



III Sección: Temas de nuestro tiempo y de las ciencias sociales

La otredad incómoda: una reflexión sociológica

Catalina Cartagena Núñez
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
catcartagena.un@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1817-4995>

Recibido: 8 de marzo del 2021

Aceptado: 11 de mayo de 2021

Resumen: Este artículo reflexiona sobre algunos mecanismos que operan en la construcción social de la otredad desde una perspectiva sociológica. Para esto, se realiza una aproximación a los procesos de producción de clasificaciones sociales y se profundiza en tres marcadores particulares de identificación y diferenciación: clase social, raza y sexo-género. Se analizan las consecuencias que tienen los patrones de clasificación que dividen al mundo en opuestos dicotómicos en los procesos de sociabilidad, subrayando las relaciones entre estos sistemas y las dinámicas de desigualdad y asimetría entre grupos y sujetos sociales.

Palabras clave: Otredad; clasificación social; estigma; clase social; raza; sexo-género

Uncomfortable otherness: a sociological reflection

Abstract: This article reflects on some of the mechanisms at work in the social construction of Otherness from a sociological perspective. For this, an approximation is made of the processes that produce social classifications and we deep dive into three separate markers of identification and differentiation: social class, race and sex-gender. The consequences of the classification patterns that divide the world into dichotomous opposites in social processes are analyzed, highlighting the relationships between these systems and the dynamics of inequality and asymmetry between groups and social beings.

Keywords: Otherness; social classification; stigma; social class; race; sex-gender



Introducción

De acuerdo con los sociólogos Zygmunt Bauman y Tim May, la sociología tiene “el potencial de promover la solidaridad” (2001, p. 23). Bajo esta idea, el autor polaco supone que la comprensión de la realidad puede derivar en el respeto y el entendimiento mutuo, así como en el reemplazo del miedo y el antagonismo hacia el otro por la tolerancia y la comunicación entre pares. En otras palabras, la sociología tiene la capacidad de sensibilizarnos ante la diversidad social, lo cual implica identificarnos con los otros, reconocer sus diferencias, defender su dignidad como si fuera la nuestra la que está en juego y hasta resistir de manera mancomunada al sufrimiento (Bauman y May, 2001, p.23).

Este optimismo por las posibilidades transformadoras que ofrece la comprensión sociológica del mundo social puede resultar excéntrico en un contexto en el cual los escenarios de sociabilidad e interacción se caracterizan, cada vez más, por el quebrantamiento de los lazos sociales y el debilitamiento de las experiencias comunes, al mismo tiempo que el temor hacia el otro arrecia y las distancias sociales se incrementan. No obstante, a pesar de ese panorama sombrío, las capacidades intelectuales de comprensión de la realidad que ofrece la sociología tienen sentido en tanto entender el mundo humano también abre la posibilidad de pensarlo y actuar en él de diferentes maneras. En palabras del sociólogo Anthony Giddens, “la tarea de la sociología es ayudarnos a entender este mundo y su futuro probable” (1991, p. 46).

Este artículo se propone reflexionar sobre algunos mecanismos que operan en la construcción social de la otredad desde una perspectiva sociológica, dando lugar a la especificidad de esta disciplina pero en diálogo constante con otros marcos de ingreso analítico como la antropología o la filosofía. De esta manera, se profundiza en los procesos de producción y reproducción de las etiquetas y las clasificaciones sociales. De igual forma, se indaga en las consecuencias que tienen estas



construcciones en los procesos de sociabilidad e interacción de los grupos sociales. Para esto, se hace una aproximación general a tres marcadores fundamentales de otredad y diferenciación: clase social, raza y sexo-género, en cuanto estas construcciones condicionan las relaciones sociales y repercuten de forma directa en la vida cotidiana de las personas. Dicho de otra manera, estos marcadores particulares de clasificación interesan en tanto influyen en los procesos de sociabilidad e interacción en los cuales se define la posición de los sujetos o grupos en la estructura social y en los cuales la otredad categorizada como diferente resulta incómoda. Si bien esta reflexión no pretende ser exhaustiva, si tiene la intención de aportar en las exploraciones sobre este tema en el ámbito de las ciencias sociales y humanas.

La construcción social de la otredad

La vida cotidiana y el mundo social tienden a aparecer ante nosotros como algo natural. No obstante, desde la perspectiva sociológica más elemental, esa naturalidad no es más que una ficción construida socialmente a partir de procesos históricos, culturales, políticos y económicos que se entrelazan para configurar nuestro entorno y darnos una cierta sensación de estabilidad y comodidad.

La afirmación de que la construcción de nuestro mundo es de origen social responde a una tradición sociológica que ha teorizado sobre las condiciones y posibilidades del conocimiento humano y que reconoce que la vida colectiva e individual está hecha de representaciones. En este marco, el concepto de “representación colectiva”, que aparece en la obra de Emile Durkheim y Marcel Mauss (1971), resulta central pues supone que el conocimiento que nos permite ser y actuar en el mundo responde a construcciones sociales heredadas de generación en generación. En ese sentido, las representaciones del mundo son concebidas, de manera particular por Durkheim, como “hechos sociales”, esto es, “maneras de actuar, de pensar y sentir, exteriores al individuo, y que están



dotados de un poder de coerción en virtud del cual se le imponen” (2008, p. 42), es decir, que superan la consciencia individual en tanto han sido construidas colectivamente.

De acuerdo con Vera (2002), para Durkheim el pensamiento que le da forma al mundo, es decir, el conocimiento que nos permite interactuar con los demás en el marco de un orden social establecido, es posible a partir de la capacidad clasificadora de los individuos, la cual, como se subrayaba antes, no es creada por ellos sino por las dinámicas sociales que han posibilitado y configurado históricamente esas clasificaciones:

El hombre se encuentra muy lejos de clasificar espontáneamente y mediante una especie de necesidad natural [...]. Nada nos autoriza a suponer que nuestro espíritu, al nacer, lleva automáticamente dentro de sí el prototipo del cuadro de toda clasificación [...] Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra consciencia nos ofrecen modelo alguno [...] podemos conjeturar] que el esquema de la clasificación no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de una elaboración en la cual han entrado todo tipo de elementos extraños (Durkheim y Mauss, citados en Vera, 2002, pp. 108-109).

Dentro de este esquema teórico, la clasificación del mundo no solo es imprescindible para conocerlo, sino para reproducirlo, es decir que, en el juego de la clasificación, las categorías de pensamiento operan para sostener dinámicas, ordenes, estructuras y relaciones de inclusión y exclusión. La indagación por la construcción social de etiquetas y por las consecuencias de estas clasificaciones fueron retomadas por sociólogos contemporáneos como Pierre Bourdieu, quien se interesó particularmente por desmenuzar los efectos que tienen estas categorizaciones que dividen al mundo en opuestos dicotómicos, en el ejercicio de la violencia simbólica intrínseca en las relaciones entre grupos antitéticos y en “los conflictos sociales que se pueden manifestar en la lucha por imponer las clasificaciones legítimas del mundo” (Vera, 2002, p. 118).



