



FILHA



1

Acua ecuestre, óleo sobre lona, 130x120cm. Autor: Rogelio Aguilar



FILHA

Torres León, Alejandra. (2026). Acercamientos ontopolíticos a las estructuras de la otredad. *Revista digital FILHA*. julio-diciembre. Número 35. Publicación semestral. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: <http://www.filha.com.mx>. ISSN: 2594-0449.

Primera ronda.

Fecha de recepción: 11-marzo-2026. Fecha de aceptación: 9-julio-2026.



Alejandra Torres León. Licenciada en Educación Especial en el Área de Discapacidad Intelectual, Maestra en Pedagogía Crítica y Doctora en Ciencias Sociales. Profesora-Investigadora del Centro de Actualización del Magisterio de Ciudad Juárez. Fundadora y subdirectora del Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico (CELAPEC). Miembro del COMIE, de la REDIECH, del SNII y de la Asociación Filosófica de México. Autora de diversos libros y artículos que versan sobre críticas a la normalización de niñeces en la vida escolar. Correo electrónico: aletorresleon86@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0962-7662>

ACERCAMIENTOS ONTOPOLÍTICOS A LAS ESTRUCTURAS DE LA OTREDAD [i]

Ontopolitical approaches to the structures of otherness

Resumen: El objetivo de esta investigación es realizar un acercamiento ontopolítico a las estructuras que le subyacen a la noción de otredad. Se toma como inspiración metodológica la noción de ensamblaje abordada teóricamente por Deleuze y Guattari, y artísticamente por Betye Saar. Se tomaron como referentes empíricos de otredad a la negritud, la locura y la indigenitud. El criterio de selección se basó en los esfuerzos de estas identidades por buscar comprenderse a sí mismas a partir de análisis epistemológicos, políticos e históricos. Se visibiliza que la otredad no es una condición natural, sino un constructo histórico y político sostenido por discursos de poder que jerarquizan y desestiman algunas formas de existencia. Las estructuras de la otredad son efectos de ensamblajes discursivos, institucionales y simbólicos.

Palabras clave: otredad, ensamblaje, hermenéutica analógica, indigenitud, locura, negritud.

Abstract: The aim of this research is to take an ontopolitical approach to the structures underlying the notion of otherness. Methodological inspiration is drawn from the notion of assemblage, as theoretically addressed by Deleuze and Guattari, and artistically by Betye Saar. Empirical referents of otherness were taken from Blackness, madness, and indigeneity. The selection criterion was based on the efforts of these identities to understand themselves through epistemological, political, and historical analyses. It is revealed that otherness is not a natural condition, but rather a historical and political construct sustained by discourses of power that hierarchize and dismiss certain forms of existence. The structures of otherness are effects of discursive, institutional, and symbolic assemblages.

Keywords: otherness, assemblage, analogical hermeneutics, indigeneity, madness, blackness.

Introducción

Llego a este tema abstracto a propósito de mi cercanía con la discapacidad. En mis intentos de acercarme a las intenciones que subyacen a la significación de la “minusvalía” como categoría “no válida” de vida, me encontré con el hecho social de que persisten muchas otras formas de existencia que tampoco son válidas. De esta forma, mis acercamientos a la noción de discapacidad me llevaron a preguntarme por los significantes de otras identidades o formas de vida. Irremediablemente aparecieron frente a mí cuestiones como ¿quién dijo que existen formas válidas o inválidas de vivir, de ser? ¿por qué ocurre esto? ¿cuáles son los criterios que se utilizan para “invalidar” o jerarquizar las identidades y las formas de existencia?

La intención de esta investigación es construir una noción total, pero inacabada, de la otredad. La idea es configurar, a partir de distintas aportaciones teóricas, una noción de otredad que permita dilucidar de qué forma se articulan aspectos políticos, económicos, sociales e históricos para dar forma a la noción de otredad. Para ello,

es imprescindible reconocer que, en este documento, la otredad tiene distintas nomenclaturas que han sido tomadas de otros aportes teóricos con la intención de conformar un objeto de estudio novedoso.

Las manifestaciones empíricas de otredad, si bien cobran forma a partir de sí mismas, en este ejercicio utilicé una metodología que me permitió articularlas. El ensamblaje fue la inspiración metodológica que me llevó a configurar una forma de concatenar las otredades que elegí. El criterio que utilicé para seleccionar las fuentes teóricas es el compromiso social contra las injusticias; asimismo, algunos de los autores y autoras tomadas como referencia se manifiestan abiertamente anticapitalistas. Podemos decir que, para realizar una vigilancia epistemológica congruente y consecuente, las y los lectores deben tener la certeza de que las fuentes aquí incluidas están políticamente comprometidas contra las injusticias y contra cualquier tipo de opresión.

Horizontes epistemológicos

Para hablar en términos epistemológicos, partamos de la ontología de una noción. Cuando hablo de ontología, no me refiero únicamente al *ser* como forma de existencia humana. En este documento, la ontología está vinculada a la existencia de un concepto. Esto implica un acercamiento al significante, al significado, pero además a las intenciones que le subyacen al acto de significar. A partir de aquí, la ontología se vuelve un asunto político, puesto que todo concepto lleva consigo una intención de uso. En este sentido, podemos también preguntarnos ¿para qué es la otredad? ¿quién se beneficia del uso de este concepto? ¿de dónde viene? ¿cómo se ha utilizado? ¿cómo se manifiesta empíricamente esta noción?

Existen diferentes formas de aproximarnos al “nacimiento”, la “gesta” o la “conformación” de un objeto de estudio. Michel Foucault, por ejemplo, utiliza la arqueología. Este método consiste en una forma de análisis histórico y filosófico centrado en las prácticas discursivas. Foucault (1970), investiga cómo han surgido las formas de saber y de qué forma emergen las “reglas” que estructuran lo que se considera válido o verdadero en diferentes épocas. Algo que vale la pena destacar de Foucault, es la novedad del método que utiliza para acercarse al nacimiento de un objeto de estudio, esto es, sin recurrir a la técnica de argumentación fáctica, que es tan propia de la historiografía tradicional, y que se enfoca en los “grandes eventos” o en “personajes importantes”. Foucault tiene el mérito de rastrear algunos acontecimientos clave a lo largo de la historia, pero no para dotar de un sentido fáctico a los sucesos, sino para poner sobre la mesa los múltiples mecanismos que se confabulan para que la micropolítica sea un hecho consumado y legitimado.

