresiones humanas locales de naturaleza etnográfica—vestimenta, religión, lengua, tradiciones folclórico-festivas o gastronómicas—, sino que advierte de pautas normativas sobre las cuales apenas resulta posible emitir juicios de valor más allá de ese determinado ámbito cultural⁶⁸, la pretensión del universalismo de los derechos humanos de generar un lenguaje que pretenda trascender la cultura particular en que se formula deviene absolutamente utópico. Esa tensión se produjo de forma explícita en el marco de las actividades de la UNESCO; así, el antropólogo Lévi-Strauss osciló entre la defensa de un humanitarismo universal como forma de reaccionar frente a la universalización de la conducta criminal del hombre y la protección de la diversidad cultural frente a ese mismo humanitarismo. En los años 50, como secretario general del Consejo Internacional de Ciencias Sociales, se mostró partidario de un modelo de relaciones internacionales capaz de sentar las bases de un humanismo global, justo y pacífico cada vez más homogéneo o igual; más tarde—en el contexto del debate demográfico de los años 70—apoyó la idea del repliegue de las distintas culturas como forma de protección de la diversidad entendida como patrimonio inmaterial de la humanidad. Todo esto tuvo su reflejo tanto en el amplio debate universalismo/relativismo como en los problemas específicos circunscritos al ámbito jurídico⁶⁹. *Tristes trópicos* no solo es el lamento sobre las comunidades arrasadas por la explotación económica o la imposición de tecnologías uniformes, sino la constatación de cómo incluso el pensamiento analítico más bienintencionado, el observador más cuidadoso adultera o destruye fatalmente la vitalidad de su objeto. A pesar de la *embriagadora* diver-

⁶⁷ *Ibid* 131.

⁶⁸ En sus versiones «fuertes», el relativismo defiende que la filosofía sería un discurso particular de la cultura occidental. J. San Martín 2009, 9.

⁶⁹ En su famoso ensayo *Race et histoire*, escrito a petición de la UNESCO, Lévi-Strauss detalla un concepto de diversidad de las culturas humanas cuyo abandono constituiría uno de los puntos débiles de las «grandes déclarations des droits de l'homme». C. Lévi-Strauss 1999, 37-104. Sobre algunos equívocos entre lo universal y lo común, F. Jullien 14 y ss.

sidad de hábitos e instituciones, desde el primer contacto el antropólogo observa un grupo agonizante. La antropología deviene en «entropología»: ciencia de la entropía y la extinción⁷⁰.

Décadas después, la fase actual del desarrollo de la humanidad que conocemos por «globalización» se está traduciendo en una uniformización de modos de vida y en una suerte de ocaso de la otredad. El paradigma político global y el «empequeñecimiento» del mundo tal como se presenta en la actualidad es el más uniforme de cuantos ha habido en la historia, de acuerdo con Saskia Sassen, en ese espectro de la globalización un nuevo conjunto de ciudades configura una nueva geografía de la centralidad. Convertidas en comandos de la economía global, acaban incorporando a las minorías étnicas tanto autóctona como inmigradas en el circuito económico informal. De acuerdo con Amnistía Internacional, más del 50 % de los indígenas vive en las ciudades y en las últimas tres décadas, ha aumentado el éxodo desde sus tierras ancestrales a las zonas urbanas. Algunos en busca de oportunidades de educación y trabajo, mientras otros huyen de abusos contra los derechos humanos, sobre todo en relación con las tierras y la cultura. Lejos de unos recursos y tradiciones vitales para su bienestar y su supervivencia, sufren marginación, pobreza, enfermedades y violencia; y, en algunos casos, la extinción como pueblo⁷¹. De acuerdo con la ONU, en la actualidad existen más de 5000 pueblos indígenas diferentes, constituidos por 370 millones de personas en unos 90 países, es decir, poco más del 5% de la población mundial. Caracteriza a estos pueblos indígenas, o a lo que el historiador y biólogo Jared Diamond denominaba atrás «sociedades tradicionales», el mantenimiento consciente de una herencia intergeneracional que se remonta en el tiempo y que implica una visión particular del mundo, formas únicas de relacionarse con los otros y el medio ambiente, así como otros rasgos sociales, culturales, económicos y políticos distintos de los predominantes en el estado con el que mantienen una relación específica. Caracteriza también a estos pueblos el reconocimiento de sus identidades, es decir una alteridad basada en el respeto a su forma de vida y al derecho sobre sus territorios tradicionales y recursos naturales resultado de su reconocimiento como interlocutores por parte de estados e instituciones internacionales. En 1982, El Consejo Económico y Social (ECOSOC) de Naciones Unidas creó el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas para la promoción y protección de sus derechos humanos. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos

⁷⁰ Lévi-Strauss 2008, 71-72. G. Steiner 2016, 78.

