

El Otro como punto de referencia para la educación en Europa

por Christoph WULF
Universidad Libre de Berlín

Los procesos implicados en la unificación de Europa tienen una gran relevancia en los cambios actuales en la educación. No sólo los conceptos de la educación están siendo influenciados por los asuntos relacionados con la unificación, sino que también los discursos contemporáneos sobre la educación, así como la praxis educativa se están transformando. En la medida en que el concepto de Europa gradualmente se vuelve una realidad, la educación ya no puede ser más un asunto para ser tratado exclusivamente por cada nación-cultura o estado. Por el contrario, éste se debe convertir en una *responsabilidad intercultural* que implique la consideración cuidadosa de las *similitudes* y de las *diferencias* entre las diferentes culturas, naciones y grupos étnicos europeos (Wulf, 1995). Esto también está considerado dentro del marco de la Unión Europea. Acá se le presta una especial atención a los problemas de racismo y xenofobia. Durante muchos años, la Comisión, el Consejo y el Parlamento Europeo han iniciado acciones en contra del racismo y la xenofobia en mu-

chos campos y a diferentes niveles[1]. Dentro de esas acciones las actividades dirigidas hacia la educación juegan un papel muy importante. Implementar el principio del trato igualitario entre personas independientemente de su origen racial o étnico, se considera como un propósito muy importante de la educación dentro de la Unión Europea; propósito que se basa en los principios de la libertad, la democracia y el respeto por los derechos humanos y por las libertades fundamentales. Con el fin de darle realización a estos valores dentro de la Unión Europea, estos últimos tienen que ser tratados en la educación. Acá las jóvenes generaciones tienen que aprender a tratar con asuntos que tienen que ver con la discriminación y a defender los derechos humanos, dondequiera que éstos se encuentren en peligro.

Como resultado de la creciente movilidad dentro de la Unión Europea, esos asuntos adquieren más y más importancia (Dieckmann, Wulf y Wimmer, 1996). En el fondo de ello se encuentra la pre-

gunta acerca de cómo tratar con el "otro" o con aquello que es foráneo.

Para cada sociedad y para cada sujeto social el contacto con el *otro* constituye una condición esencial. El cuerpo humano se encuentra en conexión y en dependencia de los otros para su concepción, existencia y socialización. Mucho de lo que un individuo experimenta se encuentra relacionado con los otros, desde los gestos y rituales hasta la participación en juegos y el intercambio de obsequios. El comportamiento mimético se encuentra dirigido siempre hacia otro individuo. Una persona consigue parecerse a otra, pero también se da cuenta de los límites que existen para una total identificación o comprensión de otra persona. Vamos a considerar entonces los siguientes aspectos: a) el otro inevitable; b) la diferencia y la alteridad; c) la reducción y la represión; d) los otros foráneos; y e) los acercamientos miméticos.

Existe una constante ambivalencia en la relación entre la mismidad (*self*) y el otro: ésta oscila entre el éxito y el fracaso. Un encuentro exitoso beneficia tanto a la mismidad como al otro, mientras que su fracaso obrará en detrimento de ambos (Wulf, 1997).

El Otro inevitable

En su ensayo sobre educación, Rousseau habla de como todo individuo, para ser feliz, es dependiente de los otros. La existencia humana es relativa y colectiva; para verdad nuestra el "Yo" no está totalmente dentro de nosotros. Es imposible estar realmente feliz o gozar de nosotros mismos, sin tener siempre

que ver algo con los otros (Rousseau, 1993). Pero las personas no sólo necesitan de los otros para llevar una vida feliz, sino también para encontrar placer en sí mismas. Un individuo no puede escoger qué hacer sin contar con los demás. Incluso evitar el contacto con los otros significa vivir en relación con ellos. Los otros le permiten al individuo percibir su propia existencia. Esto es debido a nuestra habilidad para dirigir los sentidos y las emociones hacia personas desconocidas para nosotros. No podemos vivir sin ser tocados, sin que se nos hable o sin que seamos mirados por los otros. El *otro* es un espejo en el cual vemos, descubrimos y nos investigamos a nosotros mismos. Él nos ayuda a percibir las representaciones internas de nosotros mismos y, así, a desarrollar la conciencia. Esta dependencia de la otra gente y de sus representaciones es lo que hace de la realidad humana algo fundamentalmente social.

Con el fin de confirmar su existencia y ser capaz de crecer, un niño necesita sentir la atención y el tacto del otro por medio de sus padres. El estado de incompletud del niño se hace manifiesto en la dependencia frente a sus padres y frente al comportamiento compensador de éstos. Sólo a través del cuidado de los padres puede liberarse el niño por sí mismo de su estado inicial de inferioridad. La capacidad del niño para imitar es estimulada por su sentido de igualdad en relación con los adultos; él anhela relacionarse y parecerse al otro. Este proceso mimético es estimulado por el comportamiento mimético recíproco de los padres que, a su vez, satisface la demanda de reconocimiento del niño y fomenta

actividades que llevan a su realización. El sentido de pertenencia de una persona a una familia y a una comunidad tiene sus raíces en ese juego recíproco (*interplay*) inicial entre los padres y el niño.

Desde su nacimiento el niño está pre-dispuesto a una existencia social. En los primeros años de desarrollo del niño esta predisposición se diversifica y se especializa. El tacto y la atención constituyen una forma de intercambio pre-verbal entre los padres y el niño. El habla y el contacto visual le comunican al niño el sentido del otro. Al hablársele y al ser mirado, el niño experimenta su propia existencia. Al jugar con sus padres y con otras personas cercanas, el niño efectúa sus primeras búsquedas en el mundo; de este modo se desarrollan las primeras formas de autoconciencia (*self-awareness*). El lenguaje le permite al niño entrar en el mundo del otro. La mimesis juega un rol esencial en estas etapas tempranas del desarrollo infantil. Así como en ese juego físico y recíproco entre los padres y el niño, en sus intercambios táctiles, en el contacto visual y en el comportamiento ritual, así son mutos también los procesos miméticos. Cuando los padres le prestan atención a su niño, él responde con reacciones miméticas que obtienen, a su vez, una respuesta por parte de los padres y llaman así más la atención y producen más *input*. Una especie de armonía comunal que resulta de esta forma de juego recíproco es el ambiente dentro del cual el niño desarrolla sus facultades esenciales: ver, tocar, recordar y hablar. Sin el ejemplo de los padres no habría el estímulo para la imitación. Los

padres le muestran al niño qué hacer y estimulan o reconocen dicha realización (*performance*) mediante sus reacciones. Este intercambio es el que transforma al niño en un ser social. El niño se da cuenta de su dependencia frente a los otros y experimenta el reconocimiento de su propia existencia por parte de la otra gente como una condición necesaria para la vida. En la relación mimética entre él y los otros se desarrolla la estructura de la personalidad del niño. Las características de los otros se adoptan y ayudan a dejar de lado el yo arcaico del niño. Ellas se conectan con éste. Por medio de la experimentación de la gente en su medio —lo desafíos, intereses y deseos que estos presentan— el niño crea su propia imagen de sí que continuará desarrollándose durante el curso de su vida. La imagen de sí, formada de las respuestas que el niño recibe de los otros, se crea de acuerdo con procesos miméticos que tienen lugar entre él y aquéllos.

La interacción humana no se encuentra ligada al presente. Por ejemplo, cuando gente de edades diferentes vive junta, el intercambio es un intercambio intergeneracional. A través del lenguaje tanto hablado como escrito, así como por medio de las costumbres, el intercambio humano retorna sobre el pasado mientras lo enfoca hacia el futuro. El joven parte así de los logros culturales de las generaciones viejas. La existencia humana en el tiempo incrementa la dependencia individual frente a la comunidad. La auto-suficiencia individual, la autonomía y la soberanía no son más que una ilusión. El individuo necesita de la comunidad para crecer y madurar. Sin el sentimiento de

estar conectado con un grupo más amplio, la gente se aislaría y se paralizaría. Este hecho de la incompletud humana hace del reconocimiento mutuo una necesidad para los miembros de una comunidad (Todorov, 1989). El reconocimiento es lo que hace que un individuo encuentre su lugar dentro de la comunidad y que se convierta en un ser social. Si un individuo no consigue recibir la cantidad de reconocimiento que necesita, entonces se sentirá marginalizado y excluido, y se volverá "invisible". La soledad y la amargura son las consecuencias.

El otro juega una papel constitutivo, no sólo en el desarrollo y bienestar del individuo, sino también en el desarrollo y bienestar de cada grupo, comunidad o cultura. Él es la contraparte del sentido de sí e identidad de una persona, de aquello que esta última considera como *propio*. Los límites y las pautas de organización son los que crean las diferencias de acuerdo a cómo un *otro* es identificado. Los contextos históricos y culturales, y el orden simbólico definen por qué alguien es percibido como un otro. De la misma manera en que un concepto de sí es dependiente de un concepto de lo "foráneo", así también el individuo se encuentra en una relación complementaria con aquello que es otro. Ni el individuo puede ser concebido sin el otro, ni el otro puede ser concebido sin el individuo.

La escisión inherente a la condición humana le posibilita a las personas relacionarse consigo mismas. Reflexividad es la condición para nuestra percepción de los otros. El sentido del otro que tiene una persona depende en gran medida de su actitud. La flexibilidad humana toma

una gran multiplicidad de formas que el otro puede asumir. El proceso de relacionarse uno mismo con un "otro" interno, así como con uno externo, define a quién un sujeto percibe como otro. El otro puede ser visto en muchas figuras diferentes: en aquellas en que se considera como foráneo, enemigo o loco; en lo fantasmal, diabólico o inestable; en el otro sexo o en lo sagrado. En casos como estos se presenta un superposicionamiento entre las formas concretas de la alteridad y un otro abstracto más extremo. De hecho, cada forma concreta de alteridad apunta hacia un otro más indefinible, evasivo y radical. En el caso de Dios, por ejemplo, es particularmente clara la sobreimposición de un otro personificado con un otro abstracto (Otto, 1963). Tales superposicionamientos se pueden ver también en otras figuras. Las múltiples formas que el otro puede tomar son el resultado del orden simbólico del lenguaje.

La diferencia y la alteridad

Bajo los estandartes del igualitarismo la civilización europea ha mostrado, muy a menudo, la peligrosa tendencia de eliminar las diferencias foráneas por medio de la asimilación. El supuesto prevalente es que los otros países y culturas no deben permanecer como diferentes, sino transformarse, para volverse parte de una cultura mundial definida por Europa. Incluso dentro de los mismos países europeos esta presunción ha prevalecido. A través de la historia varios países han reclamado *per se* ser la medida del espíritu europeo y han querido establecer los criterios para una civilización europea y una *Weltkultur* (cultura mundial) al costo de guerras eu-

ropeas y mundiales. En vez de valorar las características únicas de cada cultura y fortalecer tales rasgos culturales, las naciones europeas han tendido a ceder frente a los peligros de sacrificar lo particular en aras de lo general. Por ello, hoy en día se ha vuelto más importante que nunca el hecho de aceptar las particularidades de cada cultura y estimularlas para que florezcan. Sólo sobre la base de una actitud de apoyo a las diferencias de los otros países y personas, será posible descubrir y desarrollar el sentido por una comunidad transnacional.

A pesar de las diferencias nacionales, las condiciones sociales similares nos muestran que los países europeos tienen mucho en común (Wulf, 1988). Ellos comparten la misma estructura democrática, el mismo sistema económico, así como muchas tradiciones culturales. Las esperanzas y condiciones de vida son muy parecidas. Esos puntos en común son a menudo la base sobre la cual países diferentes se comunican, conectan y unen. Muchos factores, incluyendo los Nuevos Medios, han contribuido con este "suelo común" Europeo. *Los Mass Media*, al informar sobre los mismos eventos por toda Europa, difunden la misma información. Los acontecimientos pueden simultáneamente tener lugar y ser transmitidos en imágenes y reportajes. La percepción de la gente se forma por la alta velocidad a la que viaja la información, por multitud de imágenes y por el proceso de miniaturización (a través de la T.V., etc.). Nuestro sentido estético es la representación medial del mundo que percibimos. Los procesos de abstracción y representación por medio de imágenes se han in-

tensificado. La emergencia de la percepción moldeada por los medios facilita la globalización de actitudes, valores y saberes. Esto, a su turno, lleva a la globalización de productos, dinero y signos, intensificando así la dinámica de las sociedades industrializadas, cuyo propósito ha sido el de reducir lo "particular desconocido" en algo más general y familiar.

En vista de este movimiento hacia lo general, es importante fortalecer eso que es "otro" y apoyar la particularidades de cada cultura dada. No cabe duda de que la multiplicidad cultural es una característica europea que vale la pena preservar. En vez de concebir la cultura como una unidad homogénea, es mejor pensarla como una conglomeración de diferencias profundas, como una pluralidad de modos de ser y de pertenecer, como una *diversidad profunda*. Esta nueva comprensión de la cultura es una consecuencia de la descentralización del mundo y de la fragmentación de las culturas. Valorar la diversidad profunda podría contribuir con la reducción de sentimientos negativos y agresiones en contra de lo foráneo, y fomentar así acciones que sean más abiertas frente a los otros. No cabe duda de que en el aceptar las diferencias yace la condición esencial para crear una conciencia intercultural. Sólo el conocimiento real y la aceptación de las diferencias de los otros puede abrir el camino hacia la comprensión, la amistad y la cooperación.

Hay tres dimensiones principales en nuestra recepción de aquellos que consideramos como *otros*:

— La primera dimensión tiene que ver con nuestros juicios de valor. ¿Cómo vemos a los miembros de una cultura extranjera? ¿Me siento atraído o rechazado por ellos? ¿Cuáles son las consecuencias de esas percepciones y sentimientos?

— La segunda dimensión tiene que ver con los acercamientos al otro. ¿Qué posibilidades hay para un contacto comunicativo? ¿Busca la gente el contacto con aquellos que son vistos como diferentes, se desea estar cerca de ellos? ¿Se puede identificar uno con los otros y asimilarse uno mismo en ellos? ¿Incluso no hay gente que se subordina por sí misma al otro en una especie de euforia por lo que es foráneo?

— Finalmente, en la tercera dimensión, se trata de si verdaderamente conozco a aquellos que percibo como diferentes y ¿cuán sustancial es nuestro conocimiento de ellos? Esta es especialmente relevante en situaciones donde de hecho no hay un contacto con el otro.

Todas estas tres dimensiones complementarias reconocen la *naturaleza separada* (*separated nature*) del otro. Para aceptar a los otros uno tiene que superarse a sí mismo. Esto requiere de una cierta cantidad de coraje; sólo hasta entonces se puede conocer a los otros. Para experimentar la *extrañeza* (*foreignness*) del otro uno tiene que estar preparado para descubrir y tener conocido al otro dentro de uno mismo; otro que para el individuo no es nunca sólo uno. Siempre hay partes contradictorias en una persona, cada una teniendo voluntad por sí misma. Aunque un sujeto quiera supri-

mir sus mayores contradicciones y liberarse, su libertad es coartada una y otra vez por impulsos heterogéneos y normas regulativas. Con el propósito de percibirse a sí mismo, el “yo” tiene que reconocer e incluir aquellas partes excluidas de sí mismo. Esto es entonces una condición necesaria para cualquier acercamiento tolerante y abierto hacia los otros.

Las relaciones entre la *mismidad* y el otro se complican por el hecho de que ninguno es una entidad claramente separada. Muchas formas del *otro* se encuentran incluidas dentro del maquillaje de un sujeto. Lejos de existir por fuera del “yo”, la alteridad está también dentro de cada individuo. Un otro internalizado del individuo puede impedir el acercamiento de la persona a otros otros externos. No hay un fundamento sólido para el sujeto por fuera del otro; para el otro está siempre contenido dentro de él. Ahora bien, lo que el otro es y cómo es percibido, no depende solamente del sujeto. Las impresiones que el otro se hace de sí mismo, a pesar de que no son homogéneas necesariamente, son igualmente decisivas en la determinación de la imagen que un individuo tiene de sí.

La identidad no puede ser concebida sin la alteridad. El sujeto, fragmentado y ahora irreductible en su carácter particular, se encuentra en una constante relación con un otro multifacético. Dos aspectos más hacen parte de esta relación:

— la naturaleza única de la conexión entre alteridad e identidad en cada individuo (debido a las circuns-

tancias y experiencias de la vida particular de éste);

— la respectiva historia de aquello que se define como “mismidad” o “propio” en tanto opuesto a lo “foráneo”, así como la historia de la relación entre ellos.

Si preguntar por la alteridad es preguntar necesariamente también por uno mismo y viceversa, entonces la comprensión del otro necesariamente incluye procesos de desarrollo, autoexamen y autorreconocimiento. Cuando lo “foráneo” se vuelve más familiar, entonces aumenta el sentido de autoextrañamiento y de extrañeza de sí (*self-foreignness*). Cuando el mundo se desmitifica progresivamente y lo exótico se destierra, surge el peligro de que en el futuro sólo queramos encontrar lo parecido de nosotros mismos. La gente carecería entonces de la posibilidad de crecer y de desarrollarse que le permite el contacto con lo desconocido y lo foráneo. Si la pérdida de eso que es foráneo amenaza el desarrollo humano, entonces con mucha razón que tiene que ser protegido. De repente se vuelve importante entonces desfamiliarse de aquello que es conocido y salvaguardar la propia extrañeza de sí. El intento de preservar lo foráneo en nosotros, así como lo foráneo por fuera de nosotros, puede ser un contra-movimiento de gran valor frente a la tendencia global de nivelar las diferencias.

En la medida en que la individualidad está hecha por medio del amalgamamiento con el otro, entonces la desaparición de lo foráneo puede llevar

muy fácilmente a la pérdida de lo individual. El impulso inextinguible de cada individuo requiere de un autoaseguramiento, es decir, del cercioramiento de lo que se ha obtenido, de lo que es y de lo que se quiere conseguir. La concepción de sí, la construcción de sí y la autoreflexión, todas ellas juegan un papel acá. Este tipo de conocimiento es siempre sólo temporal y cambia con el curso de la vida de cada uno. En *Les Faux Monneyeurs* André Gide define a un individuo como sólo aquello que él mismo cree ser. Esto cambia de un modo tan constante que a menudo pareciera como si el ser que soy en la noche no reconociera a aquel que he sido en la mañana. Nada es más diferente para un individuo que su sí mismo.

No hay clave mejor para una actitud abierta frente a los otros que la de estar consciente de la no-identidad propia. La confrontación con las culturas foráneas, con el *otro* de la propia cultura y con lo foráneo en la propia persona, nos enseña a percibir y a pensar desde otro punto de vista. Este cambio de perspectiva debería prevenirnos de reducir fácilmente lo “foráneo” a aquello que es propio. Con el fin de ver desde el punto de vista del otro, uno tiene que desarrollar un *pensamiento heterológico*, es decir, suspender el sentido de mi mismidad y contemplarlo a través de los ojos de otra persona (Dibie y Wulf, 1998; Hess y Wulf, 1999). Algo central en esto es la relación entre aquello que es familiar y aquello que es “foráneo”, la relación entre saber e ignorancia, y entre certeza e incertidumbre. Los procesos de des-tradicionalización (*de-traditionalising*) e individualizamiento

to de la vida, de diferenciación y globalización, dan a entender que mucho de nuestra vida cotidiana, antes dado por descontado, ha entrado en cuestionamiento y necesita de la reflexión y de la decisión individuales. Ahora bien, esto no significa necesariamente una ganancia en libertad. A menudo las condiciones bajo las cuales una decisión se puede tomar no están bajo el control del individuo. En el ámbito de los asuntos del medio ambiente, por ejemplo, el individuo puede ser capaz de tomar decisiones concientes frente al medio ambiente, no obstante, éstas pueden tener muy poco impacto en las macro-estructuras de la sociedad que son las que verdaderamente determinan la calidad del medio ambiente.

El cambio de nuestra comprensión de la realidad termina en nuevas percepciones de lo que es foráneo. La realidad nunca había sido tan poco fiable. En la Antigüedad, la realidad era irresistible en la inmediatez de su apariencia; en la Edad Media, la verdad de aquella era garantizada por Dios; la Ilustración tuvo una Razón soberana que dictaba la propia concepción y manejo de la realidad. Pero hoy en día, la realidad es construida e interpretada, y nuestra experiencia de ella es fragmentada y heterogénea. Tener una construcción e interpretación propia del mundo significa confrontar la construcción e interpretación de los otros. La pluralidad es una consecuencia necesaria de esa percepción fragmentada de la realidad. Ningún punto de vista particular puede exigir ser el exclusivamente verdadero; cada interpretación se encuentra limitada por la visión de los otros. La propia experiencia del mundo se compli-

ca por el hecho de que las interpretaciones y concepciones de las otras personas tienen que ser tenidas en cuenta como alternativas posibles.

En la medida en que el mundo se vuelve más complejo y opaco, el individuo se siente cada vez más inseguro. Las incertidumbres e inseguridades dependen del ambiente externo de la persona, de su mundo interno, así como de la relación entre un interior y un afuera. La persona debe tratar de superar ese sentido de vulnerabilidad buscando parecer segura y convencida de sí; ahora bien, esto no compensa totalmente de la pérdida profunda de seguridad interior. Además, cualquier proclamada certeza es relativa y se basa generalmente en la exclusión arbitraria de alternativas. Lo que un individuo decide excluir se encuentra determinado por su situación psicológica y social, así como por las estructuras de poder de la sociedad y los valores, normas, ideologías y discursos que lo caracterizan.

En un mundo en el que múltiples conceptos de la realidad y de la ciencia se encuentran en funcionamiento —hablando en términos de desarrollo y manejo del saber individual y social—, la experiencia adquiere una dimensión totalmente nueva y de importancia. Sin un mínimo conocimiento de la diferencia, no puede haber una aproximación constructiva a las culturas foráneas. La noción de contingencia se vuelve relevante en este punto. Algo es contingente si puede haber sido de otro modo, si parece sin plan o si ha ocurrido por casualidad, aunque parezca haber sido influenciado por accio-

nes. En otras palabras, la contingencia es el potencial de posibilidades. Algunos sucesos son contingentes aun cuando puedan resultar de la acción de alguien; no es posible para alguien decir con antelación cómo y por qué algo se desarrolla de una manera y no de otra.

«Contingente es eso que no es ni necesario ni imposible; eso que puede ser del modo en que es (fue o será) y que puede ser también posible ahora de otra manera. Así pues, el concepto acompaña aquello que es dado, experimentado, percibido, esperado, pensado y fantaseado en términos de una alteridad posible; él se refiere al horizonte de las posibles modificaciones. Presupone el mundo que conocemos, no se refiere, no obstante, al ámbito de la "absoluta posibilidad", sino a aquello que en realidad puede ser de otra manera» (Luhmann, 1984, 152).

Esta definición se puede ver también como una descripción de la realidad contemporánea en la que el otro juega un papel constitutivo. Encarar a un otro es confrontar las contingencias y, por ello, no puede ser algo totalmente planeado, en la medida en que el resultado es parcialmente accidental y permanece, por lo tanto, como algo impredecible. Las contingencias crean nuevas percepciones posibles de lo "foráneo" y de la "mismidad" que, a su turno, apuntan a horizontes desconocidos y a nuevas estructuras de pensamiento. El proceso de reconocimiento de las contingencias, al posibilitarle a uno una toma de conciencia de lo virtual, permite nuevos acercamientos al otro.

La reducción y la represión

El discurso acerca del otro tiene que contar con aspectos psicológicos, epistemológicos y culturales que están asociados respectivamente con las tradiciones del *egocentrismo*, *logocentrismo* y *etnocentrismo* (Waldenfels, 1990). Aunque por un momento pareciera ser que el otro estuviera siendo develado y desmitificado gradualmente, esto no ha mostrado ser verdad. Las cosas, las situaciones y la gente que están justo en el centro de nuestro bien sabido mundo familiar cotidiano se están volviendo progresivamente foráneas y desconocidas. Los estándares de vida que uno espera que permanezcan seguros y familiares, se han puesto en cuestionamiento. Hay que admitir que la estrategia consistente en desmitificar al otro desconocido por medio de un conocimiento en aumento, ha logrado hacer que muchas cosas foráneas parezcan ser más familiares y que se reemplace la inseguridad y el temor de la gente por la seguridad y la confianza. A menudo este sentimiento de seguridad es algo superficial; debajo de él (y en sus márgenes), los sentimientos de temor y de peligro son todavía muy fuertes. El gesto de "hacer-familiar-el-mundo" no ha llenado nuestras expectativas. Más bien, aumentar el ámbito de lo familiar quiere decir expandir la esfera de lo desconocido. Saber más acerca de esto no hace del mundo algo menos complejo. De hecho, mientras más sabemos acerca de ciertos fenómenos y de sus relaciones, más cosas resultan que no conocemos. Una y otra vez, la ignorancia expone los límites del conocimiento, así como los límites de la acción humana ba-

sada en ese conocimiento. Aunque muy a menudo se lleven a cabo intentos por reducir al otro a un concepto de "mismidad" (*sameness*), aquél como tal nunca puede ser superado. El otro se expresa a sí mismo en el centro y en las fronteras de lo familiar, y exige que se le considere.

Elias, Foucault y Beck han descrito en detalle el proceso envuelto en la constitución del sujeto moderno y en la emergencia del *egocentrismo* (Elias, 1976; Foucault, 1970, 1972, 1977; Beck, 1995). Las *Technologies of the Self* están comprometidas en el desarrollo de los sujetos (Martin, 1988). Muchas de esas estrategias están ligadas a la idea de una mismidad autocontenida que, en tanto sujeto centro de la acción, está llamada a dirigir su propia vida y a desarrollar su propia biografía. Los efectos colaterales no deseados de un sujeto autosuficiente son múltiples. A menudo el sujeto autodeterminado falla en el acto de auto-determinación. Además, otras fuerzas que no están ligadas a los mismos principios pueden contrarrestar la autodeterminación y la esperanza de una acción autónoma. La constitución del sujeto es constantemente ambivalente, en la medida en que su egocentrismo inherente constituye, por un lado, una estrategia de sobrevivencia, apropiación y poder, y, por el otro, una tendencia reductora y niveladora de las diferencias. El intento del sujeto por reducir al otro a su utilidad, funcionalidad y disponibilidad parece, a su vez, tener éxito y fallar. Esta idea abre nuevos horizontes para tratar con el otro, así como nuevos campos de conocimiento e investigación.

Como consecuencia del *logocentrismo* percibimos y tratamos con el otro de acuerdo con las reglas de la razón. En realidad permitimos ingresar dentro de nuestro campo de visión sólo aquello que es capaz de razonar o de ser formado por la razón, todo lo otro es excluido y amonorado. Aquel que está del lado de la razón tiene necesariamente el derecho. Esto es incluso válido para la reducida razón de la racionalidad funcional. Así, los padres se ponen por encima de los hijos, la gente civilizada por encima de los primitivos y la gente saludable por encima de los enfermos. Aquellos que poseen la razón son superiores a aquellos que sólo poseen pre-formas o formas débiles de razón. Mientras más difiere de lo general el lenguaje o la razón de una persona, más difícil se vuelve acercarse y entender a esa persona. Nietzsche, Freud, Adorno y muchos otros han criticado el estatuto autosuficiente de la razón y han señalado que la gente vive de muchas maneras que la razón no puede comprender totalmente.

A través de la historia, la tradición *etnocéntrica* ha subyugado resueltamente todas las formas de alteridad. Todorov (1989), Greenblatt (1991) y otros han analizado el proceso envuelto en la destrucción de las culturas foráneas. Una expresión extendida de colonización consiste en erradicar las culturas de las personas invadidas. Los conquistadores sólo perciben en los nativos aquello que ya conocen. Ellos sólo ven signos en el mundo de aquéllos que pueden referirse nuevamente a las cosas familiares de éstos; cosas que se pueden leer, clasificar e interpretar en términos de sus propios mar-

cos de referencia, como una camisa de fuerza en la que se empaqueta todo lo foráneo de modo que se acomode a la estructura dada. El otro es cubierto por los propios símbolos e imágenes del sujeto, e incorporado en ellos. Aquello que no logra encajar permanece por fuera del campo de percepción y asimilación del sujeto. No hay un posible movimiento hacia el otro. Asombro y admiración por la nueva tierra son resultado de ello. La apariencia única y extraordinaria del mundo se compara y presenta en términos de imágenes soñadas. El mundo externo actual se pinta en una descripción soñadora.

«Maravillarse es la experiencia, tanto de la insuficiencia de las palabras —recurso trastabillante de las antiguas fábulas caballerescas— como de la visión, ya que ver no da la certeza de que los objetos de la visión existen realmente» (Greenblatt, 1991, 133).

De hecho, el asombro es un obstáculo que bloquea cualquier movimiento hacia el otro y que intensifica el sentimiento de excitación frente a lo desconocido. El resultado de este movimiento bloqueado es un distanciamiento entre el sujeto y el otro que estimula el deseo del sujeto por sobrepasar los límites entre ambos. Hay dos maneras posibles de hacer eso: una es desarrollar representaciones y figuraciones del otro dentro de las cuales lo "foráneo" pueda ser transformado y, así, más fácilmente tratado. El intento de aproximarse al otro mediante el discurso, así como las representaciones escritas pertenecen a este orden. De esta manera se alcanza una forma de acepta-

ción del otro que acompaña tanto con el otro foráneo externo, como con el otro dentro de nosotros mismos y de lo familiar. En las representaciones figurativas, discursivas y literarias el otro se convierte en mismidad y la mismidad en otro. La alternativa es enfatizar la insuperable diferencia del otro. En este caso, el otro no puede ser transformado.

«El movimiento pasa a través de la identificación hasta el extrañamiento completo: por un momento uno se ve a sí mismo confundido por el otro, pero luego uno hace que el otro se convierta en un objeto extraño, en una cosa que uno puede destruir o incorporar a voluntad» (Ibid., 135).

En vez de buscar el autoenriquecimiento por medio de la apertura hacia el otro, los tristes resultados son la ocupación y la destrucción.

El egocentrismo, el logocentrismo y el etnocentrismo se interrelacionan y entre sí se refuerzan como *estrategias para transformar al otro*. Su propósito común es hacer asimilar lo "foráneo" o lo "otro" dentro de eso que no es foráneo, es decir, en la mismidad, para así erradicarlo. El proceso acá comprometido se puede ver a muchos niveles. Como consecuencia no sólo se destruye a una multitud de culturas, sino que también la vida de muchas personas que viven en sociedad se ve forzada al cambio y al conformismo. La situación es particularmente trágica en casos donde las culturas locales o regionales han sido erradicadas, sin que se introduzcan nuevos valores culturales que

podrían ayudarle a la gente a arreglárselas con sus condiciones diferentes.

Los Otros foráneos

La antropología cultural se ve a sí misma como una ciencia que se ocupa de lo foráneo. En los años recientes ha habido un amplio debate epistemológico acerca del otro. ¿Cómo puede éste ser pensado, comprendido y representado? Durante mucho tiempo se asumió que el otro podía ser reconocido claramente, y comprendido y representado apropiadamente. Ahora todo esto ha sido cuestionado. ¿Por ejemplo, cómo puede uno representarse adecuadamente una cultura foránea sin inmiscuir la autoconcepción propia de cultura, si uno está ligado al punto de vista y a criterios propios? ¿Es la representación de la "auto-concepción" de una cultura la forma adecuada de investigarla? ¿No hay siempre partes de la realidad social que se dejan por fuera de la propia "autoconcepción"? ¿Qué realidad es esa? ¿Cómo puede ser comprendida? ¿Puede ser agarrada por las representaciones asociadas con la investigación objetivante? ¿Cuáles aspectos de la realidad de una cultura perciben los investigadores y cuáles distorsionan o dejan por fuera del campo de visión en sus variados métodos de investigación? ¿En qué medida la imagen del otro del etnólogo es sólo su propia representación, es decir, una simple construcción de lo foráneo? Incluso si esto es verdadero de un modo parcial, se tiene que plantear la pregunta fundamental: ¿en qué medida la ciencia crea efectivamente su propio objeto de investigación? El estudio de casos se constituye en un método central de la investiga-

ción etnológica. La información se recoge de acuerdo con un proceso en el cual el etnólogo participa de la otra cultura y registra sus observaciones de una forma escrita. Aunque en la antropología cultural la *observación participativa y la descripción escrita del otro en los estudios de caso* todavía ocupen una parte central, estamos ahora más conscientes de las reducciones que resultan al trabajar de esta manera. Es más, observar bajo esas condiciones significa que el otro siempre es visto de una forma particular. Cualquier cosa que el otro exprese es "leída" como un texto y posteriormente transformada en un relato escrito. La tarea del etnólogo es la de suministrar una "descripción densa", de modo que la comprensión y descripción de la otra cultura procede de la estructura textual del otro a la representación textual de ella (Geertz, 1983a, 1983b). Este tipo de descripción fenomenológica ajustada se encuentra ligado a los presupuestos de que a) las manifestaciones y las formas de expresión del otro pueden ser leídas e interpretadas como un texto; b) y que esta lectura puede ser traducida a una forma de texto escrito que verdaderamente presente al otro (Clifford y Marcus, 1993, p. 20). Cuestionar la validez de estos presupuestos es una forma de reducir potencialmente el significado y el valor de verdad del material recogido de ese modo.

Como ciencia hermenéutica, la antropología cultural afronta el peligro de disolver aquello que es diferente, es decir, de reducir lo

«no-idéntico a un concepto de comprensión general en donde lo foráneo

es deformado y, por tanto, maltratado con el propósito de que se acomode a un método de apropiación hermenéutica positivo y universal» (Berg y Fuchs, 1993, 20).

Al ganar conocimiento a partir de las diferencias de las otras culturas, la ciencia tiene que evitar la tentación de aplastarlas con conceptos generales. La etnología hermenéutica se acerca al mundo del otro a través de lecturas e interpretaciones; pero al hacer ésto, también se concentra en la relación entre lo otro y el científico, es decir, entre el marco de referencia del etnólogo y la otra cultura. El intérprete está pintado en la interpretación. La antropología hermenéutico-cultural comprende métodos de objetivación, así como métodos reflexivos y autorreferenciales. Esto lleva a una *etnología de la mismidad* de una importancia complementaria crucial para cualquier *etnología del otro*.

En la etnología el otro emerge en el cruce entre análisis cultural y una teoría más general del hombre, así como en la traducción y descripción etnográficas. En la introducción a *Argonauts of the Western Pacific*, Malinowski propone tres métodos de objetivación mutuamente complementarios (Malinowski, 1953):

— la documentación de datos estadísticos recogidos por medio de encuestas y observaciones con el propósito de elaborar las reglas y patrones regulares,

— el registro continuo y sistemático en un diario de campo de las ob-

servaciones hechas sobre el comportamiento de la gente que se estudia,

— la recolección de narrativas típicas, expresiones y fórmulas mágicas.

Estos procedimientos convierten al otro en

«un objeto sistemático e íntimo de observación científica: "otredad" (*othering*) gracias al distanciamiento, contextualización y encerramiento (holismo)» (Berg y Fuchs, 1993, 20).

En su rol como etnólogo, Malinowski hubiera querido elaborar una representación resumida de la sociedad foránea; pero como forastero (*outsider*) fue capaz de ver la relevancia de las características que observó. Malinowski se volvió así un traductor, cronista y vocero de las culturas foráneas estudiadas; pero en todas esas funciones diferentes, no había todavía en funcionamiento un proceso interactivo entre el investigador y los representantes de la cultura foránea. Sólo como etnólogo pudo estar activo y ser creativo. Las monografías fueron la forma de texto más conveniente a la actitud e investigación de Malinowski, y han permanecido como una forma central de textualización, objetivación y representación etnográfica. En este trabajo sobre el otro, Malinowski fue a dar con las dificultades que todo saber sobre el otro debe enfrentar: el problema de la constitución del objeto, la relación paradójica entre proximidad y distancia, entre particularidad y generalidad, y el doble papel del etnólogo como trabajador de campo y au-

tor. Esas dificultades han llevado a la etnología a reflexionar sobre cuestiones de *textualidad* y *discurso*, así como a *experimentar con nuevas formas de representación*.

Clifford Geertz ha contribuido ampliamente con la discusión acerca del otro y su posible representación. Su obra ha sido esencial para el *giro hermenéutico en la antropología cultural*. En vez del estudio del comportamiento, se ha vuelto central el estudio de la vida foránea y las creaciones de mundo. ¿Qué significado y qué importancia le atribuyen las personas a sus sentimientos y acciones? ¿Cómo pueden ser descritas esas conexiones? Lo significativo y lo importante surgen de la combinación de la interpretación individual y de la comprensión colectiva, entre tradición y nueva interpretación; éstos son constituidos socialmente y son, por lo tanto, públicos. Central para este tipo de investigación es la *interpretación de los sistemas simbólicos* de acuerdo con los cuales la gente de otras culturas percibe e interpreta su mundo. La investigación se centra menos en las intenciones individuales de las personas y su propia interpretación de las acciones que en el significado objetivo de sus intenciones y acciones. El propósito es investigar qué valores, significados y orientaciones de comportamiento se encuentran disponibles en otra cultura. Esto incluye el empleo de conceptos apropiados para una "descripción densa" de las acciones y de las conversaciones en las que el observador se concentra en el contenido de aquello que es descrito. La importancia de la palabra de alguien se fija dentro de un relato escrito; pero no el actual aconteci-

miento oral mismo, es decir, el acto de habla. Para transformar un acto hablado en un texto se requiere, por parte del investigador, de un cierto distanciamiento frente a las intenciones mentales y emocionales del hablante. La fijación en la escritura suspende el contenido del acto hablado en el tiempo y las condiciones espaciales de la situación de habla. Debido a que los hablantes ya no están más allí física o activamente (*scenically*), su lenguaje se vuelve abstracto y el contenido de este último se vuelve así relevante para muchos destinatarios diferentes. En este punto entonces la etnología se convierte en una forma de etnografía, o dicho de otro modo, en el intento de leer un texto, extraer su estructura, descifrar su significado y presentar los resultados de ese proceso en un texto etnográfico. La idea de ser capaz de leer la cultura como un texto y de interpretar el comportamiento, las instituciones y las tradiciones sociales como tal, es algo central. Los juegos de lenguaje, las metáforas y metonimias, todos ellos se vuelven relevantes para el análisis. El primer nivel de interpretación es mirar aquello que, de acuerdo con el etnólogo, dicen las personas que están siendo investigadas. Los resultados experimentan un alto nivel de interpretación en el que juegan un rol central las construcciones, ficciones y críticas personales del etnólogo. Hablando de un modo general, los etnólogos escriben y trabajan en la *traducción* de otras culturas para los miembros de su propia cultura. Cómo procede realmente el proceso aquí descrito es una cuestión abierta. Es un asunto de debate en qué medida los estudios de caso del propio Geertz realmen-

te alcanzaron la calidad y el tipo de acercamiento al otro y una representación de lo foráneo, puntos éstos por los que luchó. De todas maneras, no hay duda acerca de las consecuencias de las nuevas perspectivas: una nueva conciencia literaria, metodológica y epistemológica se desarrolló en la antropología cultural con fructíferos resultados para la ciencia y para su nivel de reflexión.

Si hay una brecha problemática entre subjetividad y objetividad en el trabajo de Malinowski y si Geertz trató de hacerle justicia a la dificultad con el círculo hermenéutico, entonces, como resultado de ello, ha habido una exigencia de las voces del otro para que se le dé más espacio. *El otro vuelve a hablar* se ha convertido en el programa de una corriente muy importante de la etnología internacional (Nandy, 1983). De acuerdo con este movimiento, el otro tiene que tratar de exigir, por medio de su propio lenguaje, la expresión de su subjetividad y su representación. La medida de esta empresa va

«desde los ataques y llamamientos fundamentalmente políticos de Franz Fanon (Fanon, 1964), por la vía de la desconstrucción de los discursos hegemónicos occidentales que han fijado al otro —y las críticas a partir de allí que tienden a hacer lo mismo— (Said, 1978), hasta el cuestionamiento a la autoridad de las imágenes de las culturas individuales en tanto presentadas por la etnología» (Berg y Fuchs, 1993, 67).

Los representantes de una antropolo-

gía indígena han venido creciendo en número, pero epistemológicamente hablando, sus trabajos han sido encuadrados desde hace mucho tiempo dentro de la antropología cultural anglosajona. En los 70 y 80 lo que se diagnosticó como una "crisis del sujeto" en las ciencias humanas y pronto resultó en una "crisis del objeto", tuvo entonces sus efectos en aquellos que enfatizaron en el derecho del otro a hablar y a ser escuchado. El acceso privilegiado a las otras culturas ya no se puede dar como algo por descontado. Ellos también fueron confrontados con los problemas cruciales de *constitución del objeto* y *representación del otro*, así como con las preguntas relacionadas con la *subjetividad* y *control* del etnólogo.

Acercamientos miméticos

La mimesis ha ganado una importancia creciente en el estudio del propio acercamiento al otro. En la etnología, Frazer fue uno de los primeros en notar esto. En su *The Golden Bough* comienza su explicación de la "magia simpática" diferenciando entre "magia imitativa", basada en la ley de similitud, y la "magia contagiosa", basada en la ley de contacto. Sus funciones se definen de la siguiente manera:

«si analizamos los principios de pensamiento en los que la magia se basa, se puede encontrar que éstos se resuelven en dos: primero, que un similar produce un similar o que un efecto se parece a su causa y, segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto entre sí, continúan actuando entre sí en la distancia después de que el contacto físico ha sido

roto. El primer principio se podría llamar la Ley de Similitud y el último la Ley de Contacto o de Contagio. Del primero de esos principios, a saber, de la Ley de Similitud, el mago infiere que puede producir el efecto que él desea por el simple hecho de imitarlo; del segundo infiere que cualquier cosa que le haga a un objeto material afectará igualmente a la persona con la que ese objeto estuvo alguna vez en contacto, bien sea que haya formado parte de su cuerpo o no» (Frazer, 1922, vol. 2, 52).

En el ámbito de la magia, la *mimesis* puede servir para ejercer el poder sobre el otro. La similitud es la condición para un acto de magia exitoso. Esta robustece la relación creada por el mago entre dos objetos, dos situaciones o dos personas. La influencia mágica sobre algo se logra por medio de su copia o representación efectiva. La creencia en la magia es esencial para que ésta funcione. Sin embargo, Frazer estuvo equivocado al enfatizar en la similitud *per se* como la condición central para los efectos mágicos creados por medio de la *mimesis*. La similitud como tal no es importante. Lo que importa es la conexión entre una representación y la figura en la que está basada, en otras palabras, la creación de una relación entre dos "mundos". Relacionar "miméticamente" mi mundo con el mundo del otro representa una forma de acercamiento al otro (Gebauer y Wulf, 1995).

