

DIVERSIDAD CULTURAL. EL OTRO Y LA NECESIDAD DE REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA¹

CHRISTOPH WULF*

Antes de promover la homogenización entre los hombres, como señala la globalización, es necesario realizar una reflexión crítica, en cuyo caso es indispensable plantear la modificación de una serie de procesos e incluir la diversidad cultural, el desafío del "otro", al igual que la reflexión antropológica de las diferencias históricas y culturales. El intento de imponer la globalización universal no es una buena alternativa.

Después del planteamiento de Nietzsche sobre la "Muerte de Dios", después de que hablara Foucault de la "Muerte del Hombre" europeo, blanco y masculino, como modelo de raza humana, la globalización universal y la imagen eurocéntrica de hombre que le sirve de base y la legítima se considera ultrapasada (Wulf, 1997, 2001). Los acontecimientos del 11 de setiembre del 2001 y sus consecuencias ponen en el tapete de las discusiones esta cuestión, incluso, para un público mayor. En este contexto, se modifica el horizonte para la educación internacional, educación para el medio ambiente y educación para el desarrollo sustentable, al igual que para la educación multicultural e intercultural, en cuyo medio se ha visto la necesidad del estudio global ya hace mucho tiempo. Pero ahora se acepta que los procesos de globalización actuales representan un desafío del cual la educación y la enseñanza no pueden huir, si es que desean efectivamente contribuir a que las futuras generaciones sean preparadas para participar de la realización

de esos procesos. Para esa tarea es de gran importancia las relaciones interpersonales, es decir, la relación con el otro. Esto conlleva un entendimiento diferenciado de la cultura, que no puede ser comprendida según el modelo de una isla, cuyos habitantes entran en contacto con los habitantes de otra isla; el "otro" de la cultura extranjera muchas veces es parte del propio mundo cultural o es una indicación a respecto de lo desconocido, lo no explícito en nosotros, cuyo conocimiento representa una importante premisa en los procesos de una globalización diferenciada y reflexiva.

Frente a la globalización de importantes esferas de la vida e integración mundial de la política económica y cultural, necesitamos una mayor comprensión y aceptación de las diferencias y estimular los aspectos comunes. Esta situación no podrá evitar las tensiones entre lo local, lo regional y lo global. Cada día más personas toman conciencia de su corresponsabilidad por el futuro, por la manutención y el cuidado del planeta. Pero al mismo tiempo están atadas a sus contextos locales, regionales y nacionales, con todas las reivindicaciones que de ahí resultan. Esto trae consigo, conflictos de valores e incertidumbres como consecuencia. Dos tendencias del desarrollo de la sociedad, contrarias entre sí y también dependientes, pueden ser constatadas; ellas hacen parte de las condiciones centrales que constituyen el campo de la educación. Una

* Freie Universität Berlin. Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie Ester Vizepräsident – Kaiserswerther/str16-18 14195 Berlin. Tel : 00493083855701 – Fax : 00493083856698. chrwulf@zedat.fu.berlin.de

tendencia del desarrollo es la búsqueda de una intensificación de la individualización y la otra, el aumento de la globalización; así, la socialización se presenta con estas condiciones contradictorias. Cada uno, individualmente, debe llevar su vida en condiciones sociales sobre las cuales se tiene poca influencia; la tarea individual implica organizar la propia vida, con la esperanza de alcanzar el éxito. Cada uno debe asumir la vida de forma activa y construirla y asumir responsabilidades frente a ella (Krüger, Marotzki, 1999). La autodeterminación y la autorrealización son una exigencia vital. Capacidad de decisión y reflexión hacen parte de las competencias más importantes de la vida, pero al mismo tiempo, estos procesos de individualización progresiva, perneados por situaciones que no son controlables por el individuo, son determinados por los efectos de la globalización. Las formas actuales de la intensificación de la individualización solo se hacen posibles a través de los procesos de globalización. Los efectos de estos procesos sobre la educación y la socialización de los niños y adolescentes son persistentes y sus efectos colaterales son múltiples.

La globalización tomada como el cambio social de la actualidad, es un proceso multidimensional que tiene efectos económicos, políticos sociales y culturales, y que altera el comportamiento local, regional, nacional y global (Beck, 1997; Münich, 1998). En este proceso, es importante considerar, principalmente para la educación que forma profesionales, que “el trabajo es escaso”. En esto, también las esperanzas no se alteran efectivamente, en relación con una transición de la sociedad del trabajo a una sociedad de la prestación de servicios. El sentido de la vida de los sujetos sociales, teniendo como centro el trabajo, ya no será posible para un contingente cada vez mayor de personas; por eso, es necesario analizar esa situación en su relación histórica con el cristianismo y el surgimiento de las estructuras de la sociedad burguesa (Paragrana, 1996). De ese análisis resultan consecuencias ineludibles para la educación. El quiebre de la relación de muchos cursos con determinadas profesiones, al igual que la ampliación de la propuesta y el fomento de calificaciones claves están en evidencia. Lo que se privilegia hoy día son capacidades como las de cooperación y de innovación; capacidad de

reflexión y de eficiencia; competitividad intercultural y en los medios de comunicación. En conjunto con la mediación de conocimientos específicos, la enseñanza tiene el papel de contribuir al desarrollo de habilidades que están creciendo en extensión y continuidad, incluso fuera del mundo del trabajo. Para poder entender las relaciones del trabajo y de la vida, que se hacen más complejas con la globalización, es necesario pensar en inversiones no menores, pero más intensivas en el ámbito de la educación.

La globalización lleva con la “aceleración del tiempo” la “reducción de las distancias” en la relación humana, al igual que el conocimiento de nuevas áreas culturales y sociales distantes. Estas áreas, que surgieron con la globalización, ya no corresponden a los territorios de los Estados nacionales, separados por divisas y controles de divisas. Con la ayuda de los nuevos medios de comunicación, (teléfono, televisor, computador, etc.) enormes distancias son superadas, casi a la velocidad de la luz (Bilstein/ Miller/ Kipp/ Wulf, 1999). El espacio encoge (Liebau/ Millar/ Kipp/ Wulf, 1999) y los costos y el tiempo necesario para dominarlo es mínimo. Fotos, discursos y el turismo de masas traen muy cerca lo que hasta entonces parecía lejano. El orden tradicional del espacio y tiempo, distancia y proximidad, desconocido y confiable es disuelto, redimensionado. Nuevos mestizajes y “razas híbridadas” surgen. La sociedad mundial transnacional crece despacio y no es caracterizada por la homogeneidad y la claridad, sino por la diversidad, diferencia y complejidad. En realidad, las fotografías que retratan el visible “planeta tierra” y lo muestran en el espacio como la patria de la especie humana, ya están profundamente ancladas en nuestro mundo interior de imágenes y en nuestro imaginario, pero estas fotografías no dicen que la tierra es, o está quedando, cultural y económica o políticamente, homogénea. Las respectivas tesis a cerca de la americanización (macdonaldización) del mundo ya “no cuajan”. Ni los Estados Unidos ni Europa son el centro del mundo. El mundo tiene muchos centros culturales, económicos y políticos transnacionales, en los cuales surgen diferentes escenarios globales de tecnología, finanzas, medios de comunicación y de discursos (Castells, 1996).