⁷¹ En América Latina, alrededor del 40% de todos los pueblos indígenas viven en zonas urbanas, incluso el 80% en algunos países de la región. En la mayoría de los casos, los pueblos indígenas que migran encuentran mejores oportunidades de empleo y mejoran su situación económica, pero han de alejarse de sus tierras y costumbres tradicionales. Amnistía Internacional, 2018. S. Sassen 2007, 150 y ss.

de los Pueblos Indígenas (UNDRIP) fue adoptada por la Asamblea General en 2007. Los pueblos indígenas tienen poco contacto entre sí, solo en años muy recientes⁷² han tenido cierta conciencia (considerados en su conjunto) de unos problemas comunes, al menos si consideramos estos desde una perspectiva estructural: problemas en sus relaciones con el estado en que se integran o con el que comparten territorio. Las preocupaciones o problemas comunes constituyen precisamente un rasgo de su «identidad» compartida. Su patrimonio natural y su integridad física han sido constantemente amenazados cuando no directamente violados. En la actualidad, se encuentran entre las poblaciones más vulnerables del mundo, sufren la expulsión de sus tierras, la negación de su cultura, las agresiones físicas y son tratados como ciudadanos de segunda clase. Además, la protección de su identidad cultural se da en medio del mayor proceso homogeneizador de la historia reciente. En la actualidad, el planeta Tierra, lo que llamamos «el mundo», está dividido en estados con mecanismos similares de pertenencia simbólica. Apenas hay espacio para otras formas de organización política y las relaciones de interdependencia entre 193 capitales económicas ocupan la totalidad del mapa político. Si lo observamos con atención, los estados aparecen separados (o unidos) por una línea imaginaria: todos participan de esa ficción que denominamos «personalidad jurídica» que les permite actuar como personas en el escenario internacional, contratar, dar su consentimiento a acuerdos, llamados «pactos» o «convenios», obligarse, formar parte de entidades más grandes (la UE, la propia ONU). En todos ellos es posible identificar tanto la existencia de élites conscientes de su posición privilegiada (élites económicas, políticas y militares) como una burocracia internalizada, según el proceso descrito por Max Weber, como, por último, una clase media con cierta tendencia a la homogenización de acuerdo a los trabajos todavía legibles de Herbert Marcuse o de Charles Wright Mills. ¿Y en el plano individual?

A su vez, el mundo actual parece converger en una única idea del desarrollo individual. Con los sistemas espirituales en declive (el fanatismo religioso puede verse como una reacción a su propia debilidad) las plataformas de ficciones narrativas de series en *streaming*, la industria del cine, el deporte de competición, los modelos de automóvil, de divisas internacionales, etc., parecen dotar de sentido a una parcela cada vez más grande de la humanidad. En *On Liberty*, Stuart Mill imaginó que, si la libertad era real, implicaría un sinnúmero de formas de vida muy distintas, legítimas todas mientras no hicieran daño a los demás. Hoy, un mundo cada vez más uniforme se relaciona con los pueblos tradicionales por medio del turismo. Desaparecida la exterioridad quedan las relaciones de inter-

⁷² El pasado año se celebró el 10º aniversario de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, un punto de referencia en cuanto a la cooperación entre los pueblos indígenas y los estados miembros.

cambio. La imagen de un joven senegalés vestido con la camiseta del Barcelona o del Real Madrid, es solo un ejemplo de esa uniformización expansiva. La humanidad contemporánea es estructuralmente homogénea: los hospitales de todo el mundo se parecen (o deberían parecerse) entre sí, lo mismo ocurre con las grandes franquicias o el uso de redes sociales. Por lo general, los estados están de acuerdo en los mismos protocolos diplomáticos y en leyes internacionales comunes. En su interior, la mayoría de ellos tienen prácticas políticas semejantes, alguna forma de representación, partidos políticos, etc. Bajo una perspectiva simbólica guardan un sinfín de semejanzas: banderas (piezas de tela con bandas y coincidencias cromáticas), himnos convencionales con un tipo de composición occidental⁷³, lenguas oficiales y determinados usos emocionales de rivalidad (hoy, básicamente eventos deportivos). Todos hacen uso de ideas como las de soberanía estatal y poder legítimo, si bien, con algunas variantes que resultan perceptibles, sobre todo, en el ámbito del derecho público comparado. Frente a esa fuerza uniformizadora, de tanto en tanto hay movimientos centrífugos: después de más de 20 años de vivir en condiciones deplorables junto a una transitada carretera, la comunidad indígena sawhoymaxa de Paraguay ganó su batalla legal y retornó a sus tierras ancestrales: la eficacia de un sistema normativo informado por la idea de derechos humanos universales es, paradójicamente, la condición de la pervivencia de las culturas particulares.