Otra herramienta heurística novedosa surge a partir de la acusación de pansexualismo que recibe Sigmund Freud, es decir, por atribuir a la neurosis una única causa relacionada con la sexualidad. Freud (2006), por su parte, argumenta

que la neurosis no responde a un solo elemento, sino que se conforma de múltiples causas: condición, causa específica, causa concurrente y causa desencadenante. Cada una de ellas, le otorga singularidad a la neurosis. La neurosis no aparece si se presenta una sola de estas condiciones, se requiere la conjugación de todas ellas y una intensidad peculiar para que la neurosis se manifieste. Freud llama *sobredeterminación* a esta ecuación etiológica. Con esta explicación etiológica de la neurosis, Freud se libera del reduccionismo y complejiza la emergencia de la neurosis en la vida adulta.

Ahora bien, para estudiar la emergencia de un objeto de estudio es necesario hacerlo en su contexto. Se trata de hacer una lectura *sobredeterminada* que contemple las múltiples causas que lo generan, incluido el momento histórico, pero además los referentes teóricos y políticos que lo conforman, así como las relaciones que tienen estos referentes entre sí; además, cabría acompañar el acercamiento al autor o autora, así como a la geografía que habita, a sus trazos culturales e identitarios, a la clase a la que pertenece, al género con el que se identifica, entre otras variables más que forman parte (consciente o inconscientemente) de todo lo que ha provocado la conformación de ese objeto de estudio.

La otredad, como concepto, no es propia de un campo, sino que es utilizada en distintos territorios del saber, sobre todo en aquellos que se articulan con las ciencias sociales. Es imprescindible reconocer que la noción de otredad, tiene diferentes nomenclaturas, de tal forma que resulta una tarea complicada (y compleja) pesquisarla en sus múltiples manifestaciones. Sin embargo, podemos tomar como referente el pensamiento dialéctico materialista para descubrir, en un primer momento, a qué o a quién nos referimos cuando hablamos de “el otro”, de “la otra”, de “la otredad”. Para ello, utilizaré distintos referentes empíricos que nos permitirán arribar a la ontología de la otredad.

Ordinariamente, en la vida cotidiana, cuando hablamos de la “otra” o el “otro”, es para referirnos a alguien que *no soy yo* misma o yo mismo. El otro, la otra, es alguien distinto de mí. Como vemos, el referente a partir del cual adquiere identidad “la otredad” soy yo. Yo estoy en el centro, y todo lo que sea distinto a mí, será otro, otra. Cabe destacar que esta otredad se construye con respecto a mí, un ser individual; sin embargo, existe también un ser colectivo. En este sentido, es pertinente que nos preguntemos ¿socialmente quién se ha situado en el centro? ¿cuáles son los criterios y características que definen a esa figura central? ¿qué posición social, política –e incluso económica– ocupa quien se encuentra en el centro? ¿quién(es) forman ese referente que se toma como base para definir a la otredad?

Diversos autores y autoras han hablado de la otredad. Resalto estas disquisiciones teóricas porque prestan especial interés en comprenderse a sí mismas, a su propia identidad, ya sea como personas individuales o como grupo. Además, estos estudios por desentrañar la propia identidad, generalmente implican esfuerzos para

comprender la forma en que emergió esa identidad. Así, encontraremos que la otredad se manifiesta de forma empírica como negritud, feminismo, indigenismo, orientalismo, exotismo, subalternidad, alteridad, entre otros. Lo que estas manifestaciones empíricas de otredad tienen en común es que se construyen en un ejercicio dialéctico con una figura central. Esta figura hegemónica, generalmente es constituida y constituye un lugar de privilegio, ya que no se encuentra en los márgenes de la existencia, sino en el centro social. Es la representación de la otredad (en sus formas empíricas o en sus formas ideales) la que ocupa un lugar marginal. Esto es precisamente lo que me ha llevado a preguntarme ¿quién ocupa el centro?

Para responder a esta cuestión, nos acercaremos a las distintas formas de manifestación empírica de la otredad. Es decir, tomaremos como referente a aquellos grupos vulnerados que requieren acciones afirmativas para ser parte de la vida civil. Cada una de estas manifestaciones empíricas de otredad, representan una oportunidad para hacer visibles las estructuras que le dan forma a la otredad como lugar/identidad marginal, pero también como concepto. En este caso, sólo a manera de ejercicio inicial, tomaré como referentes a tres manifestaciones empíricas de la otredad: negritud, locura e indigenidad. Desde luego, entiendo que existen otras tantas manifestaciones a partir de las cuales realizar ejercicios similares, sin embargo, dejaré, como tarea pendiente, otras nociones para analizar más adelante a profundidad.

Advertencias metodológicas

El tema del método resulta ser uno de mis temas favoritos al momento de encontrarme con otras investigadoras e investigadores. Me agrada la idea de hablar del método como un síntoma. El tema del método es un excelente pretexto para hacer visibles los prejuicios u obstáculos epistemológicos (Bachelard, 2007). Cuando un investigador o investigadora se empeña en posicionar al método por encima del objeto de estudio, el objeto se disuelve, pues pasa a ser el fin de la investigación misma y no solo un camino en configuración. Cuando el método es, por sí mismo, el centro de una investigación, el objeto de estudio pierde potencia, se vuelve confuso y borroso.

A pesar de lo dicho, el método es un camino escabroso que debe transitarse, transformarse, deshacerse, borrarse, clausurarse y, una vez llegado el fin (si es que una investigación tiene fin), ponerse en papel para reflexionar sobre él en un acto de retrospectiva. El método debe entonces responder a la forma y al deseo del objeto de estudio. Cada objeto de estudio, es decir, cada investigación tiene su propio método, su singular camino, su particular ritmo. Por ello mismo no puede replicarse un método si se quiere configurar un objeto de estudio original.