Otro referente de la tradición sociológica en el estudio de los sistemas de clasificación social fue Erving Goffman (2010) quien, retomando la tradición durkheimiana, indicó que la sociedad establece los medios para categorizar a las personas y clasificarlas en el mundo. Las categorías, según este autor, están compuestas por un conjunto de atributos, definidos también socialmente, los cuales determinan la “identidad social” de las personas. A partir de ese conjunto de características se construye una idea sobre el otro, es decir, se consolida un estereotipo o imagen que es aceptada por el grueso de la sociedad y que, desde el punto de vista de las clasificaciones sociales, es de carácter inmutable. En otras palabras, la imagen que se construye sobre el otro se erige sobre la noción de que esas características que lo identifican son estáticas, contribuyendo así a naturalizarlas o normalizarlas. En este sentido, en nuestras interacciones o intercambios cotidianos esperamos, aunque no necesariamente de manera consciente, que las personas con las que nos relacionamos cumplan con el estereotipo dado por el sistema de clasificación social de manera exacta, es decir, que cumplan con las expectativas normativas que socialmente han sido constituidas.

Para Goffman, cualquier atributo incongruente con nuestro estereotipo acerca de cómo debe ser el otro, es considerado un *estigma*. Esto no solo aplica para los individuos en cuanto individuos, sino también para los grupos sociales donde el estigma está vinculado a un proceso de etiquetamiento en el cual se definen ciertas características que identifican a un grupo particular. Esas características, por lo general, están asociadas a atributos negativos -al igual que en el caso individual- lo cual incide en una división simbólica o material entre un “nosotros” y “ellos/otros”. Por su parte, Link y Phelan (2001, citados en Kessler, 2012, p. 172) señalan que hay estigma cuando cinco componentes se conjugan: etiquetar, estereotipar, separar, perder estatus y discriminar, en el marco de una relación de poder. Tomando en cuenta los elementos señalados por los autores mencionados,



entonces, se podría indicar que el etiquetamiento produce una distancia social entre los grupos y provoca una pérdida de estatus social del grupo estigmatizado, así como su discriminación y exclusión.

Por su parte, Bauman enfatiza que los términos “nosotros” y “ellos” no solo hacen referencia a la separación de dos grupos particulares, sino a “la distinción entre dos actitudes muy diferentes entre la vinculación emocional y la antipatía; la confianza y la sospecha; la seguridad y el miedo; la colaboración y la competencia” (2001, p. 44). Esta distinción implica que al estar o hacer parte de un grupo se está, inmediatamente, fuera del otro grupo. En otras palabras, el sentimiento de pertenencia al grupo “nosotros” contiene, al mismo tiempo, un sentimiento de exclusión del otro grupo “ellos”.

En las discusiones sociológicas la cuestión de la otredad ha estado asociada, además, a la pregunta por la sociabilidad. La sociabilidad es entendida en este texto en su acepción más simple, esto es, como la interacción cotidiana entre sujetos y grupos sociales que posibilita las relaciones sociales, la convivencia y la solidaridad. Siguiendo a Saraví, la sociabilidad supone:

la problematización de la relación e interacción con los “otros”, y esto hace referencia al mismo proceso de construcción de la “otredad”, su naturalización que la hace pertenecer al “orden de las cosas” y expresarse en aspectos empíricamente reconocibles, pero también a las formas y actitudes hacia el encuentro o desencuentro con el otro (2008, p. 96).

A partir de lo anterior, se parte de la premisa de que en nuestro contexto actual la sociabilidad, ese encuentro o desencuentro con el otro al que hace referencia Saraví, está condicionada por los procesos de clasificación que producen diferenciación y distanciamiento social entre sujetos y grupos y que redundan en dinámicas de desigualdad y exclusión. Al mismo tiempo, estas dinámicas asimétricas y jerárquicas configuran distintas maneras de sociabilidad. En este



marco, el distanciamiento social aparece como resultado de las relaciones e interacciones entre sujetos y grupos sociales signadas por una tensión entre un “nosotros” y un “ellos/otros”, en la cual las diferencias son instrumentalizadas para producir miedo hacia el otro y una sensación permanente de incomodidad basada en su otredad.

De esta forma, la manera en la que nos relacionamos con los otros, la incomodidad que nos producen, el no reconocimiento de su diferencia y la legitimación de su posición social o de su exclusión está condicionada por la dimensión simbólica de la interacción, esto es, por los imaginarios y representaciones que se han constituido históricamente sobre el “otro” y que se producen y reproducen a partir de los sistemas de clasificación social. A su vez, los procesos de clasificación social están íntimamente ligados con las dinámicas de desigualdad y asimetría entre grupos y sujetos sociales.

La clase social como marcador de otredad:

Dentro de la teoría sociológica, el pensamiento de Marx (1977) ha sido fundamental para conceptualizar las clases sociales y para abordar el tema de la estratificación social. Esta perspectiva clásica supone, en términos muy generales, que las clases sociales se conforman a partir de las relaciones desiguales entre grupos sociales en el sistema de producción capitalista. De esta forma, la burguesía, propietaria de los medios de producción, explota al proletariado, que no tiene nada más que su fuerza de trabajo. No obstante, otros autores han ampliado la perspectiva marxista, como es el caso de Max Weber (1964) para quien las interacciones desiguales entre grupos sociales en el marco del sistema productivo no solo pasan por el acceso asimétrico a los medios de producción, sino por la posición que ocupan unos y otros en la estructura social lo cual influye en su estatus y prestigio social.



Tomando en cuenta ese punto de partida, en las sociedades contemporáneas la cuestión de la otredad en el marco de la clase social, es decir, la conformación de un “nosotros” y un “ellos”, así como las representaciones de esas configuraciones, está condicionada tanto por las maneras en las que se clasifica a los grupos sociales en la estructura social de acuerdo a la posición que ocupan según su acceso a los recursos económicos y culturales, así como por las relaciones sociales de desigualdad, de poder y dominación entre unos y otros.

En este caso particular, se realiza una aproximación general a las relaciones entre sectores pobres y sectores ricos, considerando la noción de clase social aportada por el historiador británico Edward Thompson, quien concibe la clase “como una formación social y cultural resultante de un proceso histórico” (citado en Corcuff, 2013, p. 88), la cual está contenida por una dimensión objetiva relacionada con las condiciones materiales de existencia de los grupos sociales y una dimensión simbólica que incluye las representaciones subjetivas de la experiencia objetiva. A partir de esta concepción, se exploran algunos procesos y mecanismos sociales, concretamente latinoamericanos, a través de los cuales los pobres han sido históricamente construidos como los “otros”.

Es importante recalcar que las representaciones sociales sobre la pobreza y el empobrecido han contribuido a legitimar y reproducir las distancias sociales entre un “nosotros” y un “ellos”. De esta manera, los sectores sociales privilegiados que cuentan con acceso a recursos económicos, sociales y políticos, están cada vez más alejados de los sectores sociales privados de estos recursos. Esta distancia incide en la sociabilidad entre estos grupos sociales, pero también en la invisibilización de la condición política de las desigualdades sociales. En América Latina, los procesos de cambio social y la consolidación de un modelo de producción particular a partir de los años ochenta derivó en un incremento de la desigualdad, lo cual ha generado un crecimiento de las brechas sociales entre los



diversos sectores. Una de las consecuencias es la privación a los recursos de poder por parte de poblaciones particulares, lo cual genera condiciones de pobreza y una polarización de la estructura social entre quienes tienen acceso a los recursos y quienes no lo tienen. Esta privación, entendida como pobreza, ha producido un estigma moral de clase que legitima el rechazo, la exclusión y la discriminación de la población empobrecida.

De acuerdo con Cristina Bayón, “la construcción del pobre como *el otro*, así como la estigmatización de que es objeto, es relacional y dependiente del contexto” (2015, p. 362). No obstante, el estigma que se produce en torno a los empobrecidos impone, por lo general, una barrera simbólica entre un “nosotros” y “ellos”, en el marco de una relación de poder (Link y Phelan, 2001, citados en Bayón, 2015, p. 362). De esta forma, las fronteras simbólicas entre un “nosotros” y un “ellos”, se alimenta de los estigmas hacia los pobres que se han consolidado históricamente y que se han instalado en narrativas y discursos sociales. La construcción de las narrativas en torno al pobre suele estar cargada por una fuerte impronta moral en la cual la condición de privación de las poblaciones y sujetos tiende a individualizarse, lo cual incide en la culpabilización del pobre por su condición de privación y, al mismo tiempo, coadyuva a invisibilizar las causas estructurales de la pobreza. En palabras de Bayón:

Se trata de una estrategia de exclusión simbólica y moral que contribuye a culpar al otro de sus propios problemas y de los problemas de la sociedad, a la par que legitima nuestros privilegios y las desigualdades económicas que subyace a la pobreza (2015, p. 362).

Adicional a las fronteras simbólicas y la construcción de narrativas que se forjan a partir de las distancias socioeconómicas entre grupos sociales, otro de los ejes de diferenciación es la división social del espacio, la cual es la “expresión espacial de



la estructura de clases o de la estratificación social” (Duhau, 2003, citado en Saraví, 2008, p. 95). En este sentido las fronteras simbólicas también se traducen en fronteras espaciales, las cuales además de diferenciar a unos y otros, inscribe a esos “otros” en procesos de exclusión delimitados espacialmente los cuales alimentan las dinámicas de desigualdad social.

De acuerdo con Wacquant, Slater y Pereira (2014, 219-220) el concepto *estigmatización territorial* relaciona el modelo elaborado por Goffman sobre el estigma o la identidad deteriorada con la teoría del “poder simbólico” desarrollada por Pierre Bourdieu, para dar cuenta de cómo opera la representación colectiva centrada en un lugar determinado y los efectos que tiene en la vida de los residentes y en el diseño de políticas públicas. En este marco, el espacio que ocupa un sector o sujeto social se convierte en un marcador relevante de diferenciación social.

Es importante anotar que la estigmatización territorial se ha convertido, en los últimos años, en un fenómeno cada vez más común a nivel global dada la industrialización y la urbanización creciente que influye en la constitución de espacios o territorios denigrados en las ciudades que se caracterizan por ser habitados, a su vez, por poblaciones desprestigiadas socialmente. En este sentido, no es de extrañar que los estigmas territoriales estén relacionados con las poblaciones privadas de recursos, es decir, con los sectores sociales pobres y con los grupos sociales marginalizados. El estigma espacial:

tiene la particularidad de suscitar una gran cantidad de emociones negativas y reacciones severas correctivas impulsadas ya sea por miedo, repulsión y rechazo, lo que a su vez da paso al crecimiento y glorificación de la faceta penal del Estado como una forma de castigar este tipo de marginación urbana (Wacquant, Slater y Pereira, 2014, p. 229)



A partir de lo anterior, se puede deducir que la estigmatización territorial no implica únicamente una segregación particular en la que una población que comparte ciertas características ocupa un lugar degradado en el espacio urbano, sino que esa ocupación tiene repercusiones simbólicas significativas en cuanto genera representaciones sobre las personas que habitan ese espacio. A su vez, esos imaginarios tienen efectos prácticos en la vida de los grupos y sujetos sociales estigmatizados.

En el caso latinoamericano se puede encontrar varios ejemplos de lo que conlleva la estigmatización territorial. La antropóloga Teresa Pires do Ríó Caldeira ha analizado de manera exhaustiva los cambios en el espacio público generados por la difusión de estrategias de seguridad basadas en el miedo y la sospecha hacia el pobre. El ejercicio analítico de Caldeira se centra en la ciudad de Sao Paulo, en Brasil, en donde las barreras físicas que se imponen entre clases sociales son cada vez más recurrentes: mientras las élites se encierran en sus ciudades de muros (enclaves privados, condominios, *countries*, colonias, entre otros nombres según el país) los sectores desfavorecidos se concentran en los espacios públicos y el encuentro entre unos y otros se torna cada día más esporádico, más tenso y por lo general se basa en rituales de sospecha y humillación (Caldeira, 2007, p. 365). Así pues, la interacción entre personas de diferentes clases sociales en Sao Paulo resulta cada vez menos común y se caracteriza por la distancia social y la exclusión. Para Caldeira, “cuando tanto los residentes ricos como los pobres viven en enclaves, cruzar muros es obviamente una actividad cuidadosamente vigilada, en la cual las señales de clase son interpretadas para determinar niveles de sospecha o asedio” (2007, p. 380).

En este marco, los atributos desacreditadores que configuran al otro pobre y que producen el estigma están asociados generalmente a comportamientos que amenazan el bienestar y la seguridad de la comunidad (Bayón, 2015, p. 368). En



este sentido, es común encontrar constantes relaciones entre la pobreza y la criminalidad. Bajo la lógica del estigma el otro pobre es peligroso, violento o ladrón. Esta criminalización de la pobreza se sustenta en la construcción que realizan los “especialistas en producción simbólica”, especialmente los medios de comunicación. De acuerdo con Kessler (2012, p. 166) los estigmas que circulan en la sociedad sobre los sectores empobrecidos son legitimados muchas veces en el espacio público a través de la prensa, la radio y los noticieros televisivos, lo cual no solo promueve el estigma, sino a la vez el rechazo, la discriminación y exclusión. La imagen del otro pobre como sospechoso está basada, entonces, en su condición de clase: ser pobre es ser peligroso y por lo tanto se trata de una identidad se constituye en una amenaza a la seguridad, por lo que es necesario generar estrategias que garanticen la protección y tranquilidad “pública”, la cuales derivan en prácticas de segregación y aislamiento social.

En el caso particular de Sao Paulo, Caldeira (2007) indica que el levantamiento de muros y la creación de fronteras vigiladas que promueven la distancia social entre clases son herramientas de desvinculación y fragmentación social y, al mismo tiempo, se convierten en marcas de distinción social que aseguran la comodidad de la población rica en el espacio público. Así pues, mientras que en los parques y avenidas circulan los pobres, se construyen espacios especializados para el consumo y el ocio que solo pueden acceder los sectores que poseen los recursos económicos. En este sentido, las clases privilegiadas tienden a encontrarse con sus pares en espacios de circulación controlada como los *malls* o centros de consumo, excluyendo de estos lugares a quienes no gozan del mismo capital.

De esta manera, la distancia social entre clases sociales promueve la segregación y la homogeneización de los encuentros cotidianos. Esto, sin duda, implica un desafío para la sociabilidad pues, por un lado, se concentra a los sectores sociales de acuerdo a su grupo de pertenencia (en este caso, los pobres comparten



espacio con otros pobres y los ricos con otros ricos). Y, por otro lado, la segregación implica la exclusión y el distanciamiento social. Entre más distanciamiento y diferenciación existe, más estrategias articulan los sectores sociales privilegiados para distinguirse de los más pobres (Séguin, 2006, p. 15). Dentro de estas estrategias, los discursos y narrativas sobre los “otros” basados en estereotipos negativos, así como la privatización de los espacios públicos en nombre de la seguridad, suelen ser las más utilizadas. En definitiva, la conformación de espacios homogéneos y segregados de interacción impide el intercambio social diverso y el reconocimiento social de la otredad clasificada a partir de su clase social.

