

El relato de viaje y lo irreductible del *otro*

Alejandro Archila Montaña
Universidad de los Andes

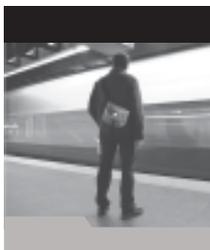
Para los estudiosos, la literatura de *viajes* se ha instituido en un género que contiene recursos retóricos y comprende constantes discursivas, que guardan una lógica interior y conforman una poética singular. En un trabajo preliminar se analizaron tres textos colombianos del siglo XX: *La Vorágine*, *Cuatro años a bordo de mi mismo* y *Viaje a pie*¹, en los cuales se pudieron observar particularidades propias del género y de los relatos de viajes. Este análisis llevó a la pregunta sobre el concepto de *otredad*, lo que propició iniciar la búsqueda de un punto de vista más claro sobre esta noción y así preparar un estudio detallado de los discursos con sus inter-textos y referencias a las que cada texto forma parte.

En el trabajo mencionado se deja planteada la inquietud de Doménico Nucera en su ensayo “Los viajes y la literatura” aparecido en el libro *Introducción a la literatura comparada*, copilado por Armando Gnisci². Se esboza la necesidad de conformar una red en la que se vinculen los temas referentes al encuentro con “otro” y un “lugar otro”. Es decir, explorar las concepciones que se han conjeturado sobre este tema. Es indudable que la *otredad* es un tema transversal a la literatura de viajes.

En este sentido, para la continuación de esta investigación de tipo analítico, se advirtió de la obligación de emprender preguntas sobre la posibilidad del conocimiento de los otros y las limitaciones propias de los conocimientos humanos. Las estrechas relaciones que conforman, no solo

¹ ARCHILA MONTAÑA, Alejandro. *Viajes a la selva, la montaña y el mar. Una lectura analítica de tres relatos en el territorio colombiano*. Directora Helena Usandizaga Leonart. (Bellaterra). Barcelona, 2005

² NUCERA Domenico. «Los viajes y la literatura» Cap. VI. *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Editorial Crítica, S. L., 2002.



el viaje y la escritura sobre el mismo, sino el hecho que a estos viajes también les precede otro relato como lo afirma Tzvetan Todorov.

En *La Vorágine*, los pretextos que llevan sus viajeros a situaciones extrañas son los paradigmas que se diluyen en el caos y la fragmentación, todo rodeado de un incansable deseo de superación de límites, de actos libertarios, heroicos, que van tras el honor, la fama, la fortuna y finalmente la familia, como la pequeña patria. Posteriormente todo es devorado por la selva. En *Cuatro años a bordo de mí mismo*, los paradigmas lanzan a su protagonista fuera de las urbes, de la vida citadina, para rodearse de los cielos, de los desiertos y los vientos chocando contra el mar. Aquí también, en un acto libertario, rompe los límites de sus pretextos para descubrir los prototipos de las tierras lejanas de las urbes. La muerte y la vida como lo más real que lo real, son ese *otro* que se descubre contenido en el wayuu, las perlas, el amor y la muerte. Y es el paso paciente de Fernando González, que cargado de pretextos se encuentra con lo *otro*, se sorprende, le disgusta y finalmente lo comprende, para propiciar la personalidad como finalidad única de andar el camino.

Se trata aquí de adquirir un punto de vista frente a lo extraño, lo *otro* y la posibilidad de conocerlo, tratemos de explorar ese campo sin necesidad de volvernos expertos. Para ello nos referiremos a dos textos que nos ofrecen elementos esclarecedores sobre la *otredad*: el de Emma León Vega, *El sentido de lo ajeno*³, y *¿Es fundamental la ontología?* de Emmanuel Levinas⁴.

La autora nos proporcionará el esqueleto de nuestro discurso. Este nos conducirá por temas de más relevancia para nuestro tiempo, lo que nos facilitará la comprensión de nuestro concepto. El autor, nos llevará a seguir su raciocinio que no es otro que el principio religioso de “no matarás”, pero esta vez, por medio de la comprensión, no de la creencia.

Preliminares

Mary Louise Pratt, en *Ojos imperiales*⁵, advierte de este *otro* que se nos presenta y nos infunde cambios tanto para la *otredad* como para la *mismidad*, si se me permite utilizar el término. Habla de las “zonas de contacto” y las define como espacios sociales en donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan frecuentemente en relaciones de dominación y subordinación fuertemente asimétricas; como la esclavitud, la conquista o la división económica entre “clases sociales”. En esta zona de contacto, nuestra autora plantea que se produce el fenómeno de la “transculturación” en los que los modos de representación de la cultura

³ LEÓN VEGA, Emma. *El sentido de lo ajeno: competencias ontológicas y otredad*. 2005.