Taussig ilustra esto con el ejemplo de figurines Cuna, muchos de los cuales están hechos para que se parezcan, a través del vestido y la apariencia, a los

colonizadores blancos (Taussig, 1993). El acto mimético de representar a los colonizadores blancos en la forma de figurines es un modo de reducir su talla y su carácter amenazante. La realización (*performance*) mágica le permite entonces al Cuna ejercer el poder sobre el hombre blanco, a quien, de otra manera, percibe como superpoderoso. Hay muchos ejemplos dentro de la literatura de la antropología cultural de cómo el otro es acercado mediante la representación. Por medio del acto de *crear una representación*, los sentimientos y actitudes de uno frente al otro se pueden expresar y describir. El otro es transferido al mundo simbólico propio en donde la relación de uno con él puede ser personificada. En la representación algo se vuelve visible que quizá antes no había sido posible apreciar fácilmente. Así pues, crear una representación del hombre blanco no es solamente imitarlo, sino, más bien, entrar en un acto mimético a partir del cual surge algo nuevo. El acto mimético no es una simple reproducción, sino una acción creativa. Producir figuras del hombre blanco es una forma de arreglárselas con su extrañeza. Escondidas detrás de la representación del otro se encuentran emociones como la irritación, la inseguridad y el deseo de controlar lo fascinante desconocido, manteniéndolo dentro de los límites del mundo simbólico propio. Al representar miméticamente al hombre blanco como un otro, los Cuna no se interesan por comprender las motivaciones que hay detrás del comportamiento de la gente blanca o los valores y símbolos de su cultura. Su preocupación es, más bien, la de expresar y retratar el significado y

sentido de los blancos para los Cuna. El acto mimético de crear esas representaciones constituye para los Cuna una forma de apropiarse de los blancos, tanto de un modo imaginario, como de un modo simbólico. Ésto se origina de su necesidad de clarificar su relación con ellos.

Muchas formas diferentes de representación significan acercamientos miméticos hacia el otro. No sólo los textos y las imágenes juegan un papel importante, sino también los gestos, los rituales, los juegos y los intercambios. En la creación de representaciones la mismidad y el otro están combinados. Hay siempre un lado performativo en toda representación del otro: algo es retratado, representado o personificado. Las energías miméticas son tales que una representación no es nunca la mera copia de un original, sino algo diferente, la creación de un mundo nuevo. Muy a menudo una representación muestra de otro modo un concepto no desarrollado del otro, un retrato de lo "no retratable". En tales casos, la *mimesis* misma inventa la figura de la representación, es decir, crea el objeto que imita.

En los procesos miméticos lo foráneo se pinta dentro de la lógica y dinámica del mundo imaginario propio y, por lo tanto, es transformado. En tanto representación, el otro no se vuelve una mismidad, pero se convierte en una figura en la cual la mismidad y lo foráneo se encuentran mezclados: *una figuración del entre-medio (in-between)*. La creación de este "entre-medio" gana importancia en el contacto propio con el otro. La representación mimética hace posible que no

se fije o incorpore lo foráneo, sino que se mantenga en su ambivalencia, como algo a la vez familiar y desconocido. El movimiento mimético funciona como un baile entre lo foráneo y aquello que es "propio" de uno, sin permanecer ni con la mismidad, ni con lo desconocido, sino oscilando entre ellos. La representaciones del otro son contingentes; ellas no necesitan ser del modo en que son, sino que pueden ser representadas de otra manera. El movimiento mimético es por lo tanto abierto; la figuración que crea depende del juego de la imaginación y de los contextos social y simbólico. Ninguna forma de representación o figuración es necesaria. Muchas formas diferentes y heterogéneas son concebibles. El movimiento mimético define qué figuras son danzadas y qué formas del juego serán escogidas. La *mimesis* del otro es una experiencia estética que incluye un juego con lo desconocido en el cual la mismidad se puede expandir. En éste la mismidad de uno entra a parecerse al otro. La *mimesis* es un acontecimiento sensorial que puede incluir todos los sentidos. Ella no significa "caer" o fusionarse con lo foráneo. Ésto podría incluir una clase diferente de esfuerzo en nombre de la mismidad; podría significar el igualamiento de uno mismo con el otro, hacer mímica de lo foráneo y podría resultar de una cierta pérdida para la propia mismidad. Más bien, lo que constituye a la *mimesis* es el acercamiento simultáneo hacia y el distanciamiento de lo desconocido, permanenciándose en la indecisión del entre-medio —una danza en las líneas fronterizas entre uno mismo y el otro. Todo intento por permanecer en uno de los lados podría ser una

forma de transgresión —tanto de la mismidad como del otro— y podría ponerle fin al movimiento mimético.

Los acercamientos miméticos hacia el otro oscilan entre los extremos de Escila y Caribdis, entre el autoabandonamiento en el otro y su reducción a una mismidad. Existen, por un lado, las caras fascinadas de una xenofilia proyectiva y, por el otro, los tontos horribles de la xenofobia. Ambos lados evitan necesariamente el contacto real con o la examinación del otro. En el primer caso, las diferencias se pasan por alto y, en el segundo, no son permitidas. Pero en ambos casos, algo se sacrifica: o la mismidad o lo que es foráneo. Tampoco se permiten nuevas relaciones o descubrimientos. Como mucho, la xenofilia permite una experiencia limitada del otro. La persona no logra mirar más allá de su imagen del otro y de sus emociones a él ligadas, y no busca el contacto con lo foráneo por fuera de esa imagen; ella rehusa a quedar expuesta a la ambivalencia de los acercamientos miméticos. Si el otro no cumple con llevar las expectativas y deseos individuales, su atracción proyectada puede rápidamente convertirse en negación y en hostilidad, y producir seguidamente los mismos sentimientos en el otro. Una espiral mimética de hostilidad y violencia se desarrolla. Ambos lados reaccionan al odio del otro, intensificando potencialmente la escala de violencia por medio de sus reacciones. Con el propósito de sobrepasar la "crisis mimética" (Girard), se busca un chivo expiatorio a quien ofender y victimar. Al proyectar su violencia inherente sobre tales chivos expiatorios, una sociedad busca recrear

el orden social que ha sido roto. Los mecanismos en funcionamiento acá no pueden ser rotos hasta que la gente involuagrada se pueda ver a través de ellos. Hasta entonces no puede haber comprensión. Las proyecciones e imágenes de odio mutuamente reforzadas no permiten ni una percepción adecuada, ni el contacto y la examinación del otro. La segunda manera de "perder" al otro es fallar en percibir su diferencia. Esto también se incrementa hasta rehusar en permitirse uno mismo el estar expuesto a procesos miméticos. La diferencia permanece insostenible. La persona sólo ve en el otro aquello que ya conoce. El asimilarse uno mismo en el otro se ve como un peligro, como una amenaza a la propia existencia. La única salida es o empequeñecerlo o destruirlo y, por lo tanto, obstaculizar la posibilidad de avances miméticos (Wulf, 1999).

Los acercamientos miméticos hacia el otro son ambivalentes constantemente. Ellos pueden ser exitosos y ser una fuente de autoenriquecimiento o fallar y llevar a la destrucción tanto de la mismidad como del otro. La naturaleza del contacto propio con los otros oscila entre la determinación y la no determinación. Los acercamientos exitosos o los intentos por tratar con lo foráneo dependen de la medida en que uno consiga resistir el sentimiento de inseguridad cuando uno ha encarado la alteridad del otro. Ni la mismidad ni el otro se pueden concebir como unidades auto-contenidas o mutuamente desconectadas. Más bien, ambos, lo foráneo y lo familiar, consisten en sus propias relaciones complementarias y complejas. Al producir el

proceso dual de imitación y diferenciación, la relación mimética deviene en algo histórico y determinado según contextos y tiempos particulares (Gebauer y Wulf, 1998).

Dirección del autor: Christoph Wulf, Institut für Allgemeine Pädagogik, Annimallee 11, 14195 Berlin, Alemania.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 18.11.2002

Notas

- [1] Resolución de la reunión del Consejo y de la representación de los Gobiernos Miembros de Estado durante el Concilio del 23 de octubre de 1995 como respuesta a los sistemas educativos frente a los problemas de racismo y xenofobia (OJ C 312, 23-11-95); propuesta para las Directivas del Consejo de implementar el principio del trato igualitario entre personas independientemente de su origen racial o étnico (http://europe.eu.int/eur-lex/en/com/dat/1999/en_599PC0566.html).

Bibliografía

- BECK, U., VOSSENKUHL, W. y ZIEGLER, E. U. (1995) *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben* (München, Beck).
- BERG, E. y FUCHS, M. (1993) *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation* (Frankfurt, Suhrkamp).
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G. E. (1986) *Writing Culture* (Berkeley/Los Angeles, University of California Press).
- DIBIE, P. y WULF, Ch. (eds.) (1998) *Ethnosozologie des changes interculturelles* (Paris, Anthropos).
- DIECKMANN, B., WULF, Ch. y WIMMER, M. (eds.) (1996) *Violence: Racism, Nationalism, Xenophobia* (Münster/New York, Waxmann).
- ELIAS, N. (1976) *Über den Prozeß der Zivilisation* (Frankfurt, Suhrkamp).
- FANON, F. (1964) *Les Damnés de la Terre* (Paris, Maspero).
- FOUCAULT, M. (1970) *The Order of Things: an archaeology of the human sciences* (London, Tavistock).
- FOUCAULT, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge* (traducido por A. Sheridan-Smith) (London, Tavistock).
- FOUCAULT, M. (1977) *Discipline and Punishment: the Birth of the Clinic* (traducido por A. Sheridan-Smith) (New York, Pantheon).
- FRAZER, G. F. (1922) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (London, Macmillan).
- GEBAUER, G. y WULF, Ch. (1995) *Mimesis* (Berkeley/Los Angeles, University of California Press) (ed. alem. 1992).
- GEBAUER, G. y WULF, Ch. (1998) *Spiel · Ritual · Geste. Mimisches Handeln in der sozialen Welt* (Reinbek, Rowohlt) (ed. franc. 2002).
- GEERTZ, C. (1983a) *Further Essays In Interpretative Anthropology* (New York, Basic Books).
- GEERTZ, C. (1983b) *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (Frankfurt, Suhrkamp).
- GREENBLATT, S. (1991) *Marvelous Possessions: the Wonder of the New World* (Oxford, Clarendon Press) (2da. edición).
- HESS, R. y WULF, Ch. (eds.) (1999) *Parcours, passages et paradoxes de l'intercultural* (Paris, Anthropos).
- LUHMANN, N. (1984) *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt, Suhrkamp).
- MALINOWSKI, B. (1953) *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London, Routledge).
- MARTIN, L. H. (ed.) (1988) *Technologies of the Self* (London, Tavistock).
- NANDY, A. (1983) *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi, Oxford University Press).
- OTTO, R. (1963) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München, Beck).
- ROUSSEAU, J. J. (1993) *Emile* (traducido por Barbara Foxley) (London, Everyman).
- SAID, E. W. (1978) *Orientalism* (New York, Pantheon).
- TAUSSIG, M. (1993) *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses* (New York, Routledge).

- TODOROV, T. (1989) *Nous et les autres* (Paris, Seuil).
- WALDENFELS, B. (1990) *Der Stachel des Fremden* (Frankfurt, Suhrkamp).
- WULF, Ch. (1999) *Anthropologie de l'éducation* (Paris, L'Harmattan). (ed. alem. 2001 y ed. ingl. 2002).
- WULF, Ch. (ed.) (1995) *Education in Europe. An Intercultural Task* (Münster/New York, Waxmann).
- WULF, Ch. (ed.) (1997) *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie* (Weinheim, Beltz). (eds. franc. e ital. 2002).
- WULF, Ch. (ed.) (1998) *Education for the 21st Century. Commonalities and Diversities* (Münster/New York, Waxmann).

Resumen: El Otro como punto de referencia para la educación en Europa

En Europa la educación se tiene que convertir en una *responsabilidad intercultural* que considere las *similitudes* y *diferencias* entre las diferentes culturas. Cada cultura es una *diversidad profunda*. Por eso es importante fortalecer eso que es "otro" y apoyar la particularidades de cada cultura dada. Aceptar las diferencias es condición para crear una conciencia intercultural. El *otro* es un espejo en el cual vemos, descubrimos y nos investigamos a nosotros mismos. Él es la contraparte de lo que se considera como *propio*. En los acercamientos miméticos lo foráneo se pinta dentro de la lógica y dinámica del mundo imaginario propio y, por lo tanto, se transforma, pero no en una mismidad, sino en una mezcla. Las energías miméticas son tales que una representación no es nunca la mera copia de un original, sino algo diferente, la creación de un mundo nuevo. Así, la representación mimética hace posible que no se fije o incorpore lo forá-

neo, sino que se mantenga en su ambivalencia, como algo a la vez familiar y desconocido. La relación mimética deviene así en algo histórico y determinado según contextos y tiempos particulares. Por eso, para ver al otro desde otro punto de vista, se tiene que desarrollar un *pensamiento heterológico* que no lo aplaste con conceptos generales. En ese sentido, las ciencias humanas deben comprender métodos de objetivación, así como métodos reflexivos y autorreferenciales.

Descriptor: Educación intercultural.
El Otro. Procesos miméticos.

Summary: The Other as Reference Point of Education in Europe

Education in Europe is an intercultural task which has to take into account the similarities and differences between the European nations and cultures, which are characterised by deep diversity. In this situation it is especially necessary to take into consideration the cultural differences in education. The experience of differences and commonalities produces to intercultural awareness and competence. The "other" is like a mirror in which the unknown and hidden elements of our culture and of ourselves are discovered. In a mimetic process the "other" becomes part of the individual's imaginary world. This process does not produce a mere copy of the "other"; the mimetic process creates something new and different from the original world of the "other". It incorporates representations of the "other". In this process the historical and cultural context has a great

influence on the relation with the "other" and has to be taken into consideration. Consequently a heterological thinking is needed in education.

Key Words: Intercultural education. The Other. Mimetic process.

(Traducido del inglés por Andrés Klaus Runge)