Otros escenarios latinoamericanos son ejemplos de segregación y estigmatización territorial. La socióloga Cristina Bayón (2015, p. 360) se aproxima al municipio de Chimalhuacán, ubicado en la periferia de la Ciudad de México, en donde, de acuerdo con los datos de CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social) para el año 2010 más del 60% de la población vivía en condiciones de pobreza. A través de la aproximación a la población por medio del método etnográfico, la investigadora encuentra que el proceso de gentrificación de las zonas centrales de la ciudad incide en la división de esta en áreas de lujo y áreas de concentración de la pobreza, lo cual tiene efectos significativos en la interacción social entre las clases privilegiadas y los sectores populares.

El estudio de Bayón con respecto al estigma territorial, a diferencia de otras aproximaciones, se centra en la consciencia que tiene la población que reside en las periferias del estigma con el que carga. Al mismo tiempo profundiza en los procesos de interiorización de ese estigma y en las dinámicas de reproducción de los estereotipos de los pobres hacia otros pobres, esto es, hacia los que ocupan una posición todavía más baja en la escala social. De acuerdo con Bayón: “la



criminalización simbólica de los grupos más desfavorecidos es un proceso social dominante y tan difundido que hasta las propias víctimas de los estereotipos acaban por reproducirlos, aunque de manera ambigua” (2015, p. 364). De esta manera, los pobres de Chimalhuacán se distancian de otros más pobres siguiendo la misma lógica de la moralización de la pobreza que opera en las clases privilegiadas.

De igual forma, la autora subraya el rol de las construcciones mediáticas y políticas de los estigmas territoriales que pesan sobre esta población. Tanto en los medios de comunicación como en los discursos de las autoridades políticas la referencia enfática a la violencia y a los problemas de seguridad contribuyen a consolidar estereotipos negativos sobre Chimalhuacán como espacio social. Estos estereotipos, a su vez, funcionan como soporte de los miedos e incomodidad que produce el otro pobre en los sectores privilegiados.

Para el caso de Costa Rica, un estudio realizado por Karen Masís, Mónica Brenes, Laura Paniagua y Carlos Sandoval (2010) en La Carpio, un barrio del oeste de la capital, revela como la estigmatización que se construye alrededor de la población que habita este espacio, a través de los discursos y narrativas sociales, está profundamente relacionada no solo con las condiciones de desigualdad material, sino con la racialización del otro. Es importante considerar que Costa Rica es un país receptor de migrantes nicaragüenses y que La Carpio ha sido una de las principales zonas en las que se ha concentrado esta comunidad en la ciudad de San José. Por lo tanto, la estigmatización que se produce en torno a esta población se entrelaza con otros fenómenos como la xenofobia y el racismo. De acuerdo con estos autores, “la estigmatización parece provenir de la “transgresión” a esa “frontera interna” del imaginario costarricense y de la ciudad, amenazante para la identidad nacional cimentada en el proyecto liberal” (Masís *et al* 2010, p. 18). La transgresión a la que hacen referencia las autoras y el autor tiene que ver



con el imaginario de que esos otros extranjeros y migrantes vulneran los ideales de “paz”, “libertad”, “democracia” y “blancura” que han constituido históricamente el discurso de nacionalidad en Costa Rica, de ahí que sus representaciones se construyan a partir de los valores opuestos: “violencia”, “radicalismo político”, o “negritud”. (Sandoval, 2002, p. 174).

De esta manera, en el caso de La Carpio, la otredad incomoda por la posición socioeconómica que ocupa en la estructura social, pero también por las representaciones racializadas de clase que se han configurado en las narrativas de la identidad nacional costarricense. Desde esta perspectiva, las imágenes asociadas a lo criminal ya no dependen exclusivamente del miedo al otro pobre, sino del miedo al otro que además de ser pobre es culturalmente diferente.

La diversidad de ejemplos expuestos en este apartado son indicativos de que este fenómeno de construcción de la otredad a partir de la clase social no responde a una dinámica local particular, sino que responde a un modelo de ciudad latinoamericana que se caracteriza por la separación de los grupos sociales y su confinación en enclaves homogéneos donde los pobres comparten el espacio con otros pobres y los ricos con otros ricos. Esta segregación no solo produce aislamiento y fragmentación social sino que, al mismo tiempo, reproduce las desigualdades sociales. Al reproducir los estigmas de clase, se refuerzan las desventajas para esta población privada de recursos y se consolidan las relaciones de poder (Saraví, 2008, p. 104). De igual forma, la reproducción de los estigmas profundiza el miedo hacia el otro e incide de manera significativa en los procesos de sociabilidad, pues la ausencia de interacción de clases sociales en el espacio público debilita la vida social y atenta contra la integración social.

El “otro” racializado



En este acápite se toma como punto de partida la concepción de raza que acuña Achille Mbembe en su libro titulado *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. (2016). Para Mbembe, la raza ha funcionado históricamente como una forma de codificación, organización y división de las multiplicidades. En este sentido, bajo lo que el autor denomina “lógica del cercado” la raza, que no es un acontecimiento biológico o genético sino una construcción social, opera como un marcador de identificación y clasificación “de grupos poblacionales portadores de riesgos diferenciales” (2016, p. 79). Ese marcador ubica a los grupos racializados, es decir, clasificados a partir de la categoría de diferencia racial, en una posición inferior y de desventaja dentro de la estructura social.

De acuerdo con Sandoval (2002, p. 6) la racialización es un proceso mediante el cual ciertos grupos son constituidos como los otros a partir de la producción y reproducción de representaciones empleadas para establecer una diferencia entre un “nosotros” y un “ellos”. Esos procesos de racialización tienen el objetivo de clasificar e identificar a esos otros y establecer los límites dentro de los cuales tienen permitido circular en el mundo social, siempre “en el seno de un cálculo general sobre el riesgo, el azar y las probabilidades” (Mbembe, 2016, p. 80). Esto quiere decir que, al igual que ocurre con la clasificación a partir de la clase social, la racialización de los cuerpos supone la configuración de unas fronteras que delimitan el espacio legítimo que deben ocupar ciertos grupos sociales en función de garantizar la seguridad general. En otras palabras, los cuerpos racializados constituyen una amenaza al orden social.

La raza pues, que no es más que una ficción clasificadora de los humanos de acuerdo con rasgos y características particulares, marca fronteras y diferencias y ubica a los sujetos en la estructura social, a su vez que tiene implicaciones



directas en la distribución de recursos materiales y simbólicos. A partir de este imaginario que se plantea como algo dado y natural:

[...]se autoriza a situar en el seno de categorías abstractas a quienes se pretende estigmatizar, descalificar moralmente, y eventualmente, encerrar o expulsar. Es el medio por el cual se cosifica y sobre la base de esa codificación se los somete sin tener que dar la más mínima explicación por ello (Mbembe, 2016, p. 79).

En este sistema de clasificación, el racismo puede ser entendido a partir de dos dimensiones, una ideológica y una práctica. En relación con la primera, el racismo es posible porque existe “una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos” (Grosfoguel, 2012, p. 93). De esta manera, el proceso de clasificación social que produce el imaginario de la raza es resultado de unas relaciones de poder y de desigualdad que se configuran a partir de la dominación y la explotación de un “nosotros” concebido como superior sobre un “ellos/otros” categorizado como inferior. En relación con la dimensión práctica, la dominación basada en la categoría de raza tiene consecuencias en la sociabilidad y en la interacción “cara a cara” con los otros racializados. En otras palabras, la interiorización de ese sistema jerárquico por medio de los procesos de socialización contribuye a la naturalización de la raza, lo cual alimenta y reproduce los estereotipos y prejuicios sobre la otredad racializada, así como las prácticas racistas en la vida cotidiana.

Es importante anotar que, desde este punto de vista, la raza como categoría de diferencia se construye a partir de una multiplicidad de marcas o prácticas: el color de piel, la etnia, la lengua, la cultura e inclusive la religión y por lo tanto el racismo, en tanto jerarquía de dominación entre superiores e inferiores, puede estar constituido de diversas maneras dependiendo del contexto social y cultural (Grosfoguel, 2012, p. 93). No obstante, sea cual sea el marcador racial, el racismo



en cuanto fenómeno social redundante en situaciones de exclusión que, como se puede deducir, están intrínsecamente relacionados con la estigmatización de las diferencias.

Dentro de la lógica de dominación basada en la categoría de la raza, la racialización de los cuerpos juega un papel fundamental. En este proceso se establecen los parámetros de normalidad y de superioridad racial que marcan los límites con la otredad. De esta manera, históricamente se han desarrollado algunos mecanismos para reforzar esos parámetros y por ende, la jerarquización de los grupos sociales. La animalización y monstrificación de la otredad han sido de las estrategias más utilizadas en la producción de cuerpos racializados. Así pues, a partir de imaginarios que marcan la frontera entre lo humano y lo no humano, entre lo normal y lo anormal, se posibilita la inferiorización de esos cuerpos otros, así como su control y explotación (Foucault, 2000). En particular, la figura del monstruo se ha consolidado como una estrategia metafórica para enfrentar la diferencia del otro racializado. En el libro *Lo monstruoso y lo bello*, el filósofo costarricense Rafael Ángel Herra define lo monstruoso como lo diferente, como aquello que por su diferencia causa horror. Al decir del autor, “cuando una diferencia ostensible frente a la norma ha sido valorada *a priori*, definida, catalogada, constituida como monstruosa, no existe ningún costo emocional en destruirla” (2015, p. 13). Bajo esta premisa, los cuerpos que no alcanzan la categoría de lo humano entran, pues, en el arquetipo de lo monstruoso y por tanto potencialmente eliminable.

Las narrativas sobre la monstruosidad del otro se erigen sobre un conjunto de oposiciones en las cuales ese otro siempre se encuentra del lado negativo del binario. De esta manera, el monstruo determina los límites entre lo normal y lo patológico o desviado, y entre lo humano y lo inhumano, pero además tiene una función sociológica fundamental que es la de “separar a un grupo y los que son



sus otros, la función de construir un fuera y un dentro, de crear un centro y unos confines periféricos” (Droit, 2009 citado en Izaola y Zuberó, 2015, p. 120). En definitiva, los otros monstruosos marcan fronteras entre un “nosotros” y un “ellos”; no obstante, al mismo tiempo, en esa demarcación señalan la fragilidad de esos límites, al poner en cuestión lo establecido como normal en el mundo social. Si bien el monstruo, siguiendo a George Canguilhem, es aquello viviente de valor negativo y disminuido, también tiene el valor de revelar la precariedad de la estabilidad a la que la vida nos tiene habituados (1962, p. 34). Precisamente es esta desestabilización de las certidumbres la que genera el horror a la diferencia. El otro representa, pues, una “amenaza” al orden “natural” y es ahí cuando el miedo a esa otredad se transforma en abyección.

En la configuración de la otredad racializada las diferencias físicas o culturales que subvierten lo establecido como normal se subrayan con el fin de demostrar o exponer la inhumanidad pero, al mismo tiempo, con la intención de consolidar los estereotipos y estigmas alrededor de la diferencia. En este marco, los cuerpos racializados y clasificados como “anormales” o “desviados” resultan ser, al mismo tiempo, cuerpos insignificantes, marginalizados y excluidos.

Una de las experiencias históricas latinoamericanas que refleja la construcción social de otros monstruos fue la exhibición de grupos indígenas en lo que se denominó “zoológicos humanos”, los cuales tuvieron cabida durante los siglos XIX y XX. La comunicadora chilena Carolina Pimentel (2015) profundiza, por ejemplo, en el caso del secuestro y exhibición de los indígenas fueguinos en Europa y expone con detalle la configuración del imaginario de estos pobladores como otros monstruosos a partir de lo cual su identidad fue reducida y su represión y exterminio se tornaron posibles. Como resultado de la construcción del indígena como caníbal -mito difundido en las crónicas de indias- se dio paso también a la animalización, y con ello, a la constitución de ese cuerpo racializado como salvaje



y bárbaro. Esta exhibición, que no solo tuvo lugar en los zoológicos, sino que también se realizó a partir del registro fotográfico y la circulación de imágenes de los aborígenes, se constituyó, en definitiva, en un régimen de visibilidad en el cual se produjeron imaginarios particulares sobre esos monstruos, cuya inferioridad legitimaba su secuestro, tortura y eliminación.

Al igual que con los aborígenes, en el proceso de clasificación de las razas, el cuerpo racializado como negro es representado, a partir del siglo XVII, como una figura prehumana que no tiene la capacidad de liberarse de su animalidad. De ahí que sea posible transformar esos cuerpos monstruos en cuerpos esclavos. De acuerdo con Mbembe (2016), la categoría “negro” sirvió en ese contexto particular para designar a aquellas personas consideradas como un género aparte por su apariencia física, sus costumbres o porque su manera de estar en el mundo expresaba la diferencia de manera directa y explícita:

Al constituir un mundo aparte, la parte aparte, no podían convertirse en sujetos plenos de nuestra vida en comunidad. Marginación, separación, apartamiento, es así como el negro vino a significar, esencialmente y más allá de cualquier discurso, el orden de segregación. (2016, p. 95)

De esta manera, históricamente se fundó un conjunto de prácticas y discursos que fraguaron al indígena, al negro y, posteriormente, al mestizo como sujetos de raza y como ese otro externo, monstruo por bárbaro y salvaje, que fue dominado y explotado sin reservas. Estas estrategias hacen parte de lo que el sociólogo Anibal Quijano denominó “colonialidad del poder”, un patrón de dominación propio de la modernidad que, según el autor, se origina con el descubrimiento y colonización de América (Quintero, 2010, p. 3) y que sustenta las relaciones de poder y el sistema de clasificación del mundo que aún actualmente se reproduce estableciendo jerarquías y desigualdades entre grupos sociales. De acuerdo con



Quijano, el proceso de colonización fue legitimado a partir del imaginario que se impuso y que logró establecer la existencia de diferencias irremediables y ostensibles entre colonizadores y colonizados. En este escenario, el colonizado resultó ser ese “otro” cuya diferencia le proporcionaba marcas de identidad negativas: el salvajismo, la barbarie, la “sin razón”. Justamente, en nombre de la razón eurocéntrica –la única razón válida en ese sistema de clasificación–, en nombre de la “civilización” y la “humanización”, se justificó el ejercicio de poder disciplinario por parte de los colonizadores (Castro, 2000, p. 92).

Es importante considerar que desde la perspectiva decolonial existe un nexo insoslayable ente modernidad y colonialidad: la Modernidad nace cuando Europa se confronta con “el Otro”, cuando se constituye en colonizador de la alteridad (Dusell, 1994, citado en Pinto, 2017, p. 68). Sin embargo, este proceso no solo se constituyó en un marco propicio para la producción de otredades, en el cual se codificaron las diferencias bajo la idea de la raza y se fabricaron identidades sociales nuevas y particulares, sino que a partir de esa construcción se establecieron las condiciones de posibilidad para la expansión del sistema capitalista moderno. Por lo tanto, con la colonización se sentaron las bases para una distribución social y económica profundamente estratificada pero legitimada en el discurso de la diferencia. De acuerdo con algunos de los autores de los llamados estudios decoloniales, a través de la explotación de la mano de obra esclava e indígena fue posible la conformación y consolidación de este modo de producción:

La *esclavización* moderna fue, desde este punto de vista, parte del proceso de *proletarización* mundial, no en cuanto *condición jurídica* de los esclavos –[...] un proletario es, jurídicamente hablando, un “hombre libre”–, pero sí en cuanto a la *función* que el esclavo cumplió en ese proceso de expansión/acumulación, y que fue básicamente la misma que la de la fuerza de trabajo proletaria: la de la producción de un *excedente de valor*, una *plus-valía, ilimitada* (Grüner, 2010 citado en Pinto, 2017, p. 71).



De esta manera, con la modernidad se configuran y se reafirman las relaciones asimétricas de poder que marcarán las posteriores relaciones de desigualdad y exclusión de los grupos que pertenecen a la periferia. Siguiendo con esta línea argumentativa, se puede señalar que en nuestro contexto contemporáneo la lógica del racismo de origen colonial se ha reconfigurado a partir de nuevas determinaciones sociales, culturales, políticas y económicas de forma tal que las dinámicas de racialización y segregación se han perpetuado “sobre nuevas figuras de lo negro, por ejemplo, en el cuerpo de los migrantes o de trabajadores denigrados” (Gago y Obarrio, 2016, p. 14). Aquí podríamos incluir, asimismo, el cuerpo de los empobrecidos, tal y como se refleja en los casos latinoamericanos en los que opera la estigmatización territorial y que fueron expuestos en apartados anteriores.

Dicho esto, la racialización, en el contexto actual, opera bajo la misma lógica de producción y reproducción de estigmas y estereotipos pero, en esta oportunidad, trasciende el discurso de la humanidad/inhumanidad para asociar a ciertos grupos sociales (negros, indígenas, pobres, migrantes) con determinadas cuestiones sociales (pobreza, inseguridad, delincuencia, desempleo, entre otros.) (Cervio, 2020, p. 26). En este escenario, las lógicas racistas y de discriminación institucionalizadas tienen múltiples repercusiones en los procesos de sociabilidad entre grupos sociales pues las narrativas y representaciones que se construyen a su alrededor se instituyen en marcas que ordenan las interacciones cotidianas obstaculizando, por lo general, la integración social de la otredad, lo cual limita cualquier atisbo de sociabilidad. Asimismo, la esencialización de ciertas identidades racializadas contribuye a perpetuar los modelos de representación que promueven el distanciamiento y la diferenciación social, y que, a su vez, determinan los sentidos de pertenencia u otredad en los escenarios de convivencia social.



En este sentido, la racialización de los cuerpos y de los sujetos sigue siendo fuente de explotación, marginación y empobrecimiento, lo cual confirma que la representación del otro como monstruo no solo tiene implicaciones en los imaginarios que se configuran sobre algunos grupos sociales, sino que tiene implicaciones directas en las exclusiones materiales y simbólicas de la que son sujetos.

La diferencia sexual como patrón de clasificación social

A partir de la construcción social de la oposición del binario hombre/mujer, basada en la diferencia sexual, se erige una simbolización cultural por medio de la cual las sociedades producen ideales normativos que definen el “deber ser” de los cuerpos categorizados como “masculinos” y “femeninos”. En torno a esta clasificación, algunas culturas establecen prácticas, imaginarios, narrativas y representaciones sociales sobre esos cuerpos y “se atribuyen características “femeninas” y “masculinas” a cada sexo, a sus actividades y conductas, y a las esferas de la vida” (Lamas, 1995, p. 62). Dicho en breve, las culturas a menudo simbolizan y construyen lo que es propio de las mujeres y los hombres tomando como punto de partida la diferencia anatómica.

En correspondencia con lo anterior, los individuos no nacen siendo hombres o mujeres, sino que su configuración como tales es resultado de un proceso social, histórico y cultural en el cual confluyen varios elementos que posibilitan esa construcción. Siguiendo a Teresa de Lauretis (1989), el género no es una propiedad de los cuerpos, sino un conjunto de efectos producidos en los cuerpos. En este sentido, un individuo adquiere un género hasta que es significado de esa manera por su entorno social. Dicho de otra forma, el género tiene la función de construir a los individuos en varones o mujeres de acuerdo con una lógica binaria que lo fundamenta.



Lo que la sabiduría popular sabe, entonces, es que el género no es el sexo, un estado natural, sino la representación de cada individuo en términos de una relación social particular que pre-existe al individuo y es predicada en la oposición conceptual y rígida (estructural) de dos sexos biológicos. *Esta estructura conceptual es lo que las científicas sociales feministas han designado el sistema sexo-género* (De Lauretis, 1989, p. 11, el subrayado es mío)

Por medio de ese aparato conceptual denominado sistema sexo-género al que hace referencia De Lauretis, e introducido inicialmente por Gayle Rubin en 1975, es posible visualizar de manera concreta cómo el sexo es moldeado socialmente y, por lo tanto, cómo las diferencias de género, que redundan en la subordinación de las mujeres, son resultado de relaciones sociales, históricas, políticas y económicas particulares. En este sentido, este aparato conceptual permite romper con el determinismo biológico y mostrar que el origen de las diferencias entre la experiencia de los hombres y la experiencia de las mujeres en el mundo están situadas en lo social y no en lo anatómico, y que es en el marco de estas relaciones que la opresión de las mujeres tiene lugar (Curiel, 2017).

El sistema sexo-género, además, funciona como un sistema de representación que dota de sentido y significado a los individuos en la sociedad. El género, entonces, le asigna una posición social al individuo otorgándole valor o intrascendencia, prestigio o descrédito, entre muchos otros significados. De esta forma, de acuerdo con De Lauretis: “si las representaciones de género son posiciones sociales que conllevan diferentes significados, entonces, para alguien ser representado y representarse como varón o mujer implica asumir la totalidad de los efectos de esos significados” (1989, p. 11). Es decir que la asunción de lo femenino y de lo masculino tiene consecuencias simbólicas y prácticas.

Las diferencias entre los sexos están inmersas en un conjunto de codificaciones binarias que organizan el mundo social y que históricamente se han registrado como naturales pero, en este conjunto de oposiciones, ¿cómo se ha normalizado



lo femenino y lo masculino? ¿cuáles han sido los mecanismos sociales y culturales que han operado para producir y reproducir las relaciones de poder a partir de la diferencia anatómica de los sexos? La respuesta a estas preguntas implica revisar algunos de los dispositivos que han posibilitado la naturalización del binario y que han contribuido a sostener las jerarquías entre los sexos y a justificar las asimetrías y la discriminación.

Desde una perspectiva sociológica, se ha indagado en los procesos de aprehensión de la división entre masculino y femenino en la práctica cotidiana. En estos análisis, la socialización ocupa un lugar fundamental pues es a través de este proceso que se impone culturalmente la masculinidad y la femineidad en los cuerpos. En otras palabras, las instituciones socializadoras como la familia, el sistema educativo, los medios de comunicación, entre otros, participan en la interiorización de valores, costumbres y pautas de comportamiento correspondientes a lo masculino y lo femenino con el fin de que los individuos “generizados” cumplan con las expectativas normativas que han sido fabricadas socialmente.

De acuerdo con Pierre Bourdieu, estas construcciones de lo femenino y lo masculino estructuran la percepción y la organización simbólica y práctica de la vida social. Para este autor, el género es *habitus* entendido como “sistemas perdurables y transferibles de esquemas de percepción, apreciación y acción, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos” (Bourdieu, 1996, citado en Lamas, 2000, p. 12) En este sentido, el *habitus*, que es producido por las condiciones sociales e históricas, inscribe en los cuerpos gestos, posturas y aspectos de las condiciones sociales que luego hace parecer como naturales a partir de la interiorización subjetiva de los principios que estructuran el orden social. De esta manera, el *habitus* es resultado de la inscripción corporal de las relaciones de poder y de la percepción de esas relaciones de dominación como



algo dado y natural. Bajo esta lógica, el orden social masculino se establece como lo normal y por lo tanto como lo legítimo. Dicho orden

está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es tomado como “natural” gracias al acuerdo, ‘casi perfecto e inexacto’ que obtiene, por un lado, de estructuras sociales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo y, por otro, de las estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y las mentes (Lamas, 1995, p. 65).

La particularidad de este sistema, entonces, está en la eficacia que tiene al legitimar y normalizar el orden social que opera según la lógica masculina y, por ende, las relaciones históricas de opresión de la mujer. En otras palabras, su éxito radica en la manera en la que la estructura objetiva se encarna en la subjetividad de tal forma que las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres se dan por sentadas, no se cuestionan y son reproducidas por el conjunto de la sociedad.

En definitiva, mecanismos como la socialización generan las condiciones de posibilidad para que las relaciones de poder en torno al género se reproduzcan a partir de prácticas y discursos que definen la diferencia entre hombres y mujeres como normal. Bajo esta normalización, lo femenino aparece como subordinado, sin cuestionamientos, a lo masculino.

Si bien aquí se comprende el género como categoría de clasificación de la diferencia sexual, es decir, como el conjunto de prácticas, imaginarios, representaciones y determinaciones sociales que se producen culturalmente para establecer la diferencia entre los hombres y mujeres a partir de la anatomía; el género en tanto categoría analítica permite reconocer el constructo cultural alrededor de lo que es significado como mujer y como hombre, lo cual contribuye a desnaturalizar lo que esos significados dan por sentado y a problematizar la esencialidad interiorizada. De igual forma, permite visualizar que la desigualdad entre los sexos no es una cuestión natural, es decir, que no se debe a un asunto



biológico sino a un entramado social e histórico. Allí, en ese entramado relacional orientado por la lógica binaria, las concepciones que se han construido sobre lo femenino, en particular, tienen su fundamento en la idea de la otredad, es decir, las mujeres y lo femenino se han constituido como lo “otro” en relación con el paradigma masculino (Curiel, 2017, p. 46).

En este panorama, como se mencionó anteriormente, los dos términos de la oposición ocupan posiciones diferenciadas y por lo tanto tienen valores sociales distintos, produciendo una asimetría y una jerarquización entre las partes. No es casualidad, entonces, que al igual que ocurre con los cuerpos racializados, a los cuerpos “generizados” como femeninos se les asigne un valor inferior y se les relacione, por ejemplo, con la naturaleza en contraposición a la cultura, a la barbarie en contraposición a lo civilizado, al cuerpo en contraposición a la mente, a lo irracional en contraposición a lo racional, lo que posibilita su significación como seres imperfectos, débiles e inclusive inhumanos. En palabras de Simone de Beauvoir :“la Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él, no la considera como un ser autónomo (...) la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo absoluto; ella es lo Otro” (1987, p.4).

Con este esquema binario, además, se impone un modelo heteronormativo que regula y ordena las relaciones sociales, sexuales y afectivas de las personas a partir del cual, por un lado, se confina a las mujeres al ámbito de lo privado y se las vincula de manera exclusiva con la función reproductiva, al cuidado de los hijos y de la familia, acrecentando así la distancia y la diferencia social entre lo que es signado como masculino y femenino; y por otro lado, a partir de la construcción social biologizada que supone que existe una complementariedad de los sexos para la reproducción, se naturalizan las relaciones heterosexuales y se estigmatizan como “anormales” o “desviadas” todas las manifestaciones de



sexualidad y afectividad entre individuos que no entren dentro de los cánones del orden social legítimo. Hasta aquí, entonces, se puede visualizar cómo el conjunto de relaciones sociales que tienen lugar dentro del marco del sistema sexo-género y de dominación masculina, produce y reproduce dinámicas de asimetría y desigualdad entre los sexos por medio de mecanismos de exclusión que dejan a las mujeres por fuera del ámbito de lo público, de lo político y del mercado, posicionándolas en el espacio de lo doméstico y, al mismo tiempo, restringiendo su sexualidad y organizando sus deseos al limitarlas a la función reproductiva (Cano, 2016, p. 50).

Los mecanismos de opresión y dominación de las mujeres se han servido, así, de las representaciones de la mujer asociadas a la funcionalidad de sus cuerpos y su disponibilidad sexual. En este marco se ha configurado históricamente la identidad social de las mujeres en tanto madres, esposas, “reinas del hogar” y ahora, en su versión más contemporánea, las mujeres “super modelos”. En cualquier caso, su valor ha estado determinado por la utilidad y la instrumentalización de su cuerpo. Estas representaciones sociales generalizadas del “deber ser” de las mujeres han contribuido en la reproducción de los valores sociales dominantes posicionándolos dentro del espectro del sentido común. De esta manera, en el cuerpo de las mujeres se objetiva y consolida el orden social masculino.

Por otra parte, la división de los roles sexuales y las identidades de género en torno a la familia, institución socializadora fundamental, han sido funcionales, a su vez, para el sistema económico y para las sociedades industrializadas. En este sentido, el hombre, en su rol instrumental, se desenvuelve en el mundo laboral dando el sostén material a la familia (heterosexual, blanca y clase media), mientras la mujer, en su rol expresivo de maternidad, crianza y trabajo doméstico, aporta en la reproducción de la fuerza de trabajo masculina, aun cuando no se le reconoce su contribución en la generación y acumulación de capital (León, 1995).



Y si bien las demandas de igualdad formal por parte de las mujeres han incidido de manera significativa en la participación de las estas en el mercado laboral, su fuerza de trabajo sigue siendo considerada a partir de la concepción dominante de subordinación. En este sentido, las condiciones laborales de las mujeres se han justificado bajo los argumentos de la “naturaleza” marginal y el carácter “suplementario” de su trabajo” (Arango, 1995, p. 218).

Estas aproximaciones a algunas representaciones sociales de la mujer como lo otro permiten vislumbrar que la posición que han ocupado históricamente no es una cuestión de destino, sino que esto ha sido posible por las relaciones de poder que han regulado su lugar en el mundo a partir de discursos, prácticas, instituciones y tecnologías. No obstante, es importante subrayar que las relaciones de poder que posibilitan prácticas opresivas y de discriminación, y que además generan desigualdad entre los géneros, no se circunscriben específicamente a los cuerpos categorizados como de mujer, sino a todo aquello que se ha sido signado como femenino. La otredad incómoda, en este caso, implica el rechazo y el estigma de la mujer y de lo femenino.

Conclusiones o complejizar la mirada

En este texto se trató de indagar, de manera general, sobre la construcción de la otredad a partir de categorías de clasificación de la diferencia como la clase, la raza y el género, mostrando cómo la configuración histórica del otro ha producido identidades sociales específicas subordinadas dentro de la estructura social. De esta forma, la categorización de cuerpos como pobres, negros, indígenas o femeninos ha producido y reproducido patrones de desigualdad social que se traducen en el acceso asimétrico a los recursos culturales y económicos de la sociedad. En este sentido, mientras unos sujetos y grupos sociales gozan de ciertos privilegios, otros grupos son privados y sometidos por el orden social.



En este marco, se argumentó que los binarismos que son propios del esquema que estructura nuestra cultura occidental (a saber: riqueza-pobreza, barbarie-civilización, masculinidad-feminidad) contribuyen a organizar el mundo de manera asimétrica y a legitimar esa jerarquización dándola por sentada. A su vez, estas dicotomías se encarnan en la subjetividad orientando la experiencia de los sujetos en la vida cotidiana, de ahí que a través de los discursos y prácticas sociales los binarios logren reforzarse, haciendo pasar el orden social por un orden natural. Siguiendo de cerca el planteamiento de Beatriz Preciado estos “binarismos refuerzan la estigmatización política de determinados grupos (las mujeres, los no blancos, los *queers*, los discapacitados, los enfermos, etc.) y permite impedirles sistemáticamente el acceso a las tecnologías textuales, discursivas, corporales... que los producen y los objetivan” (2011, p. 157); además, su naturalización genera prácticas opresivas y discriminatorias que levantan murallas entre un “nosotros” y un “ellos/otros”, lo cual repercute directamente en los procesos de sociabilidad y de solidaridad entre diversos sectores y colectividades.

Asimismo, si bien en este trabajo se mostraron algunos de los mecanismos que operan en la producción de las identidades sociales, resulta necesario complejizar un poco más la mirada, es decir, ir más allá de cada una de estas categorías y trascender el análisis fragmentario, pues sin duda estas identidades se superponen en la experiencia cotidiana de muchos sujetos sociales. En otras palabras, la marginalidad y la exclusión que opera en función de la clasificación de la otredad no es solo una, sino que, por el contrario, muchas experiencias subjetivas están atravesadas por una pluralidad de opresiones. La feminización de la pobreza en América Latina, por dar un ejemplo, es un fenómeno en el cual la imbricación de estas categorías de clasificación de la otredad juega un papel fundamental en la producción y reproducción de asimetrías y en la diferenciación social.



De igual manera, no es menos importante subrayar que dentro de estas categorías de clasificación de la otredad, también hay jerarquías, relaciones de dominación y desigualdades. En este sentido, no existen los “pobres”, “los cuerpos racializados” o las “mujeres” en abstracto, o por fuera de contextos sociales, políticos y económicos particulares (Hidalgo, 2004, p. 13), por lo que la posición que ocupan los sujetos en la estructura social es una variable fundamental para enriquecer el análisis sociológico concreto de las desigualdades y opresiones que se instalan sobre los cuerpos y para ejercer acciones políticas que deriven en verdaderas transformaciones sociales.

Bibliografía

- Arango, G. (1995). Identidad femenina. Identidad obrera: la proletarización de la mujer en Francia en el siglo XIX. En Arango, G., León, M. y Viveros, M. (Comp.) *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. (213-240) Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Bauman, Z. y May, T. (2001). *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Bayón, C. (2015). La construcción del otro y el discurso de la pobreza. Narrativas y experiencias desde la periferia de la ciudad de México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 60 (223), pp. 357-376. Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/45390>
- Beauvoir, S. (1987). El segundo sexo. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Brenes, M., Masís, K., Paniagua, L. y Sandoval, C. (2010). *Un país fragmentado. La Carpio: Comunidad, cultura y política*. San José: Editorial UCR.
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Canguilhem, G. (1962). La monstruosidad y lo monstruoso. *Diógenes* (40) pp. 33-47.



- Cano, J. (2016). La «otredad» femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas. *Asparía*, (29). pp. 49-62. DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2016.29.4>
- Castro, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En Lander, E. (Ed) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (88-98) Buenos Aires: CLACSO.
- Cervio, A. (2020). Afrodescendientes, racialización y políticas de las sensibilidades en Argentina. *Universitas*, (32) pp. 19-36. <https://doi.org/10.17163/uni.n32.2020.01>
- Corcuff P. (2013). *Las nuevas sociologías: Principales corrientes y debates. 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales*, (3) 4, pp. 41-61. Recuperado de: <http://portal.amelica.org/revista.oa?id=53>
- De Lauretis, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. London: Macmillan Press.
- Durkheim, E. y Mauss M. (1971). De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En Mauss, *Obras II. Institución y culto*. Barcelona: Barral Editores.
- Durkheim, E. (2008). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- Gago, V y Obarrio, J. (2016) Prólogo Ex libris: Achille Mbembe. En Mbembe, A. *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. (9-20) Barcelona: Futuro Anterior Ediciones y Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Giddens, A. (1991). *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial.
- Goffman, E. (2010). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.



- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?. *Tabula Rasa*, (16), pp. 79-10. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39624572006>
- Herra, R. (2015). *Lo monstruoso y lo bello*. San José: Editorial UCR.
- Hidalgo, R. (2004). La otredad en América Latina: etnicidad, pobreza y feminidad Sobre los orígenes modernos de la exclusión social y el lugar social de las mujeres. *Polis*, (9) 1-18. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/polis/7232>
- Izaola A. y Zubero, I. (2015). La cuestión del otro: forasteros, extranjeros, extraños y monstruos. *Papers*, 100(1) pp. 105-129. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.649>
- Kessler, G. (2012). Las consecuencias de la estigmatización territorial. Reflexiones a partir de un caso particular. *Espacios en Blanco. Revista de Educación*, 22 (1),165-198. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384539804007>
- Lamas, M. (1995). Cuerpo e identidad. En Arango, G., León, M. y Viveros, M. (Comp.) *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. (61-82). Bogotá: Tercer Mundo Editores y Ediciones Uniandes.
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, (7)18, pp. 1-24. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101807>
- León, M. (1995). La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina. En Arango, G., León, M. y Viveros, M. (Comp.) *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. (169-192) Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- Marx, C. (1977). *El Capital. Vol I*. México: Fondo de Cultura Económica.



- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones y Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Pimentel, C. (2015). Monstruos en cautiverio: fotografía de fueguinos en zoológicos humanos y racismo. *Revista Sans Soleil* (7) pp. 103-115.
Recuperado de: <http://www.antropologiavisual.com.ar/>
- Pinto, A. (2017). El racismo como alteridad constitutiva de la Modernidad. *Rev. Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LVI(145), pp. 67-75. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28264>
- Preciado, B. (2011). *Manifiesto Contrasexual*. Barcelona: Editorial Anagrama
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración en América Latina. *Papeles de Trabajo* (19) pp. 1-15.
Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2133/1586>
- Sandoval, C. (2002). *Otros amenazantes; los nicaragüenses y la formación de identidades nacionales en Costa Rica*. San José: Editorial UCR.
- Saraví, G. (2008). Mundos aislados: segregación urbana y desigualdad en la ciudad de México. *Revista Eure*, 34(103), pp. 93-110. Recuperado de: <http://www.eure.cl/index.php/eure/search/search>
- Séguin, A. (2006). *La Segregación socio-espacial urbana: una mirada sobre Puebla, Puerto España, San José y San Salvador*. San José: FLACSO.
- Vera, H. (2002). Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim. *Sociológica*, 17(50), pp. 103-121.
Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026563005>
- Wacquant L., Slater T, y Pereira V. (2014). Estigmatización territorial en acción. *Revista Invi*, (29)82, pp. 219-240. Recuperado de: <http://www.revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/913/1176>
- Weber. M. (1964) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