⁴ LEVINAS, Emmanuel. «¿Es fundamental la ontología?». En: *Entre nosotros ensayos para pensar en otro*, 1993.

⁵ PRATT, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, 1997.

La presencia del *otro* en los relatos de viaje es irreductible y se presenta como fuerza actuante y propiciadora de los cambios tanto en el periplo como en el carácter de los viajeros.

dominante son recibidos y apropiados por la cultura que padece la dominación. En seguida, se pregunta: “¿De qué manera los modos de representación metropolitanos son recibidos y apropiados por la periferia?”⁶ Estudia el caso de América y Europa desde un enfoque dialéctico e historiado en la literatura de viajes que produjo este encuentro, incluyendo los reencuentros del siglo XIX. Este tema del encuentro de *otro* tiene mucho que ver con nombrar, con los símbolos, los signos, el lenguaje o la palabra. Siendo esta última la que se emplea para conocer u ocultar al *otro*.

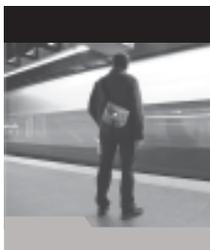
Sólo podemos entender el concepto de *otredad* como una “categoría de fuerza”, como lo plantea León Vega en *El sentido de lo ajeno*⁷. La presencia del *otro* en los relatos de viaje es irreductible y se presenta como fuerza actuante y propiciadora de los cambios tanto en el periplo como en el carácter de los viajeros. En *La vorágine*, es la selva lo que penetra, inflige daños y se traga al viajero. En *Cuatro años abordo de mí mismo*, es el mar, la sal, el desierto y sus habitantes los que hacen contrastar la vida urbana del protagonista, que no abandona pero mira ahora de forma diferente. En *Viaje a pie*, son los paisajes y las personas los que le hacen evocar al viajero un fino pensamiento. Lo hace pensar en el Hombre, con mayúscula.

La *otredad* es un campo que se extiende en una gama de matices desde el finito límite de lo propio, lo conocido, hasta el infinito campo de lo otro, lo desconocido. Mircea Eliade lo entiende como el centro, el mundo “cosmizado” que está ordenado o inserto en un orden y funda esa parte que conforma “el nosotros”. Como le sucede al hombre religioso donde lo que reste de ahí en adelante hará parte de ese campo de lo desconocido, de entidades de fuerza deificadas. Lo que no conoce y por lo tanto no existe, forma parte de infinitos territorios que pertenecen a lo ultramundano. El mundo de la nada o el todo, si está reunido en un dios, es la totalidad de lo otro⁸.

⁶ Op.cit. p. 25.

⁷ LEÓN VEGA, Emma. *El sentido de lo ajeno: competencias ontológicas y otredad*, 2005.

⁸ «...el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, existe realmente.»



Nos proponemos ver cómo la *otredad*, sin perder su condición de presencia irreducible, llega a desaparecer en manos de los discursos que homogenizan la particularidad de las realidades. Una vez hecho esto, nos dirigiremos a la verificación de la realidad como *otredad* o el aparecer del *otro*, por medio de la lucidez de algunos filósofos que nos han orientado en estos temas. Finalmente, como conclusión veremos que la aparición de la *otredad* resulta de una mirada anterior al encuentro con el *otro*, y ésta se refiere a una mirada ética, que en el juego del raciocinio resulta obligante. Tres interrogantes guían esta reflexión: ¿Cómo la categorización y presencia del otro puede desaparecer? La que explicará cómo el *otro* desaparece ante nuestros ojos. ¿Es posible el *otro*?, que verificará la presencia del otro y la imposibilidad de conocer su “radicalidad de otro” Y, ¿cómo en la pre-concepción está la disposición para que este encuentro ineludible se produzca?

Lamentablemente, sólo en este trabajo puedo exponer la primera parte de este documento y contaré algo de la aparición del *otro*, si es posible el *otro*, y algo de la ontología y el nominar que son la clave para entrar a este universo, lo que implicaría lo ético de todo este asunto.

No será un juego de magia y truco, pero sí un juego de epifanías, desprecios y reflexión del actuar con lo que desconocemos, así hayamos olvidado en nuestro actuar cotidiano que actuamos con *otros* y por *otros*.

La desaparición del *otro*

¿Cómo la categorización y presencia del otro puede desaparecer?