Replicar el método, o darle prioridad al método en una investigación, convierte a quien investiga en metodólatra. La metodolatría es una religión que posiciona al método por encima del objeto de estudio, o bien, sitúa al método como eje central a partir del cual gira la investigación. La metodolatría se fundamenta en un reduccionismo metodológico que disuelve cualquier intento por conformar objetos de estudio originales que aporten a cualquier campo un *algo inédito*. La metodolatría es un síntoma que permite hacer visible que la persona que investiga está atada a transitar por el mismo camino para llegar a distintos fines. Un metodólatra sigue los pasos de Prometeo, pre-destinado a repetir de forma infinita la misma tarea. Ya sea por miedo, ya sea por convicción, la metodolatría puede fundamentarse, como advierte Bachelard (2007), en distintos argumentos que no son sino obstáculos.

7

Con las advertencias implícitas de Bachelard, podemos reconocer la existencia de los errores del pensamiento ingenuo y los peligros de los automatismos del pensamiento técnico. En muchas ocasiones, la metodolatría o el reduccionismo metodológico fomenta la adopción y el uso de métodos sin preguntarse para qué, desde dónde, para quién o con qué consecuencias se utilizan. La metodolatría es, entonces, una forma de obstáculo epistemológico que finge cientificidad sin transformación del pensamiento.

Investigar no es aplicar un protocolo y desplegar un método paso a paso de forma irracional. Investigar implica emprender una lucha interior contra lo ya sabido, contra lo cómodo, contra lo rápido, contra lo obvio y contra lo injusto. Hacer investigación con compromiso social implica no solo el uso de los métodos, sino también la persistencia de la duda, el incansable cuestionamiento y la transgresión de las certezas. Hacer investigación implica no sólo la configuración de objetos de estudio originales, sino que debe además contemplar la formación de inéditos métodos que nos encaminen y posibiliten nuevos acercamientos a otras formas de pensar más sensibles y responsables socialmente.

La metodolatría es el síntoma de una investigación que ha renunciado a construir conocimiento. El pensamiento científico ha de ser autodestructivo o queda estático e inerte y, por lo tanto, está destinado a morir; en el mismo sentido se debe transitar hacia la configuración de métodos que se encaminen hacia la conformación de senderos que respondan a lo inédito; la idea es construir y no replicar métodos de otras investigaciones y, mucho menos, obedecer pie puntilla lo que indican los manuales de investigación. El resultado de seguir estas tradiciones de forma repetitiva y acrítica apunta hacia la conformación de saberes que no son inéditos, sino que resulten reproduccionistas, monótonos y monotemáticos. Pero ¿si no puedo replicar métodos, entonces qué camino debo seguir? ¿cómo caminar en el desamparo que representa el mar de incertidumbres que genera la búsqueda de respuestas a una auténtica pregunta de investigación?

Inspiración metodológica

Una vez expuestas las advertencias sobre los riesgos de la metodolatría, dedico un espacio para la configuración de indicadores metodológicos que orientan este trabajo. A propósito de acercarme teóricamente a diversas manifestaciones empíricas de otredad, descubrí, casi de forma intuitiva, las semejanzas que había entre estas identidades. Esto me llevó a preguntarme ¿qué es lo que tienen en común estas otredades? Así fue como pude plantearme la intención de develar cuáles son las estrategias hegemónicas que han sido utilizadas para configurar las estructuras que dan forma a la otredad. Para ello, inicié con la selección de manifestaciones empíricas de otredad, es decir, ejemplos de alteridad. La selección de estos ejemplos no fue aleatoria, sino que tomé en cuenta a identidades que históricamente han sido utilizadas como *chivos expiatorios* para censurar y castigar formas de vida distintas a las hegemónicas.

En mi búsqueda de metodologías, no pude encontrar una que respondiera al deseo de mi objeto de estudio. Necesitaba algo que me permitiera colocar de forma superpuesta, a manera de radiografía, las estrategias a partir de las cuales se había nombrado (con toda la carga simbólica que ello implica) a esas “otras” identidades. Recurrí, irremediablemente, al arte como fuente de inspiración. En ese apartado de la humanidad encontré a Betye Saar (Lawrence, 2020), una artista afroamericana que trabaja con la técnica del *ensamblaje*. Saar elabora sus producciones artísticas a partir de la conexión que tiene, en primer lugar, ella (como artista) con los objetos que selecciona y, en segundo lugar, la forma en la que conecta (ensambla) los objetos entre sí para otorgarles una nueva significación. La obra de Saar es un acto político de enunciación y rescate de su propia identidad personal y cultural en torno a la *experiencia negra*. Sus obras representan la resistencia de la comunidad negra frente a la esclavitud, el silenciamiento y la asimilación. Saar es un ícono del movimiento feminista negro. Betye Saar forma esculturas con objetos que ella misma busca, encuentra y ensambla para mostrar la espiritualidad y la opresión de la negritud. Saar transforma los objetos ordinarios y desechados en obras extraordinarias que develan la objetivación de las comunidades afrodescendientes. Una de sus obras más reconocidas es *La liberación de tía Jemima*, creada en 1972. La obra consiste en un ensamblaje que, a decir de la autora, es su primera pieza de protesta.

El ensamblaje, como inspiración metodológica, me permitió volver la mirada hacia las ciencias sociales. Encontré entonces las propuestas de Deleuze y Guattari (2010), quienes realizan una propuesta de pensamiento rizomático, es decir, no jerárquico ni lineal, sino en constante cambio y en permanente devenir. Entre los temas y nociones que abordan se encuentra el *agencement*, un término utilizado también por Rosi Braidotti (2007) y por Manuel De Landa (2021).

El ensamblaje, como una inspiración metodológica, me permitió ver a la otredad como una concatenación temporal de elementos que se articulan y desconectan de

forma aleatoria pero no azarosa. Así, las manifestaciones empíricas de otredad que elegí fueron superpuestas, a manera de radiografía, una encima de otra, de tal manera que, al final se puede observar la forma en la que estructuralmente, estas manifestaciones empíricas de la diferencia han conformado una noción de otredad.

Ensamblaje como estrategia metodológica

El *agencement* o ensamblaje no se refiere a un mero armado o ensamble mecánico o estructural, sino a una composición provisional de elementos heterogéneos (materiales y expresivos) que entran en relación para producir un efecto, una función o una posibilidad. El ensamblaje es un constante devenir que se configura con la yuxtaposición no jerárquica ni lineal de elementos constitutivos. El ensamblaje es entonces, más un proceso permanente, que una forma acabada o la búsqueda de un fin estático.