6. A MODO DE SÍNTESIS

La historicidad es la condición de las fórmulas de la alteridad que designa formas históricas de relación, intercambio, trato y visiones del otro (negación, guerra, diálogo, etc.), que van desde la cosificación (esclavitud, tortura, Shoah) a la posibilidad de darle la palabra como en el Código de Florencia del franciscano Bernardino de Sahagún en el siglo XVI o como en los textos jurídicos contemporáneos relativos a la protección de los pueblos indígenas. La «otredad» indica una abstracción del otro, una visión plural que atraviesa episodios, es decir, que evoluciona. La ampliación de la identidad individual *frente a todo lo demás* hacia la pertenencia a grupos y grandes colectividades (naciones, «culturas», etc.) cuya identidad se plantea frente a los «otros» reconduce la cuestión de la alteridad a ámbitos y perspectivas tan distintas como el derecho o la política. Los sistemas

⁷³ «Oportunamente, cada país del mundo tiene un himno que se ajusta al modelo universal. Casi todos los himnos son fragmentos orquestales de unos pocos minutos de duración, en lugar de un cántico de veinte que solo puede ser ejecutado por una casta especial de sacerdotes ancestrales. Incluso países como Arabia Saudí, Pakistán y el Congo han adoptado para sus himnos convenciones musicales occidentales». Y. N. Harari 2019, 124-125.

normativos, (mágico-religiosos, éticos o jurídicos) están en continua evolución siendo quizás este su rasgo esencial. Aunque tengamos que retrotraernos al estado de cosas que propició el Código de Hammurabi, la Ley de las XII Tablas o la Carta Magna, siempre será posible encontrar en el atento estudio de la historia, el origen temporal, geográfico e ideológico no solo de los textos positivos, sino de los bienes y valores, principios de justicia y modelos de organización social que les subyacen y que, a la vez, son garantizados por ellos. El trato reservado a los otros y la forma de relacionarnos con ellos, entre los que se encuentra la opción (poco frecuente en la historia) de situarse del lado del otro es parte de esa posibilidad. Es ese, el normativo, el ámbito que más nos ha interesado aquí, sin embargo, no es posible comprender bien el curso histórico, el estadio actual o la evolución futura de la alteridad sin una atención interdisciplinar de la misma, y es que el fabuloso campo semántico de la alteridad apunta desde antiguo a perspectivas de conocimiento tan aparentemente alejadas del fenómeno jurídico como la metafísica, la epistemología, la ontología o la antropología y en su seno a conceptos tan complejos como el de «identidad». Todas ellas contienen elementos de interés para responder a las cuestiones que nos han ocupado aquí: ¿Quién es el otro? ¿Cómo lo vemos y cómo nos relacionamos con él?

El curso histórico de la alteridad evidencia distintas formas de relación e intercambio con el otro. El «ocaso del otro como episodio cultural» resulta, en nuestra opinión, de una evolución normativa que puede observarse tanto desde la antropología como desde el ámbito de la historia de las ideas y que se produce en un contexto de globalización y uniformización de acuerdo con un modelo social, jurídico, político y económico que incluye patrones de ocio, identidades múltiples e industria de la ficción. Al ampliar el enfoque temporal, entendemos la evolución de los ámbitos interior y exterior de la humanidad en el punto que más nos ha interesado aquí. Si el otro es, básicamente, el monstruo en la mentalidad paleolítica cuando el mundo conocido ocupaba una insignificante porción frente a lo desconocido, en la actualidad cuando no hay espacio del planeta que escape al conocimiento del hombre, podemos hablar de una pérdida de centralidad del otro (de su arrinconamiento, de su marginalidad) como episodio cultural. La desaparición efectiva de las culturas indígenas y la constatación de que la empresa antropológica estuvo desde el comienzo abocada a colaborar en ese proceso histórico de descomposición y borrado de las diferencias, estaban detrás del pathos nostálgico de Lévi-Strauss⁷⁴. En el juego histórico de la alteridad hemos rastreado siguiendo el cuadro propuesto por Jacinto Choza las formas evolutivas de inter-