LA DISMINUCIÓN DEL SIGNIFICADO DE LOS ESTADOS NACIONALES

Hasta el presente, el Estado nacional, con su territorio delimitado, era el espacio y el defensor de la cultura y de la educación. Hoy día, la globalización lleva a la disminución de la importancia de los Estados nacionales y esto conlleva profundos cambios en la educación y en la enseñanza. La pérdida de soberanía de los Estados nacionales tiene varios motivos. Ellos delegan un número creciente de decisiones a gremios supranacionales; si bien es cierto que ellos colaboran en la toma de decisiones, no las toman solos. La ventaja, para los Estados nacionales está en los resultados europeos o incluso resultados globales de sus decisiones, tomadas en conjunto. Además, las empresas multinacionales fragilizan, “quitan” el poder de los Estados nacionales, poniéndolos unos contra otros. Así, ellos desarrollan sus productos en países de alto “know how” tecnológico, producen sus bienes con bajos salarios y pagan impuestos en países con bajas tasas. Mientras las empresas multinacionales destruyen puestos de trabajo y ahorran impuestos, en sus países de origen, imputan a los Estados nacionales los costos de número creciente de desempleados; quitándoles al mismo tiempo, a través de la pérdida de la recaudación, la posibilidad de obtener recursos financieros necesarios para el pago de los beneficios sociales. Por eso, los Estados nacionales no tienen más recursos suficientes para financiar la educación, la salud y lo social, en general; así, ellos pasan a tener cada vez más dificultades para asumir sus tareas tradicionales y realizar los esfuerzos de integración.

Con este desarrollo, hay también, una pérdida de significado de las culturas nacionales, cuyas consecuencias son principalmente importantes para la educación y la enseñanza del futuro. La cultura todavía continúa siendo una cultura nacional y como tal, ligada a un territorio, a una lengua común, a tradiciones, a recuerdos, símbolos, rituales comunes. En el ámbito de las instituciones de enseñanza, como las escuelas, las otras culturas nacionales, en general, solo son percibidas cuando ellas están ligadas a la formación de la propia cultura nacional. En el currículo de la escuela, las

otras culturas sirven para resaltar la singularidad de la propia cultura, y con ella destacar la de la nación. La lectura de los libros pone en evidencia esta visión. Hoy día, raras veces, se encuentran en los libros escolares de la Europa cultural figuras hostiles sobre otras naciones, pero la visión sobre otras culturas nacionales, de modo general, continúa restringida y la perspectiva de cambio es limitada. Esto vale principalmente, para la enseñanza de la historia, menos para la de las lenguas extranjeras, que se orientan por la auto-comprensión de la nación cuya lengua es estudiada.

Con el aumento de la importancia de las regiones de la Unión europea, ocurre un gradual fortalecimiento de los elementos regionales en la enseñanza escolar. Esto vale equitativamente para las lenguas, contenidos regionales de cultura y recuerdos colectivos. La extensión en que una representación de esas tradiciones, ocurre en el currículo de las escuelas, depende de la centralización o descentralización de la organización de la enseñanza. Otra reducción del carácter nacional de la enseñanza y de la educación, ocurre a raíz de las reivindicaciones defendidas por la globalización de incluir en las currícula escolares, nuevos contenidos de otras regiones del mundo, así, las escuelas europeas no pueden disculparse por no tener conocimiento de la historia y del auto-entendimiento de China o de Japón, por ejemplo. Lo mismo vale para México o Brasil, en la perspectiva global, como de costumbre, aunque continúa marginado el continente africano.

La pérdida de significado del Estado Nacional y cultura nacional “no” lleva a una nueva cultura mundial. Es cierto que los valores, las normas, los comportamientos y estilos de vida eurocéntricos, que sirven de base para la dinámica de la globalización, son diseminados globalmente; pero ellos no sustituyen, simplemente otras culturas; en su lugar, inician una discusión cultural con las culturas tradicionales. En el transcurso del proceso, surgen cambios, tanto a nivel de valores y en los patrones de vida europeos, como en los valores y patrones de vida de otras culturas. De estas superposiciones nacen “nuevas configuraciones y mezclas culturales”. Así, el cine, la televisión y la

computadora producen diferentes productos en la India, en China y en los Estados Unidos. Sin embargo, a causa de esta diferencia estética y de contenido de los productos, no podemos olvidar la semejanza que está en su carácter de mediación; esta semejanza ya es una contribución para nuevas formas globales de comunicación; su acción profunda a respecto de la percepción y de la estructura de la comunicación es de suma importancia. Por un lado, la tradición y formas modernas y extrañas coexisten, pero algo diferente y contradictorio perdura. Por otro lado, esta situación lleva a violentos choques de valores y de formas de vivir; ellos son más fuertes en la medida en que la dinámica de la globalización trata de nivelarlos y conceda menor espacio y apertura para las formas de vivir y para los valores de la cultura tradicional (Wimmer/Wulf/Dieckmann, 1966; Diekmann/Wulf/Wimmer, 1966).

El concepto de "cultura" ya no puede ser entendida como en el siglo XIX, según el modelo de una isla, o como un "container" volcado sobre el territorio de una cultura nacional; y la educación intercultural como un estudio entre dos culturas balaustradas la una de la otra. Al contrario, los diferentes orígenes, principios y focalizaciones de la cultura se superponen de tal forma que lo global, lo regional y lo local se interpenetran. El concepto de globalización (glocalism) creado por Roland Robertson (1992) expresa esta mezcla de global y local; de universal y particular, a través de la cual nacen nuevas formas autónomas de complejidad cultural y social. A través de la interferencia y de la interdependencia de diferentes elementos culturales, surge una unidad cultural no delimitada en sí, pero de una profunda multiplicidad cultural de las condiciones de vida (Krüger Potratz, 1999; Herzog, 1999; Gogolin, 1998). A pesar de la globalización, la regionalización y localización de la cultura, en la educación y la enseñanza, continuarán existiendo grandes diferencias culturales entre Italia, Dinamarca, Holanda, Reino Unido, Alemania y Francia (Divehi/Wulf, 1999; Hess/ULF, 1999), en suma, en cualquier parte del mundo. Estas diferencias están vinculadas a las diferentes lenguas que son relacionadas a los mundos de la imaginación. Una comparación de los significados y connotaciones de palabras como religión, naturaleza y familia,

que en las lenguas citadas tienen el mismo origen etimológico, deja esto claro. Cuanto más buscamos las igualdades, más nítidas aparecen las diferencias (Hamburger, 1999). Es de preverse que en la percepción y en la aceptación de las diferencias, haya una conformación de aspectos en común con mayor probabilidad que en los intentos con las diferencias. Frente a esta situación, es de esperarse una reducción, pero en la pérdida de la diversidad. La formación de una cultura universal uniforme, que suprima las diferencias, o una cultura europea, son imposibles.

De esa situación resultan nuevas tareas para la educación y la enseñanza; se trata de desarrollar nuevas representaciones del otro y nuevas solidaridades, alianzas y movimientos transnacionales. Los movimientos ecológicos y por la paz desarrollaron las primeras formas de unión y acción transnacionales de grupo de la sociedad civil, contra la Shell, por ejemplo, cuando ella divulgó el deseo de hundir la plataforma de petróleo en el Mar del Norte; o en contra del gobierno francés, cuando éste no se dispuso a interrumpir las pruebas nucleares en el Pacífico. Estas acciones que cruzan las fronteras de países y regiones, se hacen posibles a través del desarrollo gradual de nuevos valores y perspectivas globales, políticas y culturales.

Los procesos de globalización penetran hoy día todas las esferas de la vida y aumentan la complejidad de las formas de vivir, principalmente a través de los medios de comunicación y las nuevas formas de comunicarse y del comercio mundial, los cuales ejercen una gran influencia en las nuevas generaciones. Pasando por encima de las diferencias culturales, estos procesos provocan "semejanza" pero no "igualdad". Contra el intento de reducir la semejanza a la igualdad y así nivelar diferencias, hay una gran resistencia; y a través de ella, se insiste en la unicidad y en el derecho de no ser engañado como individuo (en lo particular). A razón de estos desdoblamientos, es necesario que la educación y la enseñanza se fortalezcan en el sentido de apoyar a los jóvenes que por hacer más duraderos sus conocimientos, quieren más libertad para autodeterminarse en desarrollar su capacidad personal a través de experimentos, de conocimientos y experiencia y enseñar a lidiar con el

aumento de la complejidad de la vida y su conducta. Una de las tareas más difíciles de la educación y la enseñanza es la intermediación entre aspiración o igualdad de oportunidades y las exigencias de la competitividad. Para que niños y niñas socialmente desfavorecidas puedan aspirar a la igualdad de oportunidades, se necesita una promoción especial. Para poder apoyar la vida en la sociedad globalizada, es necesario desarrollar las habilidades de auto-afirmación. Una de las metas fijadas está fundamentada en la solidaridad y la otra en la individualidad. Entre las dos metas existe, muchas veces, una relación antagónica, que no admite la formación de compromisos simples.

Con la globalización de la cultura y con el aumento de las mezclas culturales, queda cada vez más difícil distinguir entre lo propio y lo desconocido. Esto ocurre porque la mayoría de las personas hace parte de varias culturas; ellas son caracterizadas por estas culturas cada vez de una única forma. Esta situación es, entre otras, el resultado de la dinamización del desarrollo social, de la creciente movilidad y del desacoplamiento de la identidad nacional y cultural. En esos procesos importa distinguir lo desconocido en la propia cultura y lo propio en la cultura desconocida y, en esta distinción, desarrollar una perspectiva crítica en relación con la propia cultura y con la cultura desconocida (Eder, 2000). Esta visión permite hacer relaciones y puentes entre culturas diferentes. Un concepto de cultura que se basa en la homogeneización social, en la consolidación ética y en la demarcación intercultural no es suficiente para entender, de forma apropiada, los procesos de asimilación cultural. En su lugar, se constata una gradual relación entre las culturas. Esto lleva a la formación de híbridos cuyo origen, muchas veces, es difícil definir. Todas las culturas, individualmente, tienden a considerar todas las otras como satélites o propiedad nacional. Esto vale en relación con la población, al hablar de mercaderías y de información. En la mayoría de los países habitan parientes de todos los otros países del planeta, los mismos artículos están disponibles, cada vez con mayor frecuencia, en todos los lugares, aunque pareciesen exóticos en el pasado; para eso, los medios de comunicación electrónicos ponen a

disposición todas las informaciones necesarias, punto por punto idénticas (Welsch, 2001: 265).

En este proceso de disolución de las culturas nacionales, de la mezcla de elementos globales, regionales y locales, al igual que con la hibridización, se puede hablar de "los procesos miméticos" que desarrollan un papel central. En estos procesos miméticos, los elementos del mundo imaginario y simbólico son correlacionados con elementos culturales de otro mundo. Esto puede darse en forma de un contacto, una similitud o en forma de demarcación (Gebauer/ Wulf, 1992, 1998); así, por ejemplo, las figuraciones imaginarias y simbólicas llevan a nuevas imágenes y configuraciones, formas y metáforas, teniendo como referencia las simbolizaciones de otras culturas. Como ejemplo tenemos la referencia mimética de la pintura del inicio del siglo XX, del surgimiento del Jazz moderno y del reggae sobre el arte africano. En estos casos, la referencia acerca de una práctica artística local ayuda a los artistas europeos y americanos a desarrollar un nuevo arte y una nueva tendencia musical. Estos procesos ya no se limitan a artistas, músicos y escritores; ellos abarcan lo cotidiano de muchas personas. A través de la globalización del mercado y de los nuevos medios de comunicación, las mercaderías, patrones y prácticas que se chocan con las tradiciones locales y regionales son difundidas y a través de procesos miméticos se crean nuevas culturas y formas de vivir desempeñadas. Surgen profundos cambios de las culturas locales, regionales, nacionales y globales; surgen superposiciones culturales, "mestizajes" e híbridos, que llevan a nuevas formas de desarrollo de la identidad cultural; de éstas se incluye el desarrollo de igualdades desempeñadas por la propagación de la cultura entre los pertenecientes a diferentes culturas. Para estos, los rituales y las ritualizaciones son de gran importancia (Wulf y otros, 2001). El carácter de los ritos y la ritualización deja pasar a segundo plano el significado del "entendimiento" en vista de la reciprocidad de la acción (Wulf/ Göhlich/ Zirfas, 2001). Tales acciones desempeñadas contribuyen al surgimiento de nuevas formas de identidad cultural.

EL DESAFÍO DEL OTRO

La dinámica de la globalización, que entreteje cada día más esferas de la vida humana, contribuye a dificultar el encuentro con el otro, en relación con lo no idéntico y lo desconocido, cuya función para el individuo y para la sociedad es constructiva. Aceptar el otro exige autodominio, solamente esto permite aceptar la experiencia del otro. Poder entrar en lo desconocido del otro exige la disposición de también conocer el otro en sí mismo. Ningún individuo es una unidad; cada uno está constituido de partes contradictorias con voluntades de acciones propias. Rimbaud formuló esta situación de forma marcada: “el Yo es también el otro”: A través de la represión de las contradicciones más groseras, el yo intenta establecer su libertad, pero ella siempre vuelve a ser tullida a través de impulsos heterogéneos y órdenes normativos. La inclusión de partes excluidas del yo en su auto-percepción es condición indispensable para una relación aceptable con el otro.

La complejidad de la relación entre el yo y el otro está en que el yo y el otro no están frente a frente como dos entidades aisladas entre sí, sino que el otro, en variadas formas, entra en la génesis del yo. El otro no está solamente afuera, sino también dentro del individuo. El otro internalizado en el yo dificulta la relación con el otro externo. A raíz de esta constelación, no existe un punto de vista establecido del lado de acá, o del lado de allá del otro. En muchas manifestaciones del yo, el otro ya está incluido. Quien es el otro y como el es visto, no depende solamente del yo; las auto-interpretaciones que el otro se da, tiene una importancia equivalente. Ellas no necesitan ser homogéneas, pero implican afirmarse para el marco que el yo se hace del otro.

Cuando la pregunta por el otro contiene la pregunta por lo propio, y a la pregunta por lo propio, la pregunta por el otro, entonces los procesos de entendimiento entre lo desconocido y de lo propio son procesos de autotematización y autoformación. Cuando ellos dan resultados positivos, llevan a la visión del no entendimiento de lo desconocido y causan auto-extrañamiento. En razón de que el desarrollo de la sociedad se orienta al desencantamiento

del mundo y el desaparecimiento de lo exótico, hay el peligro de que en el futuro los hombres tan solo encuentren a sí mismos y que les falte un desconocido con el cual puedan discutir y así, desarrollarse. Cuando la pérdida de lo desconocido pone en peligro las posibilidades de desarrollo humano, ese desconocido debe ser protegido, es decir, el avenamiento de lo conocido y la conservación del auto-extrañamiento. Los esfuerzos para mantener lo desconocido en el interior humano y en el mundo exterior, sería la reacción (movimientos contrarios) necesaria contra la globalización niveladora de las diferencias. El desaparecimiento de lo desconocido fácilmente puede llevar al perjuicio de lo individual, que se constituye en la asimilación específica de lo desconocido. La incapacidad de engañar del individuo aprovecha la necesidad de auto-certificación que actúa en cada uno. La auto-certificación se orienta a un saber acerca de lo que el individuo se tornó, lo que es él y lo que él quiere ser. En la génesis de ese saber son importantes la autotematización, la autoconstrucción y la autoreflexión. Un saber de ese tipo es provisorio y se transforma en el transcurso de la vida. André Gide expresa esta experiencia en los molinos de esta manera: “Yo siempre soy lo que pienso ser y eso cambia tan continuamente que, si yo no estuviese aquí para ordenar el tránsito muchas veces mi ser de la noche no reconocería el de la mañana. Nada puede ser más diferente de mi que yo mismo”.

Una conciencia de la no-identidad del individuo es un presupuesto importante para la franqueza frente al otro. En la discusión con culturas desconocidas, con el otro en la propia cultura y con el desconocido en la propia persona, debe ser desarrollada la capacidad de, a partir de lo desconocido, es decir, del otro, percibir y pensar. A través de ese cambio de perspectiva se debe evitar la reducción de lo desconocido a lo propio. Se debe intentar suspender lo propio, verlo y saberlo a partir de lo otro. El objetivo es el desarrollo del pensamiento heterológico. El punto central es la relación de confianza y desconocimiento de saber y no saber, de certeza y duda. Consecuentemente, de “destradicionalización” e individualización, diferenciación y globalización, quedaron discutibles muchas cosas evidentes del día a día y requieren decisión y reflexión

individuales. Sin embargo, el “espacio de realización” que crece para el individuo, a consecuencia de esas evoluciones, no corresponde a una efectiva conquista de libertad. Muchas veces el individuo aislado, tan solo tiene un “espacio de decisión” en donde él no puede alterar la “situación de decisión”. Esto ocurre en relación al medio ambiente, pues, aunque el individuo pueda tomar decisiones conscientes, éstas poco pueden influenciar sobre las estructuras macroeconómicas que realmente determinan la calidad de este medio.

Con el aumento de la “intransparencia” (no-transparencia) crece la inseguridad del individuo, que necesita soportar la diferencia entre sí y el otro. En esta situación, la duda y la inseguridad se hacen características centrales de la vida en la sociedad. Su origen está, por un lado, en el mundo afuera del hombre, y del otro, en su interior y, finalmente, en la alternancia entre lo que está adentro y afuera del otro. Frente a esta situación, no hacen falta intentos para a través de aparentes certezas, tomar soportable esta duda. Pero estas certezas no ayudan a recuperar la seguridad perdida. Su validez es relativa y surge, generalmente, con la exclusión de alternativas. Lo que va a ser excluido es determinado, de un lado, por la constitución psicosocial del individuo y del otro, por las macro-estructuras de la sociedad y por los procesos que de ahí resultan y que incluyen y excluyen valores, normas, ideologías y discursos.

Con la pluralidad de concepciones de la realidad y de la ciencia, la experiencia de la diferencia, en un determinado momento, se transforma en producción y manejo de conocimiento individual y colectivo.

Primero ella (la pluralidad) admite la experiencia del otro; sin él no es posible una relación constructiva con las culturas desconocidas. En estas experiencias es decisiva la relación con la “contingencia”. Contingencia es lo que también es posible de otra forma. Lo que en la planificación es identificado como indisponible y lo que, casualmente, también puede ser modificado o influenciado por la negociación, es contingente. La contingencia designa un espacio de posibilidades

abiertas. En el (espacio) los acontecimientos se hacen contingentes y, a veces, surgen como consecuencia de las negociaciones, sin que antes sea posible determinar el cómo y el porqué ellos se colocan de esa forma y no de otra. “*Contingencia es algo que no es necesario ni imposible; por lo tanto, lo que puede ser así como lo es (fue y será), también puede ser diferente. El concepto designa, por lo tanto, algo dado, experimentado, esperado, pensado y fantaseado con miras a un posible ser diferente; él presupone el mundo dado; no designa lo posible, de modo alguno, sin aquello que, visto a partir de la realidad, puede ser diferente*”. (Luhman, 1984: 152) Esta designación de contingencia también puede ser entendida como una descripción de la actual experiencia de la realidad con la del otro. La relación con el otro es una relación con contingencias, que tiene una planificación limitada. Los resultados son, en parte, aleatorios, y por eso, son imprevisibles; justamente por eso nacen de las contingencias, nuevas posibilidades de experiencias de lo desconocido (ajeno) y de lo particular (propio), que hasta entonces generaban horizontes y órdenes desconocidas. En el transcurso de estos procesos surge una consecuencia de la virtualidad que genera una nueva relación con el otro. El discurso acerca de lo otro llama la atención para las abreviaciones psicológicas, epistemológicas y culturales que andan por ahí con el egocentrismo, el logocentrismo y el etnocentrismo (Waldenfels, 1990). Aunque temporalmente pareciera ser suficiente sacar el “velo” del otro, esta impresión todavía no se confirmó. En lo cotidiano conocido y confidencial, las cosas, situaciones y personas se hacen desconocidas. La esperada seguridad e intimidad de las condiciones de vida queda dudosa. En realidad, la estrategia de disolver el otro por la comprensión llevó a que mucho de lo desconocido quedó conocido y en el lugar de la inseguridad y la amenaza surgieron seguridad e intimidad. Pero esta seguridad muchas veces es aparente, encubierta, por detrás no han disminuido la inseguridad y el peligro. El gesto de *tomar el mundo confiable para sí* no atendió las expectativas. Con el aumento de la percepción de lo conocido aumenta la extensión de lo desconocido. La ampliación del saber

no contribuyó a disminuir la complejidad de las relaciones humanas. Cuanto más aumenta el saber acerca de los fenómenos y relaciones, más crece también el no-saber. Siempre aparece nuevamente el no-saber y expulsa el saber y un negociar humano y soberano, fundamentado en él, muestra sus fronteras. Lo otro muchas veces es reducido al mismo, pero con eso, no es dominado. El se articula en el centro y en las fronteras del conocimiento y exige su consideración.

Elias (1976), Foucault (1976) y Beck (1995) describieron detalladamente los procesos de la moderna constitución subjetiva y del surgimiento del egocentrismo. Las "Tecnologías de lo propio" son usadas para formas de los sujetos (Martín y otros, 1988). Muchas de esas estrategias se fundamentan en las representaciones del uno, en sí mismo encerrado, propio, que como centro de cambio, del tipo de sujeto, tiene la pretensión de llevar una vida propia y desarrollar una biografía también propia. Los indeseables efectos colaterales del desarrollo, para un sujeto autosuficiente, son múltiples. No es raro que falle el sujeto que establece para sí mismo, en el acto del establecimiento mismo. La esperada autodeterminación y la prevista suerte para la actuación autónoma, serán reprimidas, (controladas) por otras fuerzas que no se subordinan a tales pretensiones. La ambivalencia de la constitución del sujeto evidencia el egocentrismo que le es inherente, sirve, por un lado, como estrategia de supervivencia, apropiación y fuerza y, por el otro, como estrategia de reducción y nivelación. El experimento que se fundamenta en la centralización de las fuerzas, es decir, el yo que reduce el otro a su utilidad, su funcionalidad y su disponibilidad, parece ser exitoso y fracasado al mismo tiempo. De ahí resulta un nuevo horizonte y un nuevo campo de conocimiento y de tareas para la relación con el otro.

Por el logocentrismo se percibe y se asimila del otro, solamente aquello que es considerado razonable. Lo que no es razonable y no tiene forma razonable o latente, o no manifiesto es excluido y desvalorizado. Quien está con la razón, está en el derecho. Esto vale aún frente a la razón limitada de la racionalidad funcional. Los adultos tienen razón, cuando comparados con los niños que son

civilizados al igual que los primitivos y sanos en relación con los enfermos. Los que están con la razón se consideran superiores y disponen de preformas o tienen formas equivocadas de razón (Vollformen-Fehlformen). Nietzsche, Freud, Adorno y muchos otros criticaron esta presunción de la razón y mostraron que las personas también viven en relaciones, a las cuales la razón solamente tiene un acceso restringido.

El etnocentrismo también explotó la sumisión del otro eficazmente. Todorov (1985), Greenblatt (1995) y otros analizaron los procesos de destrucción de culturas desconocidas. La colonización de América Latina, en nombre de Cristo y de los reyes cristianos, fue una de las barbaries humanas. Con la colonización/invasión del continente americano, ocurre la destrucción de las culturas locales. Ya en el primer contacto es enterrado el derecho de adaptación y asimilación. Esclavización o destrucción son las alternativas. Con un monstruoso gesto dominador es diseminado lo propio, como si fuese necesario crear un mundo sin el otro y sin lo diferente. A través de la comprensión estratégica de la fuerza, se hace imposible exterminar los pueblos, los nativos. Los indios no comprenden porque los españoles actúan sin escrúpulos y egoístas, y usan su lengua para engañarlos. Amabilidad no significa lo que ella aparenta. Promesas no sirven para hacer acuerdos, sino para engañar al otro. Cada relación tiene en la esencia objetivos diferentes de lo que se acordó. Esta relación es legitimada por los intereses de la corona, por la misión de cristianización y por la interiorización de los nativos. La codicia por el oro y los motivos económicos son encubiertos y eliminados de la auto-imagen y del mundo. Colón percibe en los nativos aquello que él ya sabe. El solo ve señales en su mundo, que lo remiten a algo conocido, que él lee, registra e interpreta según su marco de referencia. Este marco de referencia se parece a la cama de *Procusto*; en ella se pone todo lo que es desconocido, a la fuerza, de tal modo que cabe en la estructura preexistente. El otro va a ser cubierto con las imágenes y símbolos de lo propio y cerrado en ellos. Lo que no se incluye, queda afuera de la percepción y de la asimilación. Así, no queda ningún movimiento para el otro.

Entre los procesos de relación con el otro, los miméticos tienen importancia central. Gebauer/Wulf, (1992) y Tausing, (1993) evidencian esos procesos en el ejemplo del vestuario de los *Cunas*; algunos de estos modelos se parecen, en el aspecto y en las vestimentas, con los colonizadores blancos. A través de un acto mimético, hacen las representaciones, bajo la forma de figuras, consiguen reducir los colonizadores blancos y les quitan su carácter amenazador, con la ayuda de procesos mágicos, ellos ahora están en condiciones de ejercer la fuerza sobre los "superpoderosos blancos". La literatura antropológica cultural conoce varios ejemplos semejantes a ese; en ellos se hace una aproximación del otro, a través de su representación; con la "creación de esa representación" se expresan sentimientos y actitudes hacia el otro. El es transportado para el propio mundo simbólico; la relación con él es dispuesta en capas. En la representación se muestra algo que antes no era palpable. La producción de una representación de los blancos no es una simple imitación, sino una negociación mimética, a partir de la cual surgen nuevas creaciones, fundamentadas en otras anteriores. El acto mimético no es una simple reproducción, sino una negociación creativa. La producción de esta figuración de los blancos es un intento de lidiar con el desconocimiento (ignorancia). Por detrás de esta representación figurativa están la irritación, la inseguridad y el deseo de delimitar para el propio mundo simbólico, el desconocido y el fascinante mundo de los blancos. En este mimetismo, no interesa a los *Cuna* entender a los blancos como el otro, en los motivos de su negociación y en los valores y simbolizaciones de su cultura; al contrario, ellos quieren expresar e interpretar el significado de los blancos, situación que ocurre por la necesidad de aclarar la relación con los blancos.

Aproximaciones miméticas con el otro pueden ocurrir a través de diferentes formas de representación. Además de la confección de textos e imágenes, los gestos y rituales, los juegos y preguntas también son importantes. Con la creación de representaciones se sobrepone lo propio y el otro. "Cada representación del otro" tiene un lado de desempeño. En este desempeño algo va a ser interpretado, va a ser encarnado, o sea, hecho presente. Las

energías miméticas que hacen que una presentación no sea una simple copia de un modelo, sino que se distinga de él y que se cree un mundo nuevo. En muchos casos, la representación se refiere a una figuración del otro, todavía no formada y es la presentación de su encarnación, específicamente, el hacerse presente. Entonces, la mimesis crea la figuración de la representación, el propio objetivo de la imitación.

En procesos miméticos, lo desconocido es insertado en la lógica y en la dinámica del propio mundo imaginario. Con esto, lo desconocido es transformado en representación. Como representación, él todavía no es lo propio; pasa a ser una figuración, en que lo desconocido y lo propio se entremezclan y se transforman en una "figura del medio". La figuración del "medio" es de suma importancia para el encuentro con el otro. Una representación creada miméticamente, ofrece la posibilidad de no fijar e incorporar lo desconocido, pero sí, conservar su ambivalencia como desconocido y al mismo tiempo conocido. El "movimiento mimético" se parece a una danza entre lo desconocido y lo propio. El no se detiene ni con lo propio ni con el otro; él se moviliza hacia allá y hacia acá, entre los dos. Representaciones del otro son contingentes. Ellas no necesitan ser así como son; ellas también pueden constituirse en otras figuraciones. Hay una duda en relación a cual de las figuraciones se orientará el movimiento mimético, pues ésta depende del juego de la fantasía y del contexto simbólico y social. Ninguna forma de representación o figuración es necesaria. Muchas formas diferentes y heterogéneas son imaginables. Las figuras que serán bailadas y las formas de interpretación que serán escogidas surgen en el movimiento mimético. La mimesis del otro lleva a experiencias estéticas; en ellas ocurre el juego con lo desconocido y una extensión de lo propio hacia lo desconocido; ella provoca la similitud con el desconocido; ella es sensual y puede extenderse a todos los sentidos; ella no lleva a un "caer" en lo desconocido y tampoco a una fusión con él. Un único movimiento incluye la tarea de lo propio. Este movimiento sería la adaptación mimética a lo desconocido con la pérdida de lo propio. La mimesis de lo desconocido contiene, al mismo tiempo, la aproximación y el

alejamiento; tarda en la indecisión del “en medio”; es decir, baila en la frontera entre lo propio y lo desconocido. Cada tardanza de un lado de la frontera sería una carencia del mismo desconocido y el final del movimiento mimético.

La aproximación mimética al otro es ambivalente. Puede ser correcta y llevar a un enriquecimiento propio, pero también puede fracasar. El movimiento con el otro oscila entre los polos de lo determinado y de lo indeterminado. ¿Hasta donde es posible soportar la inseguridad del otro, a causa de lo no-idéntico? Una respuesta a esta cuestión es decisiva para el éxito o fracaso de la aproximación y de la relación con lo desconocido. Ni lo propio ni lo otro deben entenderse como unidades aisladas y totalmente separadas del otro. Al contrario, lo desconocido y lo propio consisten en una relación compuesta de “fragmentos”. Esta relación se forma en procesos de similitud y diferencia; ella es histórica y se transforma de acuerdo con el contexto y el momento.

REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA

Tomando en cuenta los abarcadores procesos de transformaciones globales de la actualidad y del peligro de la pérdida del otro, las preguntas a respecto del auto-conocimiento humano ganan una nueva importancia. ¿Quiénes son estas personas que transforman tan profundamente el mundo y, brevemente, también la misma naturaleza, según sus ideas y fantasmas? ¿Qué conclusiones a respecto de la auto-interpretación humana permiten estos desarrollos? ¿Los temas negociables pueden ser identificables? ¿O son más bien sistemas de transformación anónimos que cambian el mundo y los hombres? Preguntas y más preguntas, sobre las cuales hay respuestas provisionales. Estas preguntas aclaran la importancia del conocimiento antropológico reflexivo, en esta situación. Esto ya no puede ceñirse a una única antropología normativa. Después de la muerte de Dios, según Nietzsche y de la del hombre europeo, blanco y masculino, según Foucault, este tipo de pretensión está definitivamente superado. Frente al proceso de globalización, este punto de vista es particularmente importante. Contradice la definición de globalización como un proceso uniformizante al cual el “hom-

bre flexible” (Senté, 1998), como imagen humana normativa, sirve de base. Flexibilidad, movilidad, espíritu de cooperación, al igual que la aceleración y la comunicabilidad son aspectos de esa imagen humana eurocéntrica. También el énfasis en la economía y la subordinación de los aspectos sociales y culturales bajo el punto de vista de la racionalización, el aumento de la productividad y maximización de la ganancia tienen el mismo fondo euroamericano. Una globalización que se basa en tal imagen humana, se enfrenta con resistencias persistentes en otras culturas, en las cuales la aceptación de esas normas y valores específicos es vista como una traición a la propia cultura. También en el marco de las culturas europeas, tal norma antropológica no es aceptable. De tal modo, esto es evidenciado en las investigaciones de la antropología histórica, con la cual múltiples esfuerzos transdisciplinarios son designados, aún después de la extinción de una norma antropológica obligatoria, para investigar fenómenos y estructuras humanas (Wulf, 1997: 2001)². En estas investigaciones vale la doble historicidad y pluralidad, la culturalidad y la transculturalidad, al igual que la interdisciplinariedad y la globalidad del saber antropológico deben ser considerados.

A diferencia de las antropologías biocientíficas, en la identificación y en la investigación de las características universales del hombre, en una antropología histórica, alineada científica y culturalmente, se resalta la historicidad de los objetos de la investigación, de los sujetos de la misma, al igual que con sus preguntas y métodos de investigación. Aunque al principio, la historicidad sea valorizada por las antropologías biocientíficas, ella no es considerada. La Genética, la Etología, la Socio-biología buscan adquirir conocimientos acerca del hombre que abarca cultura y tiempo. Con esto, no ven la historicidad y el condicionante cultural de la formulación de sus preguntas y de sus métodos. Solo con estas consideraciones, nacen la multiplicidad y la pluralidad de la investigación antropológica.

¿Qué significa historia y consideración del carácter histórico de los fenómenos antropológicos? *“La Historia siempre se forma en la alternancia de realidades estructurales encontradas*

(relaciones de vida, relaciones de producción y comando, etc.) y de *prácticas estructurantes* (interpretaciones y prácticas) *de los actores, respectivamente*" (Dressel, 1996: 163) Esto implica una orientación de la investigación antropológica a situaciones básicas y experiencias humanas elementales; existencia básica antropológicamente constante (Meter Dinzelbacher); "fenómenos fundamentales del hombre" (Jochen Martín); comportamientos humanos elementales, experiencias y situaciones básicas (Hans Medick) y con esto, una gran extensión de formulación de preguntas, temas y métodos de investigación. El descubrimiento de la infancia, en el inicio de los tiempos modernos, no significa más un tema a ser estudiado, sino una explicitación de la infancia en determinados lugares, en determinados períodos de tiempo y en culturas específicas.

Conocimiento histórico surge en la tensión entre conocimiento y narración; entre realidad y ficción y entre historia estructural y narrativa escrita de la historia; "una frontera entre narración y descripción puede (en Ch. Wulf) o no puede (en Koselleck, 1990: 113) ser observada. Conocimiento histórico es, por consiguiente, el resultado de ficción y construcción controladas. El objetivo es el estudio de la mentalidad histórica. Esta es *"el conjunto de saberes y de contenidos del pensar y del sentir que es expresivo para un determinado colectivo, en un determinado tiempo. La mentalidad se manifiesta en las negociaciones"* (Dinzelbacher, 1993: XXI). Se resalta siempre que el cambio histórico, cuando se trata del cambio de mentalidades, solo aparece luego de largos períodos de tiempo. Las mentalidades no conforman bloques cerrados en sí; son, por el contrario, transparentes el uno para el otro, interconectados entre sí. Contiene elementos de orientación y de decisión para las relaciones sociales; son específicas de las culturas, de las clases sociales y, muchas veces, de grupos. Así como los hábitos, las mentalidades se conforman en condiciones sociales y culturales específicas. Ellas pre-estructuran la relación de los sujetos sociales, sin movilizarla y están abiertas a alteraciones y cambios históricos.

Al igual que la historia, la perspectiva antropológica cultural también es de central importancia para una antropología reflexiva. Así como la primera se desarrolla en diacronía, la última se orienta en sincronía sobre la multiplicidad de las diferencias entre las culturas humanas. En esta investigación, es extraordinariamente difícil establecer una frontera entre lo natural, universal y duradero en el hombre y entre lo convencional, lo local y lo variable. Incluso, es de suponerse que, establecer tal frontera, restringe y altera las relaciones humanas o, por lo menos, las interpreta equivocadamente (Geertz, 1992: 59). No se encuentra el hombre "detrás" de la multiplicidad de sus manifestaciones históricas y culturales, sino adentro de ellas. El intento de identificar "generación", "familia" y "educación", como universalidades culturales, exige un alto grado de abstracción y es, por eso, poco productiva. Solamente el examen de este tipo de fenómenos sociales, en diferentes culturas, muestra una extraordinaria multiplicidad y aclara la variedad de formas que toma la cultura. En esta visión, es la multiplicidad histórica y cultural que entrega conocimientos con relación a la "especie humana" y que necesitan ser estudiados. Con seguridad, sería poco oportuno presentar aspectos en común, a partir de bases empíricas de su comportamiento, una vez que son tan diferentes de local para local y de tiempo en tiempo; mucho más importante sería presentar los mecanismos que reducen la extensa faja y las incertidumbres de sus reales capacidades innatas, a un limitado y específico repertorio de sus desempeños reales. Sin la orientación, a través de los modelos culturales, sistemas organizados de símbolos significativos, el comportamiento del hombre sería casi indomable, un caos total de acciones desorientadas y de sentimientos en erupción; su experiencia sería, prácticamente "sin forma", disforme.

Cultura o conjunto acumulado de tales modelos es, por lo tanto, la base de su particularidad, una condición necesaria de la existencia humana (Geertz, 1992:70f). Sahlins se aproxima a esta definición, cuando problematiza los mecanismos que ayudan a desarrollar esquemas culturales, ella resalta que el esquema cultural muchas veces es roto "por una zona dominante de la producción simbólica" (...). En la secuencia, parte del principio de que

existe “un lugar preferido del proceso simbólico”, “del cual sale una pequeña red (retículo) clasificatoria, que es extendida sobre toda la cultura”. Lo específico de la cultura occidental es visto en la “institucionalización del proceso en la producción de mercaderías”. Ella se distingue de otros mundos, “allá en donde las relaciones sociales, en particular, las relaciones de parentesco, son el lugar de la distinción simbólica y en donde las áreas de actuación son determinadas por las operantes distinciones de parentesco” (Sahlins, 1985: 296).

Estas definiciones de cultura esclarecen cómo son inaccesibles todas las definiciones de cultura. Cada definición evidencia un aspecto y con esto encubre otros, al mismo tiempo. Frente a la globalización de la política, de la economía y de la cultura, queda todavía más difícil desarrollar un concepto de cultura que sea adecuado a esas condiciones, que se hacen cada vez más complejas. La superposición, mezcla y asimilación cultural de lo global, lo nacional, lo regional y lo local lleva a nuevas formas culturales, cuya estratificación es imprevisible (Augé, 1994; Appadurai, 1996; Dibia/Wulf, 1999). En todos los casos, se debe evitar rechazar la posibilidad de la espontaneidad que hay en lo cultural, pues “cultura es la preservación de lo posible. La amplitud de su horizonte es la recompensa de la contingencia” (Konersman, 1996: 354).

Muchas investigaciones científicas orientadas a la cultura, en el campo de la antropología, tratan de problemas y preguntas actuales. Para trabajar sus temas, se sirven de trabajos históricos y comparaciones con las constelaciones semejantes de otras culturas. Algunos trabajos investigan relaciones que en el transcurso del desarrollo histórico fueron olvidados o desarrollan nuevas maneras de abordar el problema, considerando fenómenos conocidos. Otros análisis intentan, a través de una visión etnográfica y de la descaracterización, que camina interconectada a ella, estudiar de una nueva forma, las relaciones en su condicionalidad cultural. Este tipo de investigación no parte de la homogeneidad de la cultura, sino que acentúa la multiplicidad cultural y se orienta por un concepto diferenciado de cultura. Este es el caso de las investigaciones que se dirigen a prácticas

culturales concretas como juegos, rituales y gestos. En este tipo de investigaciones, no es suficiente “leer el contexto” de las diferentes prácticas culturales y educacionales (Jay, 1984; Berg/Fuchs, 1993), como fue incentivado por un largo período, en la antropología cultural (Clifford/Marcus, 1986). Llevar adelante principios que se incluyen en investigaciones sobre las dimensiones desempeñadas por la producción cultural y su “modus operandi” que, por ejemplo, es expresado y representado en los arreglos escénicos, en presentaciones de rituales y en la relación ritual práctica. (Gebauer/Wulf, 1998; Wulf/Göhlich/Zirfas, 2001). Como resultado de una orientación de este tipo, surge un nuevo interés en representaciones sociales y escenificaciones que son entendidas como expresiones y relaciones culturales y que, como tal, serán un tema de investigación antropológica científica cultural (Wulf y otros, 2001; Paragrana, 2001).

Hay un creciente interés en la investigación antropológica, orientada histórica, científica y culturalmente. A la extensión de temas, métodos y proyectos de investigación se interconecta un esfuerzo por una investigación multi, inter y transdisciplinaria (Wulf, 1997; Wulf/Kamper, 2002). Para muchos de esos temas no hay responsabilidad disciplinaria. ¿Qué disciplina sería responsable para abordar cuerpo y sentidos, espacio y tiempo, generación y violencia? El diálogo y la inserción en otra área del conocimiento de la investigación ocurren con frecuencia en ciencias humanas; en la investigación antropológica esto es imprescindible. Se extiende a la selección y tratamiento de los temas, así como a los métodos y procedimientos de la investigación. El intento de resaltar, en lugar de una historia, la multiplicidad de historias; una cultura, la variedad de culturas; una infancia, muchas infancias; una ciencia, la pluralidad de ciencias, produce una complejidad antropológica cuyas reivindicaciones sobrepasan la posibilidad de una única ciencia. En realidad, la organización del conocimiento en disciplinas técnicas produjo enteramente buenos resultados; siempre surgen conocimientos significativos en las ciencias de la cultura, justamente cuando la especialización del conocimiento es ultrapasada. Muchas veces se elaboran nuevos cuestionamientos y juicios; esto ocurre primero por la

limitación de las disciplinas, en la transición para las ciencias análogas o entre las ciencias “en sí”. Por eso son necesarios los movimientos de búsqueda, profundización e investigación, cuyo carácter interdisciplinario estimula la investigación disciplinaria a nuevos cuestionamientos, temas y métodos. Cuando esto ocurre, muchas preguntas y problemas, también en las diferentes ciencias, pueden ser trabajadas transdisciplinariamente.

Al igual que la antropología histórica, también la antropología orientada cultural y científicamente, no tiene un campo de acción claramente definido por tema; en la actual situación de las ciencias humanas, esto es una ventaja que contribuye al descubrimiento de nuevos cuestionamientos y temas, posibilitando el tratamiento a partir de nuevas perspectivas. Con esta situación, se dice que la antropología no dispone de un catálogo general que pueda determinar los métodos de investigación y los procedimientos. De acuerdo con el cuestionamiento y el contexto, se construyen los temas y los métodos de investigación antropológica. En este proceso se insertan la situación del material, su escogencia y su utilización por los investigadores, al igual que las decisiones relacionadas a los métodos de investigación y procedimientos. Muchas preguntas acerca de la existencia humana pueden tornarse como un punto de partida y material de la investigación; por eso, el espectro de temas y métodos en potencial, es amplio. Cuando las investigaciones abandonan el contexto seguro de la disciplina, con sus respectivas normas de cualidad para el tratamiento de los contenidos y de los métodos comprobados, éstas se hacen vulnerables. En todo momento se encontrarán nuevos caminos del pensar y del investigar, muchas veces resultan del abandono de los contenidos y de los métodos tradicionales. Este ultrapasarse de fronteras no se consume en controversias. Muchos investigadores en arte y literatura temen la funcionalización de textos e imágenes y la consecuente falta de consideración de su cualidad estética; se defienden en contra de los intentos de analizar los fenómenos antropológicos en los textos literarios o en las imágenes de arte. Sin embargo, poco se contesta acerca de la productividad del empleo de fuentes literarias e

imágenes para la investigación de indagaciones y fenómenos antropológicos.

El intercambio conceptual y metodológico entre las ciencias que cooperan con la investigación histórico-antropológica es productivo. Se puede investigar la multiplicidad de las culturas humanas, en espacio y tiempo, antes de hacer declaraciones a respeto del hombre; ese procedimiento metodológico de la antropología histórica, en comparación, es de considerable importancia. Posibilita comprender lo específico de una situación, en relación con un fenómeno, entenderlo en sus particularidades y representarlo. Es por eso que el significado metodológico de la comparación es bien evaluado en antropología (Bohnsack, 1999). Otro ejemplo de productividad y capacidad de invención, procedentes del intercambio interdisciplinario, es la mirada “etnológica” y la investigación de campo antropológico-cultural. Muchos investigadores antropológicos están convencidos de la mirada etnológica para sus producciones; a través de ella, lo conocido pasa a ser desconocido, surgen nuevas preguntas y nuevas perspectivas se hacen posibles. Esto lleva a una intensificación de cuestionamientos y de procedimientos de investigación cada vez más abarcadores.

En el ámbito de una antropología científico-cultural histórica orientada, el proyecto “Lógica y Pasión” buscó contemplar, formalmente la inter y la transdisciplinariedad. Los cuestionamientos y temas fueron seleccionados de tal forma que ninguna disciplina científica sola pueda reivindicar la responsabilidad sobre él. Por eso, los investigadores de muchas disciplinas trabajaron en la investigación de los fenómenos antropológicos tematizados. Algunos de sus trabajos se volcaron a una determinada disciplina, de modo que hacían parte de los esfuerzos multidisciplinarios; otros eran interdisciplinarios y consideraban los cuestionamientos y conocimientos de las demás disciplinas. Además, otras investigaciones se “movieron en el límite” o entre las disciplinas, o eran transdisciplinarias. Orientados de forma similar, eran las investigaciones científico-culturales y el estudio y la “Poética y Hermenéutica”³ organizados por Gumbrecht y Pfeiffer. La cooperación transdisciplinaria se está iniciando en antropología; pero, hace mucho

tiempo que ella hace parte de los “desideratos” (aspiraciones) de la investigación antropológica.

La investigación antropológica responde a preguntas, problemas y demandas que son el resultado de la dinámica de la globalización. La antropología objetiva un conocimiento transnacional que abarca varias disciplinas. Respondiendo a las nuevas formas de conocimiento, vida y comunicación, con las cuales las ciencias técnicas, aisladas, se ocupan con restricciones. El conocimiento antropológico engloba una multiplicidad de puntos de vista, la variedad histórica y cultural, la interacción constructiva con el otro y la complejidad que de ahí resulta. La reflexión antropológica relaciona las nuevas condiciones que están surgiendo mundialmente, con las preguntas de auto-explicación y auto-interpretación de la historia del hombre y del futuro; crea, con eso, una condición central para la educación y la enseñanza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Traducción de Luiza Gonçalves, a partir de la traducción del alemán al portugués, realizada por Cecilia Velaica Scherer.
- 2 El punto de partida para esas investigaciones encontraron su derrota, entre otras, en la serie de libros: “Antropología histórica” en Reimer – Verlag, Berlín; “Antropología pedagógica” en Deutschen Studienverlag Weinheim y en la revista “Paragrana”, Revista Internacional para Antropología Histórica, todos editados por Diezmar Amper y Christoph Wulf: El retorno del cuerpo, Frankfurt/M. (1982); El otro cuerpo, Berlín, (1984); La pérdida de los sentidos, Frankfurt/M, (1984), 2ª edición, (1997); El tiempo moribundo, Darmstadt/Neuwid, (1987); El destino del amor. Las transformaciones de lo erótico en la historia, Weinheim, (1988); El alma extinguida, Berlín, (1988); El Brillo de lo bello, Göttingen, (1989); Transfiguraciones del cuerpo. Vestigios de la violencia en la historia, Weinheim, (1988); Mirada retrospectiva al fin del mundo; Munique, (1990); Calar: interrupción y frontera de la realidad humana, Berlín, (1992); Compare con Wulf, CH/Kamper, D. (Edit): Lógica y pasión. Soportes para la antropología histórica, Berlín (2002).
- 3 En la misma dirección, pero menos orientados antropológicamente, continúan las siguientes investigaciones científico-culturales multi-inter y transdisciplinarias: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Edit.); Estilo; Historias y funciones de un elemento discursivo científico-cultural, Frankfurt/M. 1986; H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Edit.); Materialidad de la comunicación, Frankfurt/M.- 1988; H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Edit.); Paradoxias, disonancias y colapsos. Situaciones de la epistemología abierta, Frankfurt/M. 1991.