La noción dinámica de ensamblaje permite pensar formas de organización no jerárquicas, sino más bien encuentros móviles y variables que van en contraposición con estructuras rígidas (como el árbol o el aparato del Estado). Los *ensamblajes* dan forma a los devenires, a los movimientos y a los sistemas no centralizados. Esto permite que la conformación de nuevas nociones sean actos permanentes de incorporación. Ensamblar es un deseo inacabado que busca complementariedad de forma permanente. En este sentido, las nociones que se configuran con el ensamblaje (como referente metodológico) son un constante devenir, son formas inacabadas en continua construcción. “Aquí descansa el aspecto importante del devenir, en el hecho de consistir en un ensamblaje colectivo de fuerzas que confluyen en torno a elementos comúnmente compartidos y que les infunden potencia para crecer y para durar” (Braidotti, 2005, p. 169).

Dado que los ensamblajes son procesos en constante transformación, el conocimiento que producen es igualmente dinámico. Las metodologías inspiradas en esta noción buscan capturar la temporalidad y el cambio, más que estabilizar verdades atemporales. Epistemológicamente, los ensamblajes demandan un compromiso con la apertura, la indeterminación y la incertidumbre. Esto supone aceptar que el conocimiento siempre será provisional y situado en un ensamblaje histórico, social y cultural particular.

La noción de ensamblaje redefine cómo concebimos las relaciones entre elementos heterogéneos, lo que inspira transitar hacia metodologías más inclusivas, relacionales y dinámicas. Desde un punto de vista epistemológico, los ensamblajes se oponen al esencialismo y al reduccionismo. Además, nos ofrecen posibilidades de reconocer la complejidad, la pluralidad y el cambio como condiciones inherentes del conocimiento.

Con la intención de mantener la vigilancia epistemológica, la propuesta metodológica del ensamblaje la acompaña, en este trabajo, de la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot (2021, 2022). La hermenéutica analógica, al igual que el ensamblaje, lleva implícita una crítica a las nociones estáticas y unívocas. Representa una oportunidad para la escucha y la incorporación de diversas aportaciones para la configuración de inéditas nociones.

La *phrónesis* (prudencia), elemento constitutivo propio de la analogía, representa la posibilidad de mantener la vigilancia epistemológica que hemos de utilizar para la selección de referentes. La *phrónesis*, elemental para cualquier hermeneuta, implica la demarcación de límites:

La *phrónesis* es a la ética lo que la interpretación a la hermenéutica, pues es un saber contextualizado, siempre exige contextualización, y un punto medio virtuoso que es difícil de encontrar y alcanzar. Pero eso es lo propio de la analogía, que es proporción, precisamente la de la virtud (Beuchot, 2021, p. 12).

La prudencia implica la sutileza y la pertinencia interpretativa. La *phrónesis* permite que los referentes seleccionados guarden las similitudes suficientes para articularse sin que se invadan o anulen unos a otros. La *phrónesis* guarda la proporción, el equilibrio y la medida, ineludibles para cualquier ejercicio interpretativo. Así, el ejercicio metodológico del ensamblaje debe acompañarse de la prudencia en la selección de los referentes teóricos que participen de este ejercicio.

Con el propósito de complementar la intención diversificante del ensamblaje, la hermenéutica analógica ocupa también una posición valiosa. Al respecto, Beuchot advierte sobre las pretensiones unívocas y equívocas de algunas posturas hermenéuticas:

La univocidad pretende ser un significado claro y distinto. La equivocidad es un significado oscuro y confuso, se pierde en la ambigüedad. En cambio, la analogía no alcanza la claridad de lo unívoco, pero tampoco se derrumba en la oscuridad de lo equívoco (2022, p. 17).

La hermenéutica analógica es una mediación entre las interpretaciones unívocas y las interpretaciones equívocas. Para evitar caer en posmodernismos eclécticos, Beuchot nos propone la *phrónesis* como un aspecto vital, no solo para la selección de referentes, sino para la interpretación de los elementos que conforman cada uno de esos referentes.

Hasta ahora, hemos abordado las advertencias que hace Bachelard para eludir algunos obstáculos epistemológicos; también realizamos un acercamiento a la noción de ensamblaje configurada por Deleuze y Guattari, Braidotti, De Landa y

Saar; además complementamos la propuesta metodológica del ensamblaje con los aportes de Beuchot sobre la hermenéutica analógica. La intención de puntualizar estas especificaciones epistemológicas y metodológicas es poner en acto el ensamblaje de algunas nociones que nos ayudarán a acercarnos al objetivo de esta investigación. Recordemos nuevamente que el propósito es develar cuáles son las estrategias hegemónicas que son utilizadas para configurar las estructuras que dan forma a la otredad. Como referentes empíricos de otredad, tomaremos (por ahora) a tres nociones: negritud, locura e indigenitud.

La selección de estas tres manifestaciones de otredad, como dije anteriormente, no ha sido aleatoria. Los criterios de selección de estos tres referentes radican en que representan, de forma condensada, los padecimientos y los despojos de muchos otros grupos marginados social e históricamente. Ahora haremos una pausa para detenernos en un acercamiento a estas tres formas de otredad. Iniciaremos en un primer momento con la negritud, para posteriormente acercarnos a la locura y, finalmente, a la indigenitud.

Negritud como otredad

Me remito, en primera instancia, a los postulados de Aimé Césaire (2006) y Franz Fanon (1965, 2009), quienes definen la negritud como una categoría política, cultural y ontológica que nombra la violencia histórica de la racialización colonial. Esta propuesta afirma la insurgencia de una identidad negada. La racialización se conforma de estrategias que minimizan, culpan, estereotipan, cosifican, fetichizan y niegan la identidad negra mediante acciones y discursos coloniales. Fanon y Césaire proponen rescatar la memoria y conformar movimientos de lucha y contraviolencia como respuesta a la violencia padecida por este grupo subalternizado.