⁷⁴ Aunque para Lévi-Strauss, la desaparición de las «culturas primitivas» no significaría, en todo caso, la desaparición del objeto de la antropología; la originalidad de la disciplina descansa en su posicionamiento en los límites de lo que el ser humano es en cada época. C. Lévi-Strauss 1984.

cambio entre ámbitos en tanto que formas de alteridad: la caza en el paleolítico, el espacio exterior a la *polis*, *urbe*, *patrias* y *civitas* en la antigüedad grecolatina ocupado, entre otros, por bárbaros y esclavos cuando la alteridad incluye la domesticación, la guerra, la conquista, el comercio y la piratería. Durante el medievo, judíos e infieles se sitúan en el ámbito político de la inhumanidad y el trato con el otro se produce con invasiones, migraciones, guerras, evangelización o excomunión. El núcleo fuerte de alteridad en la modernidad se da en el contexto del Nuevo mundo y los «salvajes». En la actualidad, sigue habiendo una exterioridad (una inhumanidad) constituida por «ilegales», clandestinos, y aquí, distanciándonos de ese cuadro incluíamos, junto a la figura del inmigrante «ilegal», limbos jurídicos y pueblos indígenas desplazados a la periferia de las nuevas metrópolis. Tampoco es posible dejar de ver en la imagen de esas formas excluidas –parias, «sin papeles»– el reverso del turismo y el comercio global de acuerdo con ese nuevo urbanismo socio-político descrito por Saskia Sassen. En el episodio actual del curso histórico de la alteridad, el otro puede dejar de desempeñar un papel, de hecho, las estructuras donde se recluyen (los Centro de Internamiento de Extranjero) al igual que las prisiones en Guantánamo y otras acusadas de torturas por militares estadounidenses y británicos son en realidad limbos, espacios aparentemente transitorios que tampoco encajan en una estructura concreta en la historia de las instituciones de reclusión.

Nos ha interesado ese curso histórico de la alteridad reflejado en el derecho y que repercute en el trato debido a los demás, por ello, junto al comercio, y la guerra, hemos destacado algunos episodios de cosmopolitismo y fórmulas de justicia global. Hemos superpuesto los estadios de la alteridad tras la conquista de América de acuerdo con los trabajos de Luis Villoro al cuadro anterior para situar los diferentes matices entre la igualdad de Bartolomé de las Casas o de Bernardino de Shagún. Así, a modo de complemento de los esquemas integrados en los epígrafes centrales, nos hemos planteado si la forma dominante de relación con los demás no velaba la excepción y la reacción, la forma de verse (*volver a verse*) a uno mismo desde la alteridad (lo que Todorov analizaba como «conquista vista por los aztecas»⁷⁵ o la teoría decolonial de Said, Bhabha o Appiah).

Sobre el efecto del otro en la propia identidad, desde el género ensayístico inaugurado por Montaigne hasta la sátira literaria de Swift, se demuestra que *hay que dar un rodeo por los otros* para poder entendernos a nosotros mismos, (una temprana redefinición del papel de la antropología cultural, si se quiere así). Hemos apuntado algunos aspectos de su evolución desde las tesis evolucionistas al relativismo cultural: un principio propedéutico-hermenéutico, pero no un obstáculo para reconocer la capacidad de la filosofía de comprender universalmente.

⁷⁵ T. Todorov 1993, 43-50. «El americano que primero descubrió a Colón, hizo un mal descubrimiento», W. G. Lichtenberg 1991, 187.