Siguiendo a León Vega⁹, la coexistencia humana implica la compatibilidad de una diversidad de estructuras sensibles y corpóreas en las que los seres humanos realizan su vida cotidiana. Es decir, las estructuras son una forma como registran y analizan los seres humanos sus actos más mínimos y complejos de su vida. Priorizamos, disponemos o distribuimos según la disposición que tengamos para hacer las cosas. Es el criterio de verdad el que nos guía. Esta diversidad de estructuras es blanqueada por otro tipo de estructuras hegemónicas en las que se establecen criterios de verdad. Estos criterios prevalecen por diversos modos y tienen un carácter tóxico para la diversidad de estructuras y los llamados criterios de verdad. La mayoría de las veces estos criterios y estructuras logran constituirse en instituciones y su producto es el adiestramiento mental. Cierra las posibilidades de comprensión y con anterioridad asimila dentro de los términos cualquier otro tipo de estructura o criterio de verdad que se le acerque.

Ciorán, en su texto *Adiós a la filosofía*, expone que el afloramiento de recientes propuestas son más una cuestión de términos y de palabras que

⁹ Op. cit.

de nuevas ideas. Entonces, la pregunta que se hace León Vega es, ¿Cómo abordar el problema de la diversidad y la coexistencia humanas?

Agrega que recientemente han salido a la luz autores de ensayos sobre los discursos poscoloniales. Entre ellos se encuentra Edward Said, con temas como la invención del *otro*; Klor de Alba, que estudia la ontología cultural de América, y Spivak y Saurabh, que se han detenido en las lecturas imperialistas de la historia colonial de la India continental. Esos autores ponen en evidencia el permanente saqueo o sustitución de voces ejercido por todo tipo de discursos formalizantes, autorizados, que han hablado en nombre de la realidad ajena. En una suerte de concesión académica, dice León Vega, han resurgido las palabras de Emmanuel Levinas, y su antecesor Martín Buber, en las que el *otro* se presenta con un compromiso ético en contraste a una homogenización o sustitución de las voces.

La homogenización

La homogenización se presenta de diversas maneras. Tomaremos ejemplos actuales para ilustrar el concepto de homogenización y comentaremos algunos de León Vega. Entre los discursos contemporáneos podemos escuchar y reconocer los que se refieren a la economización o la ultra-tecnificación, que son el contenido de una masiva transmisión radial de información de necesidades y satisfactores sociales (León Vega: 2005). Estos discursos se imponen en los diagnósticos contemporáneos como reales y objetivos. Crean una realidad virtual y, en cierto sentido, pornográfica, como lo entiende Jean Baudrillard¹⁰.

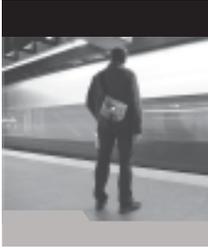
En Colombia, lo pornográfico va desde exhibir el cadáver de uno de los protagonistas del conflicto, hasta hacer gala en una de las secciones de los noticieros de mayor cobertura de “presentadoras modelos”, con prendas que están lejos de inspirar objetividad o sobriedad presumida en un trabajo periodístico. Se presenta en un mismo formato de interés público noticias del corazón y noticias nacionales e internacionales.

Este tipo de discurso y ultra-tecnificación, aglutina y atomiza la infinita gama de experiencias. Es decir, masifica y pulveriza las realidades que, en últimas, es lo consecuente de lo pornográfico. Todo se ve demasiado. Tanto se ve que solo estamos viendo fragmentos de la totalidad, partida, sin relaciones, como hechos aislados. Tanto se ve que no se ve.

Lo que circula por entre sus conductos es una manera de ordenar sistemas de significación, y a quien no llegase a conocerlos quedaría afuera del sistema, lo que acarrearía problemas de atraso, des-actualización o aislamiento entre otros.

Comenta la ensayista que estos recursos de poder “están enraizados en una formación discursiva que maneja dos formas de “ficcionalización”.

¹⁰ BAUDRILLARD, Jean. *El otro por sí mismo*, 1988.



Los filósofos de la “alteridad” nos ponen en el terreno de los límites. Lo propio y lo ajeno serían los primeros límites que podemos distinguir. Pero esto no se reduce a reconocer la presencia de lo extraño frente a mí. También tenemos que tener en cuenta la experiencia de apropiación del mundo.

[La primera estimula] la sensación de vértigo [imprime] el sentimiento de “lo último” [...] como la necesidad angustiosa de actualidad [sus alimentos son] la inseguridad, la desesperanza, el anhelo de bienes inalcanzables y la frustración”¹¹. La segunda forma es que lo instrumental se vuelve la esencia, y no está “uniformemente extendido sino jerárquicamente organizado y vivenciado”¹². Esto viene reforzado por la tecnología y el trabajo a distancia como esperanza de alcanzar dichos arquetipos, lo que prefiguraría según Virilio, “la representación anticipada del amor a distancia”¹³.

La *exclusión* es lo que la palabra indica, una vieja fatalidad, un *destino*, que es lo único que puede ser fatal; o una pretensión de fatalidad imaginada, que es “la operatividad concreta de patrones económicos, tecnológicos e informativos”¹⁴.

Asimismo, la realización de un recurso hegemónico es contradictoria e incompleta. Por un lado, es tendencia de un patrón de vida y, por otro, es creencia de universalidad, de una verdad histórica de nuestro tiempo. Como patrón de vida se escinde de otras formas de concebir, y tiene fe de que lo que se profesa es universal, lo cual sirve para todos los hombres y los que no estén allí es que lo desconocen. Como lo pensaba Dante de los que no eran cristianos. Le preocupaba que cierta cantidad de seres humanos no supieran que eran hijos de Dios. Si se negaban a la vida con Dios aún sabiéndolo, era que prodigaban en pecados y a estos había que combatirlos,

¹¹ Ibíd. LEÓN VEGA, p. 19.

¹² Ibídem. LEÓN VEGA, p. 20.

¹³ VIRILIO, Paul *Cibermundo: ¿Una política suicida?* 1997. Citado por León Vega, Emma. *El sentido de lo ajeno: competencias ontológicas y otredad*. 2005 p. 21.

¹⁴ Op. cit. LEÓN VEGA, p. 22.

pero el que no sabía ¿qué pasaría con ellos?, se preguntaba el hombre de la *Divina comedia*.

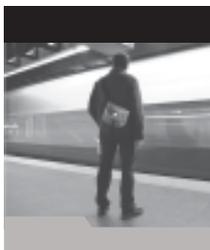
El discurso hegemónico no sólo es violencia epistémica, científica o teórica cuando proporciona una verdad sin refutación, sino también es violencia humana y existencial. La violencia de los cuerpos viene mediatizada por la violencia del discurso de las hegemonías y la interpretación de lo que queda fuera de su poder. Esto se debe, como lo profundizaremos más adelante, a “la falta de sensibilidad e inferencia ética”¹⁵.

Por ejemplo, el discurso hegemónico es violento cuando los negocios se disfrazan con políticas públicas y discursos sobre fenómenos generales y planetarios. Específicamente tenemos el ejemplo de la crisis del petróleo. Fenómeno planetario de recursos limitados. Los daños ecológicos son evidentes y el mundo busca alternativas de combustibles menos contaminantes y, sobre todo, renovables. Para ello se han implementado políticas que incentivan el cultivo de plantas de las que se pueda extraer bio-combustibles. Para que estas puedan empatar la capacidad de la gasolina, se necesitan mayores extensiones de tierra. Esta política ha llevado a la necesidad de talar bosques naturales como ha pasado en la Orinoquía o el Pacífico colombiano. Al ser un monocultivo, su intervención es contraria a la biodiversidad ecosistémica y cultural. Los campesinos han tenido que cambiar su *modus vivendi* y en algunos casos, poblados del Pacífico colombiano han desaparecido para dar paso a la siembra de palma. La energía que se invierte en obtener los bio-combustibles (cuidados de las plantas, riegos, etc.), es mucho mayor que la energía que se pueda obtener del bio-combustible en sí.

Hay otros casos de hechos violentos que se han ocultado con discursos, por ejemplo, el de la democracia. La democracia es un valor pretendidamente justo en donde los pueblos se pueden determinar por sí solos y todos llegamos a él por un “destino histórico” de desarrollo. El discurso estadounidense ve que en Irak no hay democracia, la democracia es un valor universal y es parte de la historia llegar a ese momento. El sistema democrático necesita ser exportado para agilizar este proceso. Por tal razón, ese país se ve en el derecho de llevar la democracia y crea su misión conquistadora denominada “Justicia Eterna”. Hasta este momento parece ser que a Irak, la democracia no le ha llegado, pero el botín de guerra hace rato estuvo repartido. Los pozos de petróleo irakí acabaron en manos de corporaciones extranjeras privadas. Y la guerra, a pesar de que el discurso la finalizó, continúa.

Estos serían dos ejemplos de nuestro tiempo de cómo los discursos invisibilizan ciertas realidades por un desconocimiento violento y que

¹⁵ Ibidem. LEÓN VEGA, p. 23.



legítima la violencia física, humana y existencial. Lo que nos quiere decir León Vega, es que la colonización, el imperialismo y la globalización son discursos y prácticas deificadas a un nivel de parámetro o “razón legisladora del sentido [...] en aras de una exigencia de realidad inapelable”¹⁶. Las consecuencias de no estar allí son las que estos mismos discursos entienden como “destino histórico”.

Este concepto, el de “destino histórico”, lo explica Paul Virilio autor de *Cibermundo: ¿Una política suicida?* (León Vega: 2005). El ciber-mundo es una realidad planetaria generalizada. Acudir a Internet nos hace agentes de la globalización. Pero acceder a estos sistemas de información que no son igualitarios o su distribución no está igualitariamente suministrada, se necesita de la tecnología económicamente distribuida. Por lo cual el “destino histórico” de algunos es previsible. La Internet estrecha cognitivamente las distancias físicas, pero no diluye las fronteras sociales.

Al imponerse, los discursos hegemónicos ocultan realidades y sensibilidades que coexisten con este tipo de verdades establecidas y generan una violencia que lleva implícita la desaparición o generalización del *otro*. La palabra algunas veces es un vínculo y en otras es un velo. Rumi, el poeta místico musulmán, dice que la palabra es luz y es sombra. Esto es algo que se debe tener en cuenta para abordar cualquier tipo de discurso o relato de viaje. Por ello, al investigador de este género le corresponde tener claro que los discursos hegemónicos o generalizantes son indicio del poder que se impone frente a unos *otros* que los hace permanecer ocultos, y esos *otros* reaccionan generando sorpresa o asombro.

La aparición del otro

¿Es posible el *otro*?

Después de observar *la desaparición del otro* a manos de los discursos hegemónicos, pasaremos a verificar la presencia del *otro* y la imposibilidad de conocer su “radicalidad de *otro*”.

Se trata de ir más allá de reconocer que hay diferentes realidades. Toda relación de conquista, colonización, subalternidad o estratificación tiene que ver con concebir realidades ajenas mediante atributos basados en el criterio de diferencia. Su manejo y fines están dirigidos a la reafirmación, reproducción y expansión de la propia identidad, principio reprochable para la preservación de lo diverso como fuente de riqueza.

Los filósofos de la “alteridad” nos ponen en el terreno de los límites. Lo propio y lo ajeno serían los primeros límites que podemos distinguir. Pero esto no se reduce a reconocer la presencia de lo extraño frente a mí. También tenemos que tener en cuenta la experiencia de apropiación del mundo. Me refiero a Bachelard y a la habitación de la casa, a la escogencia del

¹⁶ *Ibidem.* LEÓN VEGA, p. 24.

cajón de los recuerdos. Me refiero a esa forma de habitar, de apropiarnos del mundo.

Con más claridad nos lo explican los filósofos de la “alteridad” (León Vega: 2005). Tenemos entre sus mayores exponentes a Emmanuel Levinas, Martín Buber, Raimon Panikkar y Foucault, quienes sin tratar este tema directamente se refieren a los problemas de exclusión y sometimiento normativo.

La ontología y el nominar tiene que ver porque definir lo propio y lo ajeno además de la experiencia de apropiación del mundo es una premisa o configuración mental que tenemos sobre las cosas que son o dejan de ser. ¿En qué grado de realidades están y son las cosas y los seres? Esta es una pregunta por la identidad, es decir, es la búsqueda de una respuesta ontológica. Y al nominar no sólo hacemos presente sino que llamamos y siempre herimos por su naturaleza parcial. Por esto el relato de viaje debe leerse como un texto aprisionado entre estructuras personales y hegemónicas.

Es nuestro deber desenmascararlas.. **bU**

Referencias

- ARCHILA MONTAÑA, Alejandro. *Viajes a la selva, la montaña y el mar. Una lectura analítica de tres relatos en el territorio colombiano*. Director Helena Usandizaga Leonart. (Bellaterra). Barcelona, 2005.
- BACHELARD Gastón. *La poética del espacio*. Trad. Ernestina de Champourcin. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BAUDRILLARD, Jean. *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama, 1988.
- LEÓN VEGA, Emma. *El sentido de lo ajeno: competencias ontológicas y otredad*. México: Anthropos Editorial; Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, España, 2005.
- LEVINAS Emmanuel. «¿Es fundamental la ontología?». En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre- Textos, 1993.
- _____. «El yo y la totalidad». En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre- Textos, 1993.
- _____. «La responsabilidad para con el otro». En: *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la Medusa, 41, 2000.
- _____. «El rostro y la exterioridad». En: *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1977.
- NUCERA, Domenico. «Los viajes y la literatura», Cap. VI. *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Editorial Crítica, S. L., 2002.