Para encontrar los puntos de articulación de la negritud (como noción) con la locura y la indigenitud, nos acercaremos en primera instancia a las aportaciones de Césaire (2006), originario de Martinica y primer profesor negro en su país. Césaire se trasladó a Francia para estudiar en la Escuela Normal Superior, y fue ahí en donde tuvo acercamientos a la literatura negra estadounidense. Este acontecimiento, junto a los padecimientos propios y los de su pueblo, lo llevaron a denunciar la violencia y las diferentes formas de opresión que padecían las poblaciones negras de los lugares que él habitaba. Aimé Césaire realizó importantes aportaciones a la literatura negra, pero, sobre todo, su legado más valioso es la negritud como una noción. A las denuncias de Césaire, se sumó más adelante Frantz Fanon (1965, 2009), uno de sus estudiantes martiniqueses. Fanon, desde el campo del psicoanálisis, también realizó aportes significativos a la noción de negritud.

Desde los aportes de estos dos titanes de la negritud, podemos arribar a una noción ensamblada de los aportes de ambos teóricos. Así, entiendo, desde las contribuciones de Césaire y Fanon, que el color de piel fue (y sigue siendo) utilizado como un distintivo fácilmente identificable que impide o permite la participación política en la toma de decisiones. Esto vuelve a quienes poseen una piel bronceada, en grupos al arbitrio de las clases hegemónicas. La asignación de jerarquías basadas en el color de piel, se articulan políticamente con el colonialismo (Césaire 2006) para terminar no sólo con los recursos naturales y materiales de los espacios colonizados, sino además aniquila al ser de los pueblos colonizados. Las estrategias utilizadas para jerarquizar a los grupos sociales a partir de su color de piel incluyen el uso del lenguaje como arma ontológica. El lenguaje es utilizado para nombrar y cosificar al otro (en este caso, a los pueblos negros). El lenguaje dota de significado a los grupos sociales, pero cuando el lenguaje es utilizado por los grupos hegemónicos, suele ser un mecanismo que impide o destruye la existencia de los grupos oprimidos. Así, en la configuración de su alma, en el *ser negro*, se encuentran implícitos los deseos del blanco; los pueblos blancos construyen a los pueblos negros mediante la imposición de una identidad que les inferioriza; en la formación de su aparato psíquico, los pueblos negros detonan en neurosis por el deseo de *ser blancos* (Fanon, 2009). Los pueblos negros, utilizados como *Chivos expiatorios*, son culpados de impedir el progreso, definidos como pecadores y acusados de todos los retrasos de la civilización (que, por cierto, tiende a la barbarie).

La propuesta de Césaire para emanciparse del yugo de la racialización es la liberación moral, intelectual y espiritual. Fanon (1965), por su parte, advierte que la violencia del colonialismo solo se inclina frente a una violencia mayor; así, se encuentra en su propuesta –de forma explícita– un llamado a la contraviolencia. La negritud es una manifestación empírica de otredad; es producto de la ideación de grupos hegemónicos, es inferiorizada, marginalizada, colonizada, invadida y negada en su *ser*, despojada de su memoria y de sus manifestaciones culturales y, por tanto y por todo, impedida de su derecho a existir. La violencia, afirma Fanon, es la intuición que lleva a las masas colonizadas a liberarse.

Locura como otredad

La locura es otra manifestación empírica de la otredad; la locura es otra forma de *ser*, de existir. En este espacio, para definir la locura, utilizaré los aportes políticos de autores que han dedicado sus trabajos teóricos a denunciar el uso de esta categoría como un pretexto para marginar y negar otras posibilidades de existencia. Para ello, me remito a los aportes de Néstor Braunstein (2013), Michel Foucault (1999, 2002, 2006), Ronald Laing (1964, 1978), Thomas Szasz (2019, 2023).

Para iniciar con esta noción, empezaré con las reflexiones a las que arribé gracias a Braunstein (2013), quien en su libro *Clasificar en psiquiatría*, realiza una crítica al dispositivo *psi*; este dispositivo toma los métodos clasificatorios de la biología y la botánica para aplicarlos a la humanidad. Así, los seres humanos terminamos reducidos a una serie de listas conformadas por conductas. En sus diferentes versiones, el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM, por sus siglas en inglés), despliega un inventario que incluye aspectos conductuales que se traducen en trastornos. Gracias a estos manuales, más del 60% de los psiquiatras y médicos que participan en la elaboración de este manual, reciben gratificaciones (económicas, reconocimientos, viajes, tecnologías, entre otras) por parte de las corporaciones que lucran con la salud. Los trastornos, como categorías que configuran al concepto de locura, son un negocio jugoso para la industria farmacéutica, pues médicos y psiquiatras, mediante los diagnósticos emitidos a partir del DSM, engrosan las filas de consumidores. Como vemos, la locura es una categoría que, además de mantener a la humanidad sumida en una inercia botánica, produce acumulación de ganancias gracias a estos mecanismos clasificatorios.

Tomando como referencia los aportes de Michel Foucault, he llegado también a valiosas reflexiones sobre el concepto de locura. Foucault dedicó gran parte de su obra a indagar las formas en las que se producen los discursos de la locura y las maneras en las que se le encierra, se le controla y se le intenta normalizar. Para Foucault, la locura no responde a cuestiones biológicas o médicas, sino a una construcción histórica y política en la que se manifiestan condiciones sociales y culturales de una época. A la locura se le nombra, se le patologiza, se le excluye, se le encierra, se le controla, se le corrige; para ello se confabulan distintos campos del saber tales como las ciencias médicas, la psiquiatría, las religiones y cuestiones legales. La locura no es entonces una esencia, sino una asignación política que se atribuye a toda persona que no se adscriba a las normas morales propias de su época. Es en este espacio en donde emerge la noción de *biopoder*, que consiste en el uso de mecanismos que regulan y normalizan los cuerpos (y sus acciones) mediante técnicas disciplinares y mecanismos de control. La noción de locura está además vinculada a la *anormalidad* (Foucault, 2001), es decir, a una forma social o biológica de existencia asociada al desafío de las normas.

La locura, desde los aportes de Foucault, es entonces un asunto epistemológico, en tanto que asociado a la configuración de una forma de existencia; además, se articula con asuntos políticos, al tipificarla como un peligro para las posiciones de poder; al mismo tiempo, la noción de locura es también un asunto ontológico, ya que dota de significado a un *ser* en particular que no puede ser nombrado sino solo en sus generalidades.

Por su parte, Ronald Laing (1964, 1978), aborda el tema de la locura desde una mirada fenomenológica. ¿Y qué si la locura, la esquizofrenia, fuese solo un momento por el que algunas personas transitan? La formación social que habitamos —con latentes y manifiestos tintes capitalistas—, con sus formas represivas de

convivencia, traen como consecuencia –entre otras cosas– que las personas dividan su *ser*; por un lado, se encuentra la parte deseante (vinculada con el *ello*) y, por otro, una parte reprimida (asociada al *superyó*). Así, se produce una inseguridad ontológica, pues existe la permanente duda de responder a los deseos propios o a las represiones sociales; la persona se encuentra ante la disyuntiva: mostrarse tal cual es y ser tragado, o convivir con el resto de gente y perder la propia esencia. Para Laing, la esquizofrenia es una forma de hiperconciencia de esta realidad, una especie de viaje al centro de una misma, de uno mismo, un paseo por el mundo que habitamos y que, al mismo tiempo, nos habita. Laing hace un llamado para despatologizar la esquizofrenia, para cuestionar la validez ontológica de la locura.

Finalmente, las aportaciones de Thomas Szasz (2019, 2023) permiten cuestionar los efectos de verdad que provocan los discursos de la psiquiatría en torno a la noción de esquizofrenia. Szasz asevera que la esquizofrenia no es propiamente una enfermedad (en el sentido médico), sino una asignación ontológica utilizada para encerrar y controlar a los individuos; Szasz advierte que el concepto de esquizofrenia se emplea para patologizar conductas y pensamientos no normativos. Nos recuerda, por ejemplo, la forma en la que “...el «diagnóstico» de ser negro, funcionaba y era utilizado como una justificación para la esclavitud” (2019, p. 33). Así, mientras el color de piel fue utilizado como pretexto para esclavizar, la locura es utilizada para encerrar. Detrás de estos diagnósticos se encuentra un incuestionable afán por controlar a las poblaciones que representan un peligro para el estado actual de cosas. La noción de esquizofrenia incluye aspectos como: falta de sumisión, docilidad y obediencia. Estos aspectos se vinculan con asuntos morales y no con patologías. Así, cualquiera que no cumpla con las expectativas morales de su lugar y de su época, recibirá el diagnóstico de esquizofrenia como una parte consustancial de su *ser*.

La locura, advierte Szasz, es una categoría de la que resulta prácticamente imposible escapar: “Durante más de veinte años de labor psiquiátrica, jamás he visto a un psicólogo clínico informar –sobre la base de un testeo proyectivo– que el sujeto es «una persona normal y mentalmente sana»” (2023, p. 53).

La locura es una construcción histórica producto de prácticas discursivas e institucionales que consolidan un orden “racional” y disciplinario. Se trata de un mito cultural y simbólico que cosifica, patologiza y encierra una experiencia (o forma de vida) mediante disciplinas como el derecho, la medicina, la psicología y la psiquiatría, con la intención de medicalizar, excluir y dominar.

Indigenidad como otredad

Me refiero, en este espacio, a la construcción social de la indigenidad que he construido desde los aportes de Tzvetan Todorov (2007) y José Carlos Mariátegui (1991). Distingo el indigenismo de la indigenidad, porque la primera de estas

nociones obedece a un interés externo por exotizar a los pueblos originarios y hablar *por* ellos; en cambio, la indigenitud responde a la construcción descolonial del *ser* indígena desde los pueblos mismos. Desde este reconocimiento, encuentro los aportes de ambos teóricos como esfuerzos epistemológicos y ontológicos por dotar de significado las poblaciones originarias.

En primera instancia, debo advertir que, si bien Todorov no se refiere propiamente a la indigenitud o a los indigenismos, sino a la exotización, sí dedica su voluntad a desentrañar los mecanismos ontológicos que utilizaron los colonizadores europeos para significar a los pueblos de la Pachamama. A partir del análisis de los diarios de Américo Vespucio y el barón de Lahontan, Todorov encuentra las formas en las que estos colonizadores definieron a los pueblos originarios en un ejercicio de exaltación de lo extraño. La exotización de aquellos “salvajes” radica en el deseo de reconstruir un pasado idealizado al que Europa ya no podía retornar. Así, la construcción de los indígenas se realizó a partir de la carencia y la cercanía con la naturaleza. Para Américo Vespucio, la “sociedad de los salvajes” se construyó por cinco ausencias: “Carencia de vestimentas; ausencia de la propiedad privada; no jerarquías ni subordinación; inexistencia de prohibiciones sexuales; carencia de religión; y todo se encuentra resumido en la fórmula: «Vivir conforme a la naturaleza»” (Todorov, 2007, p. 308).

Por su parte, José Carlos Mariátegui (1991) afirma que el problema del indio radica no en un asunto administrativo, étnico, moral, religioso o educativo, sino en el despojo de la tierra. No habla Mariátegui de la tierra como propiedad privada, sino de la tierra como una parte esencial del *ser* del indio. Para los pueblos originarios, no existe tal cosa como la posesión de la tierra como un objeto, sino como una parte consustancial a su *ser*. El indio, advierte Mariátegui, no posee tierra, sino que es parte de la tierra misma. La relación de los pueblos originarios con la tierra es parte de su cosmogonía, de su concepción de vida. El problema del indio radica en el régimen de propiedad de la tierra; así, no se trata de la posesión de un pedazo o un predio de tierra, sino de la posesión que lleva hacia la supervivencia de la comunidad. El indio, junto con la tierra, es parte de la comunidad; el indio, de forma colectiva, le da vida a la tierra mediante estrategias agrarias, y la tierra le da vida a la comunidad indígena. En este sentido, el indio no es un ser individual apartado de la naturaleza, sino que es un ser colectivo conformado por la naturaleza, por la tierra.

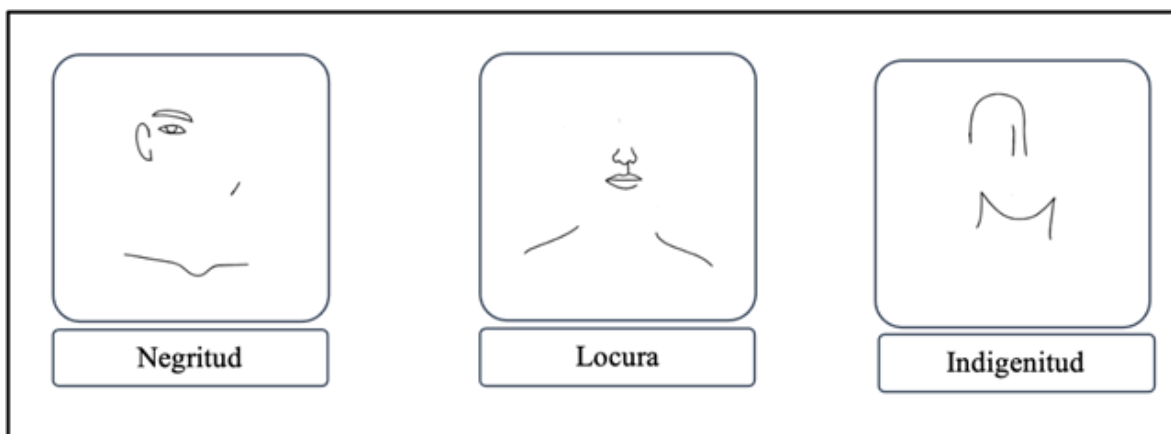
La indigenitud, un constructo histórico y político, igual que la negritud, es producto del colonialismo; implica una concepción grupal negativa que se construye desde la carencia, la subordinación, la ignorancia y la exotización de los pueblos originarios. Frente a esto, Mariátegui propone la reivindicación del indio mediante el rescate de la memoria y la reapropiación de la tierra, un elemento identitario que otorga especificidad a este grupo.

Otredad como ensamblaje

Una vez expuestos los referentes empíricos de otredad, iremos hacia una dinámica más activa, aunque no por ello menos reflexiva y analítica. En un ejercicio de ensamblaje –tanto desde la perspectiva metodológica como desde su forma artística–, se articulan o reacomodan diversos elementos para configurar uno nuevo. En este caso, lo que nos interesa es, desde estos tres referentes empíricos de otredad, hacer visibles las estructuras hegemónicas discursivas, políticas y epistemológicas a partir de las cuales se ha dotado de significado a algunos grupos marginalizados.

Ensamblar es articular, yuxtaponer, reacomodar coyunturalmente un conjunto de elementos. En este caso, los elementos en juego son la negritud, la locura y la indigenidad. Utilizo en un primer momento, una representación visual de cada uno de estos elementos en la *Ilustración 1* para mostrar la forma en la que, desarticulados unos de otros, los elementos cobran un significado particular, que es el que expuse anteriormente a partir de los aportes teóricos que seleccioné.

Ilustración 1. Elementos aislados



Fuente: Elaboración propia creada con asistencia de Inteligencia Artificial Generativa (ChatGPT, 2025).

Cada uno de estos elementos representa una manifestación empírica de otredad. Cuando hago la aclaración de que el ensamblaje es temporal, lleva implícito el reconocimiento de que la noción de otredad no quedará agotada o acabada con estos referentes, sino que quedará en permanente apertura y flexibilidad.

Cada elemento ha sido abordado por distintas personalidades. Algunas de ellas han dedicado su vida y obra a profundizar en cada una de estas otredades. De forma aislada, resulta complicado encontrar cuáles son las coincidencias que tienen cada una de ellas. Sin embargo, un ejercicio de ensamblaje permite encontrar cuáles son

las similitudes, las diferencias, las especificidades, las articulaciones y las singularidades epistemológicas, políticas e históricas.

Epistemológicamente, estos tres grupos han padecido el desdén de miradas occidentales que les desprecian y los ven como objetos de estudio y no como sujetos de saber. La negritud, la locura y la indigenidad cuestionan las formas dominantes de producción de conocimiento impuestas por la racionalidad moderna occidental. La negritud desestabiliza la razón universal blanca al proponer saberes encarnados y territorializados. La locura, por su parte, revela los límites del binarismo razón/enfermedad, haciendo visible que también desde el sufrimiento y el delirio emergen formas válidas de comprensión del mundo. La indigenidad propone epistemologías enraizadas en la memoria, la espiritualidad y la relacionalidad con la tierra. Estos tres referentes cuestionan e increpan a los saberes unívocos occidentales al señalar que la verdad no está en un único régimen epistémico, sino en una pluralidad de voces y experiencias que, además, han sido históricamente silenciadas.

Políticamente, la negritud, la locura y la indigenidad ponen en evidencia que la otredad no son un hecho natural, sino un elemento construido por los grupos hegemónicos. La negritud se configura como un acto de resistencia contra el racismo estructural y el colonialismo. La locura, por su parte, denuncia los dispositivos disciplinarios que patologizan lo no normativo y los sistemas de control psiquiátrico. La indigenidad reclama la autonomía de los pueblos originarios frente a los procesos históricos de despojo y asimilación. Estas tres nociones revelan que las formas de exclusión no son “errores del sistema” o “fenómenos naturales”, sino efectos estructurales de regímenes de poder que definen lo humano, lo normal y lo civilizado.

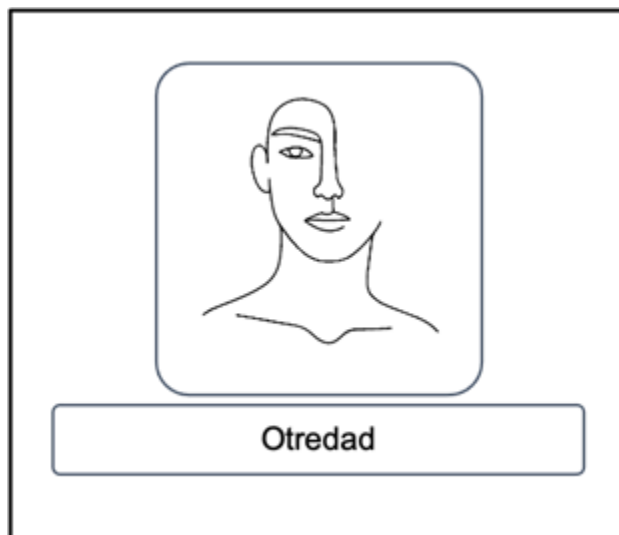
Históricamente, estos tres grupos que han sido tomados como ejemplos de otredad, han padecido la exclusión, la violencia, el despojo y la aniquilación. Las identidades de estos grupos aparecen permanentemente borradas o tergiversadas de “La Historia”. La negritud, por ejemplo, surge de la experiencia histórica de la esclavitud, la colonización y el racismo. La locura, por su parte, se inscribe en una historia de medicalización, encierro y silenciamiento del sufrimiento psíquico. La indigenidad carga con el peso del genocidio colonial, la evangelización forzada, el extractivismo cultural y el despojo de la tierra. Reconocer y visibilizar estas identidades es un compromiso político con estos y otros grupos marginalizados. La intención política de esta investigación es disputar las narrativas unívocas occidentales que construyen la historia desde el privilegio; pretendo también reivindicar memorias subalternas como claves para la comprensión crítica del presente y la conformación de devenires socialmente más justos.