Si en la alteridad lo decisivo es su curso, es posible que el mayor error en su enfoque tradicional tenga que ver con la esencialización de la identidad. Por ejemplo, ¿cómo es posible hablar de una identidad europea si los europeos siguen cambiando cada día? Toda identidad cultural es híbrida, resultado de un número de contactos e intercambios. La identidad no es una serie de rasgos compartidos, sino quizás una lista común de dilemas y conflictos. Al igual que a una época histórica se le puede conocer por el tipo de interrogantes que se plantea, a una sociedad o a una determinada «cultura» se la puede conocer por el tipo de problemas que le preocupa. Y ¿no es la misma Declaración de 1948 una parte de nuestra identidad, un hito civilizatorio, una forma de decir cómo somos, al menos cómo queremos ser en términos de una única especie? Sobre el episodio que componen en la actualidad los pueblos indígenas, no se puede sino lamentar la desposesión y el peligro que corre su forma de vida. Perder las tierras significa perder la identidad. Suscribimos en este punto la necesidad de implementar medidas que redunden en la efectividad de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, sobre todo en torno a una cuestión central en la alteridad: la representación política, la posibilidad de tener voz en las decisiones que les afectan la cual cosa solo es posible si se garantiza su seguridad y los recursos esenciales para su bienestar. Un riesgo particular es el de la conversión de los miembros de estos pueblos en una suerte de lumpen proletariado global o «cuarto mundo». El aislamiento no es una salida válida —dados los bajos niveles de educación básica, salud y esperanza de vida de los miembros de las comunidades indígenas, más otras amenazas terribles en el caso de las mujeres—⁷⁶ pero dados los problemas globales (cambio climático, deterioro forestal, migraciones, etc.) tampoco parece viable. ¿Por qué siguen constituyendo, con todo, el núcleo de la alteridad? Quizás por una cualidad de dignidad, o por un legítimo *impulso de reparación*⁷⁷, porque constituye la zona por conquistar, un antídoto contra el poder en general, un sector étnico olvidado en los márgenes del mundo, cuya presencia enigmática y extraña se revela en el ocaso del pensamiento moderno cuando la amenaza del deterioro ambiental y el cambio climático se cierne sobre la humanidad entera y cuando la apertura emocional a la especie humana⁷⁸ y la relación vivida con el planeta parecen valores enfrentados a una serie vertiginosa de transformaciones del tiempo y del espacio⁷⁹ que no sabemos exactamente dónde conducirán.

⁷⁶ Esta violencia se produce en todo el mundo. Desde el África meridional, donde los niños san, ovahimbas y de otros pueblos tienen difícil acceso a la educación, hasta el sureste asiático, donde la mayoría de las mujeres y niñas objeto de trata transfronteriza proceden de comunidades indígenas. Amnistía Internacional «Pueblos indígenas» en <https://www.amnesty.org/es/what-we-do/indigenous-peoples/> Consultado 07/07/2019.

⁷⁷ G. Steiner 2016, 107.

⁷⁸ L. Villoro 1997, 372. L. Villoro 1952, 48-49.

⁷⁹ M. Augé 1995.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- BHABHA, H. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- BALIBAR, E. WALLERSTEIN, I. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: Epala.
- BALIBAR, E. (2005). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona: Gedisa.
- BARBERO GONZÁLEZ, I. (2014). «Historia contemporánea de la alteridad en el Derecho de extranjería». En *Revista de estudios políticos*. Núm. 164, 115-150.
- BARRERO, R. (2004). *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis.
- BAUMAN, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona: Gedisa.
- BAUMAN, Z. (2005). *La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- CASTRESANA HERRERO, A. (1991). *Fides, Bona fides. Un concepto para la creación del derecho*. Madrid: Tecnos.
- BUENO, G., (1996). *El mito de la cultura*, Barcelona: Prensa Ibérica.
- CHOZA, L. (2017) *La moral original, la religión neolítica*. Sevilla: Thémata.
- CHOZA, L. (2016). *El culto originario, la religión paleolítica*. Sevilla: Thémata.
- CHOZA, L. (2018). «Prehistoria y posthistoria del derecho». En AYMERICH, I., GARCÍA CÍVICO, J. (coords.) *Derecho y cultura. La norma y la imagen*: Valencia: Canibaaal, 73-134.
- DAHRENDORF, R. (1996). «La naturaleza cambiante de la ciudadanía». En *La política*. Núm. 3, Madrid.
- DE BEAUVOIR, S. (2005). *El segundo sexo*. Valencia: Cátedra.
- DE LUCAS, J. (1992). *Europa ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Madrid: Tecnos.
- DIAMOND, J. (1998). *Armas, gérmenes y acero*. Madrid: Debate.
- DIAMOND, J., (2012). *El mundo hasta ayer*. Barcelona. Random House.
- DUMONT, L. (1999). *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- EPÍCTETO (1970). *Meditaciones*. Madrid: Aguilar.
- EPÍCTETO (1990). *Pláticas*. Madrid: Gredos.
- ELIAS, N. (2010). *El proceso de civilización*. México: FCE.
- GARCÍA CÍVICO, J. (2009). «El bosque desde la villa». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Núm. 43, 2009, 59-83.
- GARCÍA CÍVICO, J. (2018). «Derecho y cultura: una dimensión cultural del derecho». *Anuario de la Facultad de Derecho*, núm. 11, Alcalá de Henares.
- GARCÍA PASCUAL, C. (2005). *Norma Mundi. La lucha por el derecho internacional*. Madrid: Trotta.
- GARZÓN VALDÉS, E. (1993). «La antinomia entre las culturas». En GARZÓN VALDÉS, SALMERÓN, F. (eds.): *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México: UNAM.
- GEERTZ, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIMÉNEZ, G. (2005). «Cultura, identidad y metropolitanismo global». En *Revista mexicana de sociología*. Núm. 3, 483-512.

