

“Nos-otros” y “los otros”

Alfredo Fierro

Catedrático de Psicología

Universidad de Málaga

1

El gran tema antropológico -y también político- de este siglo XXI va a ser y está ya siendo el de las diferencias humanas: étnicas, nacionales, idiomáticas, religiosas, ideológicas y, no en último lugar, económicas. Un reto del saber antropológico, de una ciencia de la condición humana, es clarificar la dialéctica de lo mismo y de lo otro: de identidad (individual y grupal) y alteridad o heterogeneidad. Del modo en que se maneje prácticamente esa dialéctica va a depender la paz, la convivencia e incluso la vida cotidiana en regiones del mundo, donde ahora se halla en dramático juego un largo futuro de buena o mala convivencia civil: en Irak, en los territorios de la Yugoslavia de ayer, en Palestina e Israel, en Irlanda del Norte, en el País Vasco, y en tantos otros lugares de la geografía del choque o la fricción entre poderosas placas sociales enfrentadas.

En la distinción amigo / enemigo vio Carl Schmitt la clave o esencia de la política. Ahora bien, puesto que en democracia puede haber adversarios, pero nunca enemigos, la esencia de una política democrática consiste precisamente en sustituir “enemigo” por “adversario”. Y ni aún eso basta; y es preciso dar un paso más: sustituir el “adversario” por el “otro”, sin más añadido.

2

Venimos de una historia enredada: de un bosque de mitos acerca de nuestra propia historia, en particular de sus orígenes (Juaristi). La identidad de los pueblos, las naciones, ha cuajado en mitos que se han formalizado luego en presuntos conceptos o, más bien, símbolos de intenso contenido emotivo: raza o etnia, patria, tierra propia, autoctonía. Son mitos potencialmente peligrosos.

Según la tradición bíblica, Moisés atribuye a los hebreos la “tierra prometida” y el derecho a regresar a ella, a asentarse en ella, en virtud de un

mito: porque supuestamente sus ancestros se habían trasladado desde allí a Egipto. Pero el hecho fue que, según el propio relato del libro del Éxodo, aquella tierra, la de Canaán, estaba ya ocupada al llegar los hebreos y éstos tuvieron que invadirla, y de manera brutal, por cierto, con cruentas masacres en Jericó y en otros sitios para aniquilar o expulsar a sus habitantes.

Es peligroso el mito de tierra prometida e incluso el de tierra propia. Y, por justo que haya sido constituir en la segunda mitad del siglo XX un Estado de Israel, y con tanta mayor justicia histórica después del Holocausto, dicho mito, todavía hoy persistente, ha autorizado a distinguir entre el judío y el no judío de un modo potencialmente discriminatorio. Cuando Jabès escribe: “no distinguir entre el judío y el no judío, ¿no es ya dejar de ser judío?”, se limita a formular una interrogación antropológica o retórica. Pero la distinción se muda en discriminación, cuando se convierte en civilmente operativa, conforme sucede en el Estado de Israel, que tipifica una docena de categorías de identidad según rasgos categóricos basados en identidades y distinciones: rasgos de ciudadanía legal según al Estado al que se pertenece (Israel u otro); según religión o adscripción confesional; y según etnia o nacionalidad lingüístico-cultural.

El cristianismo se apropió de rasgos identitarios del pueblo hebreo: no para asociarse en exclusiva a un pueblo, pero sí para marcar –por el bautismo y por el credo- la diferencia entre ser cristiano y no serlo. En énfasis de esa diferencia, la tradición cristiana dominante en Occidente ha continuado hablando de “pueblo elegido”: congregado en una comunidad de Iglesia, fuera de la cual no hay posible salvación. Y el supuesto universalismo de esa tradición se ha plasmado no en una aceptación de otras culturas, sino en una idea mesiánica: hay que salvar a todos instando o forzando a bautizarse y a entrar en la Iglesia. Así fue la cristianización de los pueblos “bárbaros” en la alta Edad Media y así ha sido la de América en la Edad Moderna.

Occidente, además, ha heredado del cristianismo el proyecto de vivir su identidad cultural como misión mesiánica, una misión que justifica cualquier medio, cualquier costo humano, aunque sea el de la destrucción o la expulsión de pueblos enteros. Siglos antes que el nacional-socialismo, la monarquía católica española había expulsado a judíos y a moriscos. Y en el día de hoy es, sin duda, mesianismo, aunque secularizado, el que se ha invocado para avalar la invasión de Irak e imponer por la fuerza no el bautismo, pero sí –así se presume- la

democracia.

3

Las identidades colectivas fueron siempre peligrosas: la tribu, la raza, la patria, la nación, la iglesia o el credo religioso, incluso la familia (entre mafiosos: la "familia"). Y, por desgracia, formas aberrantes de racismo, xenofobia, etnocentrismo, no son asunto sólo de un pasado histórico. Están todavía entre nosotros y son causa de mucho sufrimiento y muerte civil, cuando no también muerte física. En la actualidad, no las únicas, pero sí las más preocupantes señas y fronteras de identidad colectiva, no son ya las confesiones religiosas; se vinculan a credos de otra clase: de autoctonía, de pureza nacional o étnica. La identidad tribal, étnica y/o nacionalista, mejor dicho, no la identidad en sí y de suyo, sino la consiguiente exclusión del "otro", del distinto, se halla en la raíz de la mayor parte de los conflictos sangrientos de nuestro tiempo.

El patriotismo dice: "esta tierra es nuestra, lo es desde hace mil años". No hay patria, sin embargo, ni frontera que haya durado mil años. Tampoco hay fronteras naturales: ríos o montañas, que delimiten una tierra. Un Rey Sol del otro lado de la cordillera puede sentenciar "ya no hay Pirineos", ya no hay frontera, cuando para la Península Ibérica se viene, de rey, un pariente suyo. Por otro lado, persisten topónimos enfáticos, los de Palos, Arcos, Morón, Jerez de la Frontera, que guardan memoria de una raya divisoria que existió, sí, pero que nadie ya recuerda, aunque sólo ha transcurrido medio milenio desde entonces. Esa hoy inexistente "frontera" que atraviesa, ahora sólo en los nombres, la Andalucía Occidental, fue en otro tiempo línea de confrontación –aunque también permeable- entre moros y cristianos, como lo habían sido antes el río Duero o el Ebro, que tampoco funcionaron como barrera o frontera natural.

Se lee –o recuerda, o interpreta- como Reconquista el conjunto de batallas, escaramuzas y repoblaciones que a lo largo de casi ocho siglos comienzan con Don Pelayo en Covadonga y terminan con la toma de Granada en 1492. Pero la Península ibérica era tan escasamente propia de los godos de Don Pelayo y sus sucesores como Canaán de los hebreos conducidos por Moisés. Los godos habían sido invasores unos siglos antes en una tierra que les era ajena, como ajena lo había sido antes asimismo para los romanos, también ellos

colonizadores. ¿Qué estirpe hay autóctona en la Península Ibérica y en Europa? Todos los ciudadanos europeos –y los americanos y los asiáticos- somos descendientes de individuos de la especie “homo sapiens”, que llegaron hasta aquí desde África hace decenas de miles de años.

4

El suelo patrio es una superposición de estratos de antiguos y recientes pobladores. No es posible diferenciar identidades a un lado y otro de la ahora ya inexistente frontera que se extiende de Palos a Morón. Al este y al oeste de ella ha habido árabes, godos, romanos, y antes tartesios. El código genético de los andaluces, como el de los eslovenos o los austriacos, es un mosaico de genes culturales, donde carece de sentido buscar esencias de pureza étnica o cultural. Y no menos carece de sentido tratar de precisar qué es lo austriaco, lo esloveno, lo andaluz, y quién es el forastero, el extranjero. Contemplados en el tiempo largo de los lentos movimientos migratorios y de la evolución del “homo sapiens”, los cristianos y descendientes de nobles de Castilla son extranjeros en Granada, invasores, llegados ahí hace quinientos años nada más.

Todo el mundo es forastero, advenedizo, porque alguno de sus abuelos, a veces no muy lejano, llegó a ese lugar donde ahora vive. Ahora bien, si todo el mundo es forastero, nadie en realidad lo es ya tampoco. Todos y cada uno, también los llegados ayer pueden decir: “esta es mi casa y mi tierra”; y lo pueden decir porque la identidad, si es algo, lejos de consistir tan sólo en una herencia del pasado, se instituye también, y ante todo, como voluntad y proyecto de futuro.

Si bien se mira, ¿quién habría de sentirse extranjero en Granada?, ¿los parientes actuales de Boabdil o los de Don Pelayo? Ni unos ni otros, desde luego. Y ¿cómo puede cuestionarse la legitimidad de un uso religioso islámico de la mezquita de Córdoba? Si en ella la mayor parte del tiempo no hay otros visitantes que turistas, ¿cómo no hallar tiempos para quienes deseen orar a un Dios distinto del cristiano o acaso al mismo Dios bajo otro nombre?

¿Quién habría de sentirse extranjero en la costa sur de la Península? Los aquí asentados hace sólo cinco o siete siglos ¿tienen mayor derecho que quienes, tal vez en patera, regresan a las playas por donde sus abuelos cabalgaron como señores hasta el día en que fueron expulsados?

Hay extremos en la discriminación del “otro”: la “solución final” pro-aria, nazi, frente a los judíos; las ideologías y políticas de pureza étnica en las guerras civiles en los Balcanes, en las luchas entre suníes y chiíes. Pero también merecen y necesitan análisis y crítica las formas mitigadas, civilizadas, democráticas, de nacionalismos mejor o peor atemperados, al igual que la retórica de una identidad defendida por fronteras trazadas entre un "nosotros" y "los otros", una retórica que en principio tiene derecho a gozar de cierta presunción de inocencia, pero sólo mientras no se demuestre lo contrario: su potencial discriminador.

Las identidades grupales tienen su correlato y su complicidad en las egoístas identidades individuales. Procedemos de una cultura del “yo”, instituida por el humanismo renacentista, donde a partir de “la dignidad del hombre” (Pico de la Mirándola), entendida como dignidad del individuo, se llega a elevar a “yo” a principio filosófico, de conocimiento, al hacer, con Descartes, del “yo pienso” el quicio de la filosofía. Procedemos también del romanticismo con su culto no ya al ciudadano, según intentó la Revolución Francesa, sino al yo singular, individual [así *El Único*, de Stirner], todavía mantenido a mediados del siglo XX por el existencialismo romántico con su épica del individuo solitario. De ahí venimos y en éstas estamos: en un yo, enfatizado, reduplicado, un “yo-yo”, que va y viene, aunque vacío, y que ocupa el centro de la escena.

En la cultura así constituida los lemas morales dominantes hablan de identidad y autenticidad: se trata de “ser uno mismo” de modo auténtico y genuino, sin preguntarse siquiera si eso merece la pena, ni preguntar tampoco por los costes externos de ser uno mismo a toda costa. Ahora bien, ese “yo” o “uno mismo” así magnificado, mayúsculo, constituye el principio de todo autoritarismo. Con entera razón Roa Bastos -*Yo, el Supremo*- ha visto ahí profunda raíz de toda dictadura.

Una cultura del yo va aparejada a una sociedad competitiva e insolidaria:

sin caridad cristiana, puesto que Occidente se ha secularizado; pero también sin sentimiento cívico, republicano [“res publica”: sentido de la cosa pública], y sin conciencia de ciudadanía del mundo, sea la del estoicismo, la de la Ilustración o la de una globalización ética, civil, y no sólo tecnoeconómica. Es una confabulación que nos separa a “nos-otros” de cualesquiera “otros” y donde un egoísmo de endogrupo se mezcla con la insolidaridad respecto al exogrupo.

7

Las identidades grupales tienen su principal origen en factores históricos, económicos, pero también en mecanismos psicosociales de egoísmo corriente y moliente, cotidiano: el de un “ego” a veces expandido en un pragmático “nosotros”, por otro lado, excluyente. La escasez de bienes, en general, y de empleo, en particular, hace que incluso en una sociedad de la abundancia no haya bienes o trabajo para todos: no hay lugar para “los otros”.

En el fondo de la exclusión de otros se halla a menudo, por otra parte, la comparación social, donde el bien propio sólo es apreciado si supera al bien ajeno. Se aspira a estar por encima de los demás en salario, en condiciones laborales, de vivienda, de tren de vida. Llama la atención que las aspiraciones a veces consisten no tanto en lograr algo para uno mismo, cuanto en lograr ese algo por encima del vecino. Hay un sencillo ejercicio mental. Supongamos dos mundos: uno en el que ganas 2.000 euros al mes y los demás 1.500; otro en el que ganas 2.000 euros al mes y los demás 2.500. ¿Cuál preferirías? O esta otra comparación todavía más simple: supongamos dos modos de organización en el lugar de trabajo: en uno tienes dos semanas de vacaciones y los demás tan sólo una; en otra, tú tienes tres semanas de vacaciones y los demás un mes. ¿Cuál escogerías?

8

Hay fobias de alteridad; no cabe ignorarlas. “El otro” -o “lo otro”- puede generar reacciones de rechazo instintivo, tanto o más viscerales que las de instintiva atracción, reacciones que se entremezclan en complejos de sentimientos y emociones no fácilmente analizables ni modificables. Una persona

nos atrae o nos repele sin saber por qué o sin preguntarnos por qué; y de igual modo que hay flechazos de pasión, los hay de repulsión o fobia: impremeditados e instintivos, se diría, como ciertos rechazos ante un rostro monstruoso, o simplemente feo, o ni eso, sólo muy distinto del que predomina en tu propio pueblo.

¿De dónde vienen los rechazos “instintivos”, viscerales? La psicología evolucionista sostiene que la atracción y la repulsión se rigen por leyes biológicas ordenadas a la reproducción y pervivencia de la especie. Sin ponerlo en duda, hay que añadir que algunas fobias son aprendidas y que seguramente vienen de miedos infantiles al animal o al hombre peligroso –al lobo, al ogro, a la bruja, al gigante-, a figuras míticas, y no –o apenas- reales, pero que se encarnan luego en cuerpos de carne y hueso. A estos cuerpos o, más bien, a personas reales, en virtud de algún rasgo que rememora la imagen mítica temida o repugnante, se le atribuye igualmente asociación con la maldad, la perversidad, el peligro; o simplemente con la naturaleza salvaje y animal. Así, el lobo, la rata, la serpiente representan la “otredad” por antonomasia: lo más distinto de lo propio, reputado como prototipo de lo humano. Es a menudo bajo metáfora de estos animales que se contempla a las personas rechazadas.

9

Son numerosos los “otros” de nuestro mundo. En la discriminación que practicamos frente a ellos operan muchos factores y categorías. Así, en la que se formula como “conflicto” de civilizaciones anidan, en realidad, muchos y variados elementos de diferenciación, de contraposición: islamismo frente a cristianismo, mundo árabe frente a mundo occidental, África y Asia frente a Europa y América, todo ello, sin olvidar la antigua y persistente dicotomía económica, la de un mundo o submundo pobre frente al mundo rico. Son líneas de contraposición y de fractura no coincidentes y de geografía a menudo imprecisa, tanto más cuando por la presión migratoria han pasado al interior del propio mundo europeo, occidental, desarrollado, cristiano o poscristiano.

10

¿Es posible educar en el reconocimiento del otro? Es difícil, pero no imposible. Educar en modos de pensar y de sentir donde los otros sean plenamente reconocidos y aceptados constituye una empresa posible, en la que el educador, además, cuenta con el soporte de la “naturaleza” humana, en ningún modo contraria a la empatía. En “explicación” de la frecuencia de actos violentos, se destaca a veces que agresión y hostilidad forman parte del repertorio comportamental de la especie humana. Conviene destacar que no ellas solas: no menos la empatía forma parte asimismo del repertorio de la especie.

En el desarrollo del niño, se da una primacía evolutiva en el reconocimiento del rostro de otra persona –de la madre o figura materna- antes que del propio rostro. La antropología del filósofo Levinas, basada en el reconocimiento del rostro ajeno, tiene buen fundamento en ese hecho evolutivo.

Por su parte, la empatía, que en origen es propia de la madre –y no sólo la humana- respecto del bebé –y del cachorro-, se extiende con naturalidad a otras personas en posición de debilidad o de necesidad. La reciente identificación de neuronas especializadas en ello, en la percepción de otros –las “neuronas espejo”-, contribuye a entender los mecanismos neuronales de una empatía de base biológica. Es “natural” reconocer al otro, reconocerse recíprocamente, empatizar con el débil o sufriente, y hasta tenemos, al parecer, neuronas específicas para ello. En eso la educación ética no procede “contra corriente”; en realidad, cuenta con la complicidad de la propia “naturaleza”.

Al lado de la tradición identitaria del “yo” y de un “nosotros” excluyente, discurre desde la Grecia clásica, no menos que desde la Biblia, una bien distinta tradición moral, caracterizada por la atención al otro y por su reconocimiento. En los orígenes de una literatura del reconocimiento hay que señalar a la *Odisea*, una epopeya de la aventura y del riesgo, pero también de la hospitalidad, manifiesta incluso en Penélope, que no expulsa a los moscones que la pretenden. La *Odisea* es, toda ella, un poema de acogida incondicional del otro, en especial, de ese desconocido que es Ulises doquiera llega: “un huésped suplicante es un hermano para todo hombre cuya alma se enternezca”; “nos gloriamos mutuamente de ser huéspedes de por vida”. Es verdad que en la

Grecia antigua, bajo la faz de cualquier extranjero podría esconderse un dios, al que sería delito agraviar: por el propio bien hay que tratarle bien. Por eso, todo desconocido es sagrado: es el mejor modo de no errar. Pero es regla prudente asimismo en el mundo moderno: ante desconocidos el respeto constituye el más seguro modo de trato para no errar

Ulises debería ser el patrón laico de todos los que en pateras o por otros medios viajan arriesgadamente en busca de una tierra mejor, que, por otro lado, no les ha sido prometida. Y la lectura de la *Odisea* habría de ser tan obligada como la del *Quijote* en la iniciación a la gran literatura del reconocimiento del otro, de los otros.

No es tópica la mención del *Quijote*. Entre sus numerosas lecturas posibles, cabe también destacar ésta: caballero y escudero son lo más diverso que en su siglo pueda darse; y, sin embargo, los dos cabalgan juntos, conviven, conversan, se necesitan uno al otro. El humanísimo Cervantes no permite nunca a Don Quijote mirar a Sancho por encima del hombro, sino siempre y sólo con respeto, con una austera ternura que es también escueto amor. Toda la sabiduría del reconocimiento del otro se da en ese género de cervantina -y no quijotesca ni utópica- mirada.

12

Hay literatura del reconocimiento no sólo en los clásicos, también en los contemporáneos. Y contemporáneo de imprescindible lectura para quien quiera aprender reconocimiento y educar en él es Claudio Magris en dos de sus libros más leídos: *El Danubio* y *Microcosmos*. Para Magris, toda identidad es temible, pues para existir se ve obligada a trazar rayas divisorias y asfixiantes; y la endogamia conduce siempre al bocio, al raquitismo, no ya biológico, sino cultural.

En *El Danubio*, Magris pone en cuestión la identidad, cualquier identidad, empezando por la del propio río así llamado. No es indiscutible dónde nace el Danubio, ni tampoco donde y cómo termina. Sus fuentes se hallan al lado de las del Rin y bien pudieron confundirse ambas corrientes que, sin embargo, se orientan por cauces divergentes, hacia distintos mares, para vertebrar la Europa Central. Por otro lado, en los brazos del delta por el que el Danubio desagua sobre el mar Negro, no se distinguen las aguas del río y las del mar, y ni siquiera

las aguas se disciernen del limo, del lodazal, la marisma. Tanto en sus fuentes como en su desembocadura se pierden la identidad y la visibilidad del Danubio.

Con su cartografía imprecisa, el río es por excelencia la figura interrogativa de la identidad y de la diferencia. El Danubio, de difícil o imposible identificación, sirve de metáfora para otras difusiones de identidad, otras afluencias de caudal, otros derroteros, entrecruzamientos e ironías no ya para cartógrafos, sino para la historia y la cultura. Magris milita contra el hábito de clasificar y subdividir el flujo de los hechos, de las gentes; denuncia como enfermiza la búsqueda de los orígenes, la defensa de una identidad ligada a ellos, y como criminales las fronteras, laceradas todas ellas por el ajuste de cuentas entre vecinos que estaban llamados a entenderse.

En *Microcosmos*, el centro del relato no es un río por recorrer, sino unos lugares significativos de vida y convivencia en Trieste y en sus cercanías, unos espacios habitados, con antigua memoria e historia de sus gentes, y también transitados por viajeros, lugares a veces ocupados y sometidos por ejércitos imperiales o por policías totalitarias. La metáfora príncipe ahora no es el río, sino el bosque, un bosque que fue primero austriaco, luego italiano, yugoslavo y, en fin, por ahora, esloveno; pero que en realidad no pertenece a nadie, laberinto sin aduanas, cancelación de fronteras, pluralidad de mundos contrapuestos en una unidad matriz que los abraza y confunde al borrar las distinciones artificialmente creadas entre las gentes que lo habitan o transitan.

13

La empatía puede ejercitarse y educarse. Es sumamente educativo el ejercicio siguiente: prestar atención en la calle o en un lugar público a una persona que resulte, en verdad, “otra” para nosotros, sea un mendigo, un africano, o una persona con discapacidad mental o física. Lo habitual ante una persona así suele ser mirar para otro lado; y eso se hace incluso como cortesía, como indicio educado de que no se le observa como a un bicho raro. Ahora bien, apartar la mirada continúa siendo un modo de mirarle –no mirarle- en cuanto persona rara, “otra”. Los ojos de la empatía, en cambio, no desvían la mirada. Atienden y se fijan en el “otro”, al igual que lo harían en un rostro atractivo o interesante, sin intrusión, pero también sin evitación. Es ejercicio de atención y

observación que ha de ser completado con el pensamiento y la imaginación. Ejercitar la empatía con esa persona “otra” es imaginar una posible historia suya: de dónde viene, por qué está ahora ahí, hacia dónde va, cómo vive o sobrevive; y a través de esa historia imaginada, ponerse en sus zapatos, en su piel, en sus ansias, en su búsqueda de vida feliz y en sus frustraciones por no haberla obtenido del todo o tal vez en nada; y, tras colocarse dentro de su piel, alcanzar un respeto imponente, como aquel que José Carlos de Luna profesaba en unas letrillas en honor de un personaje malagueño popular, el *Piyayo*, donde al hecho de que “a chufra lo toma la gente” se contraponen que “a mí me causa un respeto imponente”.

En realidad, además, se trata no tanto de mirarle a él o a ella, al *Piyayo* o *Piyaya*, hasta alcanzar ese respeto imponente, cuanto, más bien, de aguantar su mirada: colocarse en el ángulo de su campo de visión, donde él nos mira, dejarse mirar por él, hasta el punto de saber que uno mismo es el “otro” para esa mirada ajena.

14

En el extremo opuesto a la sentencia, de Sartre, de que “el infierno son los otros”, había escrito Rimbaud: “Je est un Autre”, “Yo es un Otro”, enigmático aforismo al que cabe sacar punta y significados en muy varias direcciones. “Cualquier yo es un otro” dice un título de Reyzábal. El propio Jabès, en quien se encuentra un discutible énfasis en la distinción entre judío y no judío, escribe también: “yo podría ser tú, y tú, yo”, con lo cual desdibuja cualesquiera distinciones. Hay, o ha de haber, reversibilidad en la posición de lo uno y lo otro, del “nosotros” y “los otros”.

La reversibilidad en las posiciones de uno mismo y del otro, de los otros, otorga fundamento a una idea de la justicia, al modo de Rawls, que hace posible la convivencia y no sólo una mera tolerancia. Se trata de reversibilidad en el pensar tanto como en el estar, tener, o ser. Gadamer ha definido y desarrollado su hermenéutica como el arte de comprender la opinión del otro. En ese arte, lo que uno mismo piensa carece de importancia ante lo que piensan los demás. Junto con la empatía está la “heterología”: ponerse en el pensamiento de los demás, en un discurso del “otro” que, sin embargo, también se reconoce como

propio. Todo lo cual vale en diferentes registros: lo que yo pienso, lo que siento, lo que soy, no es tan importante.

El reconocimiento del otro es un alto peldaño en la escalera de la sabiduría: capacidad de descentrarse respecto de uno mismo, respecto a cualquier “nosotros” al que, por otro lado, pertenecemos, lo queramos o no, en cuanto hombre o mujer de tez blanca, o no, americano o europeo, cristiano o poscristiano, universitario o sin estudios, en desahogada posición económica o en la pobreza. Pero es un peldaño todavía sólo penúltimo. Queda por encima de él una grada más alta. En la dialéctica de uno mismo y del otro o de lo otro, resta por realizar otra vuelta de tuerca, la de caer en la cuenta de que la alteridad soy yo, percatarse de que, bajo la mirada ajena. soy yo el otro, el diferente; y eso cualesquiera que sean los ojos que me miran y examinan, no sólo los de un juez, los de una mujer o un hombre acaso superior, sino también los de un párvulo, un mendigo o una persona con discapacidad severa. El otro, el extranjero, el advenedizo, soy también yo.

15

La última frontera, la más difícil de traspasar, es la piel de cada cual: diferencia, al parecer insuperable, trazada entre el mundo interior y el exterior a esa piel. Esa frontera marca con tiralíneas lo esencial de la distinción entre yo mismo y otro; y en su exaltación anida la semilla de las patologías de la identidad y de los crímenes de la discriminación.

Pero también ahí, y no sólo para las fronteras geográficas, vale la instrucción de Claudio Magris: "Tal vez el único modo para neutralizar el poder letal de las fronteras es sentirse siempre de la otra parte, ponerse del otro lado". Y ponerse al otro lado de la propia piel le lleva a Magris a una versión pragmática del precepto evangélico de amor al prójimo: "Ama a tu prójimo como a tí mismo, o bien soporta la manía de tu vecino de comerse las uñas, al igual que él soporta algún tic tuyo aun más desagradable".

Dentro del intercambio de miradas, donde alternativamente yo soy quien mira al otro o soy el otro de un yo que me mira, ¿cabe imaginar un diálogo o, al menos, intercambio de palabras de uno mismo con el “otro” u “otra”, de “nosotros” con “los otros”? ¿Hay diálogo posible?, ¿o es imposible el diálogo?

Sea, o no, diálogo, se bosqueja a continuación un curso posible en el turno de la palabra entre “uno de los nuestros” y “una de ellas”, imaginada voz emitida desde el difuso y variado enjambre de “los otros”.

Dice uno de los nuestros:

*«No me importa si eres chica o chico,
si eres negro o blanco,
si entiendes bien mi lengua y yo la tuya.
No me importa de dónde vienes o dónde has nacido.
No importa si tus padres vivían ya aquí.
No importa si tenemos creencias diferentes. Nada de eso importa.
Porque de las diferencias no haremos discriminaciones.
Porque las diferencias nos enriquecen.
Porque estamos llamados a vivir juntos.
Y vamos a entendernos.
Trae acá esa mano.
Nos entenderemos».*

Y acaso de entre las filas de “los otros” una voz responde así:

*«No me pidáis que renuncie a lo que soy.
No estoy dispuesta a entrar en vuestro juego:
el del hombre blanco, joven y encima guapo.
Ya tengo mis años.
Nunca fui guapa, pero aún gusto.
Se me nota, y a mucha honra, un mestizaje no lejano.
No me creo ninguna de vuestras historias.
Me hastían vuestros dioses.
Pienso que no me entendéis
No podéis entenderme.
Y a mí también me cuesta bastante comprenderos
No os merecéis mi comprensión.
Pero, bueno, mejor no pelearnos o herirnos por más tiempo.
Mejor hablarnos.
Y a ver si podemos algún día llegar a darnos la mano».*

Referencias

La antropología o filosofía subyacente a esta exposición ha sido ampliamente desarrollada en un reciente libro del autor, Premio de Ensayo 2006 “Fray Luis de León”:

Alfredo Fierro. Heterodoxia. Valladolid: 2006. Edición por la Junta de Castilla y León y distribución en www.agapea.com

El título, no el contenido, es afín al de: T. Todorov. Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana. Méjico: Siglo XXI, 1991.

Aparte de autores clásicos, han sido mencionados en el texto los siguientes autores y obras:

Jabès, E. (1990). El libro de las preguntas. Madrid: Siruela.

Juaristi, J. (2000). El bosque originario. Madrid: Taurus.

Magris, C. (1997). El Danubio. Barcelona: Anagrama.

Magris, C. (1999). Microcosmos. Barcelona: Anagrama.

Rawls, J. (1986). Justicia como equidad. Madrid: Tecnos.

Reyzábal, M. V. (1991). Cualquier yo es un otro. Barcelona: Anthropos.