Ensamblar estas nociones nos permite encontrar sentido a las formas en las que han sido configuradas. El ensamblaje posibilita la develación de las estrategias de enunciación a partir de las cuales se han invisibilizado y marginalizado estas

otredades. Las coincidencias, los puntos de encuentro y las articulaciones posibles entre estos elementos solo adquieren sentido si se articulan con otros. El ensamblaje nos permite hacer visibles las estrategias hegemónicas que se han utilizado para subalternizar a algunos grupos. El ensamblaje, como proceso y no como fin, adquiere y otorga significación durante su configuración, de tal forma que, en el proceso es posible vislumbrar las relaciones que se establecen entre los elementos participantes.

La extrañeza de las imágenes que configuran la *Ilustración 1* solo puede difuminarse al ensamblar las figuras una sobre otra. El orden puede ser alterado cuantas veces sea necesario; la incorporación de nuevas figuras es siempre una posibilidad; la transformación de la imagen final será siempre un destino asumido. En la *Ilustración 2* podemos ver la imagen que resulta de ensamblar las tres figuras. El resultado del ejercicio de ensamblaje artístico es lo que se espera del ensamblaje teórico: una nueva imagen (o noción) conformada por otras imágenes (o nociones), siempre cambiante y en constante devenir. Por ello mismo, la *Ilustración 2* es una imagen inacabada y con un permanente deseo de incorporación de nuevos elementos.

Ilustración 2. Otredad como ensamblaje.



Fuente: Elaboración propia creada con asistencia de Inteligencia Artificial Generativa (ChatGPT, 2025).

Al final de este ejercicio de ensamblaje estaremos en posibilidades de encontrar otros sentidos a las nociones participantes. Se espera que, con el avance progresivo del ensamblaje, estemos en posibilidades de yuxtaponer otras manifestaciones

empíricas de otredad y dotar de sentido a una sola noción de otredad configurada de otras muchas más.

El ensamblaje de esta propuesta ontológica no debe tomarse como un ejercicio acabado, sino como una invitación para sumar de forma continua diversas otredades que han padecido la marginación, la discriminación, el exterminio y el silenciamiento.

La otredad es pues, ese concepto que se configura como producto de discursos que se ensamblan para marginalizar y aniquilar. El otro es lo bárbaro, el fetiche sexual y el atraso de la negritud; el otro es lo irracional, la indisciplina y la enfermedad de la locura; el otro es lo exótico, lo sumiso y la docilidad de la indigenitud. El otro es aquel, aquella persona a la que se pide docilidad, sumisión y aceptación de la propia opresión; el otro es también, el chivo expiatorio, el responsable del atraso y el culpable de no avanzar hacia el “progreso”; el otro es el enfermo, el loco, el irreverente; el otro es a quien se le debe diagnosticar, medicar y encerrar; al otro hay que corregirlo, hay que enderezarlo porque representa un peligro para los discursos hegemónicos, unívocos y totalizantes.

El análisis que hago hasta aquí con las nociones de la negritud, la locura y la indigenitud, me permiten ensamblar estos conceptos para acercarme a la configuración de sus estructuras semánticas. Es apenas una osadía teórica acompañada de un recurso artístico para comprender ¿qué significa ser negro o negra, loco o loca, india o indio? ¿qué significa ser Otro, Otra? ¿Cuáles son las intenciones de “inventar” la otredad?, pero sobre todo un esfuerzo por desentrañar ¿quién dijo que somos otros?

Bibliografía

Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico: Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI Editores, 2007.

Beuchot, Mauricio. *Elementos de hermenéutica analógica*. México: Publica al Sur, 2021.

Beuchot, Mauricio. *La epistemología de la hermenéutica analógica*. México: Publica al Sur, 2022.

Braidotti, Rosi. *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. España: Akal, 2007.

Braunstein, Néstor. *Clasificar en psiquiatría*. México: Siglo XXI Editores, 2013.

Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. España: Akal, 2006.

De Landa, Manuel. *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Argentina: Tinta Limón, 2021.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-Textos, 2007.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. España: Akal, 2009.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores, 1970.

Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Foucault, Michel. *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI Editores, 2006.

Freud, Sigmund. *Obras completas*. Argentina: Amorrortu, 2006.

Laing, R. D. *El yo dividido: Un estudio sobre la salud y la enfermedad mental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Laing, R. D. *La política de la experiencia*. España: Crítica/Grijalbo, 1978.

Lawrence, Amelia. "Betye Saar, del ensamblaje a la resistencia." *Archivos de Mujeres Artistas, Revista de Investigación y Exposiciones*, 26 Jan. 2020, <https://awarewomenartists.com/en/magazine/betye-saar-de-lassemblage-a-la-resistance/>. Consultado el 12 de abril de 2025.

Mariátegui, José Carlos. *Textos básicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Szasz, Thomas. *Esquizofrenia: Símbolo sagrado de la psiquiatría*. México: Ediciones Coyoacán, 2019.

Szasz, Thomas. *La fabricación de la locura*. España: Kairós, 2023.

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI Editores, 2007.

Notas

[i] Esta investigación fue desarrollada en el marco del Programa de Postdoctorado *Teoría crítica y perspectivas político-metodológicas sobre educación inclusiva transformadora en el Sur Global*, del Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva (CELEI) de Chile, cohorte 2024-2025.