- GIRARD, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama
- HABERMAS, J. (2006). *El occidente escindido*. Madrid: Trotta, 2006.
- HODGEN, M. (1964). *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Filadelfia: University of Pennsylvania Presss.
- ITARD, J. (1990). *Víctor de L Aveyron*. Madrid: Alianza.
- JULLIEN, F. (2010). *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre culturas*, Barcelona: Siruela.
- KAHN, J. S. (ed.) (1975) *El concepto de cultura*. Barcelona: Anagrama.
- KIERKEGAARD. S., (1998). *La enfermedad mortal*. Barcelona: Trotta.
- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ariel.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984). *Palabra dada*. Madrid: Espasa Calpe.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2008). *Tristes trópicos*. Barcelona. Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1999). *Raza y cultura*. Madrid: Altaya.
- LÉVINAS, E. (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS E. (2000). *Ética e infinito*, Madrid: Antonio Machado Libros.
- LICHTENBERG, G. C. (1991). *Aforismos*. Barcelona: Edhasa.
- MARSHALL, T. H. (1999). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- MAUSS, M. (1959). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- M BOKOLO, E. (2005). «El rostro cambiante del racismo». En BINDÉ, J. (coord.) *¿Adónde van los valores?: coloquios del siglo XXI*: 367-369.
- MONTAIGNE, M. (2003). *Ensayos*, Madrid: Cátedra.
- NOAH HARARI, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona: Debate.
- NUSSBAUM, M. (1999). *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós
- PEREZ de la FUENTE, O. (2006). «Algunas estrategias para la virtud cosmopolita», *Derechos y Libertades*, Núm. 15, 65-100.
- RAMÍREZ, M. T. (2007). «Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villo-ro». *Diánoia*, Vol. LII, núm. 58: 143-175.
- RIMBAUD, A. (2009). *Prometo ser bueno: cartas completas*. Barcelona: Barril & Barral.
- SAN MARTÍN, J. (2009). *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid: Tecnos.
- SAN ROMÁN, T. (2010). *La diferencia inquietante*. Madrid: Siglo XXI.
- SARTRE, J. P. (1954). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Iberoamericana.
- SCARRY, E. (1999). «La dificultad de imaginar otras gentes», en NUSSBAUM, M. (1999) *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós, 121-134.
- SASSEN, S. (2007). *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires: Katz.
- SOLANES, A. (ed.) (2015). *Diversidad cultural y conflictos en la Unión Europea. Implicaciones jurídico-políticas*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- STEINER, G. (2001). *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela.
- STEINER, G. (2016). «El último jardín», en *Nostalgia de lo absoluto*. Madrid: Siruela.
- STRAWSON, P. (1989). *Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid: Taurus.
- TILLY, Ch. (1996). «Citizenship, Identity and Social History». En TILLY CH. (ed.) *International Review of Social History Supplements*, New York.
- TODOROV, T., (1993). *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.
- VERNANT, J. P. (1990). «El individuo en la ciudad». En VVAA, *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós.

- VILLORO, L. (1996). «Los pueblos indios y el derecho a la autonomía», en *Etnicidad y Derecho: un diálogo postergado entre los científicos sociales*. México: UNAM.
- VILLORO, L. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*, México: UNAM.
- VILLORO, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México Secretaría de Educación Pública.
- VILLORO, L. (1952). «Raíz del indigenismo». En *Cuadernos Americanos*, vol. 51, 1, 1952, 36–49.
- VILLORO, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de cultura*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós.
- VON FEUERBACH, L. (2007). *Kaspar Hauser*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- ZAPATA-BARRERO, R. (2004). *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis.