

ALTERIDADES Y PEDAGOGÍAS. O... ¿Y SI EL OTRO NO ESTUVIERA AHÍ?

CARLOS SKLIAR*

Que el “Otro” no sea nadie propiamente hablando, ni usted ni yo, significa que es una estructura que se encuentra solamente efectuada por medio de términos variables en los diferentes mundos perceptivos – yo para usted en el suyo, usted para mí en el mío. No basta siquiera con ver en otro una estructura particular o específica del mundo perceptivo en general; de hecho, es una estructura que funda y asegura todo el funcionamiento del mundo en su conjunto. Y es que las nociones necesarias para la descripción del mundo (...) permanecerán vacías e inaplicables, si el “Otro” no estuviera ahí, expresando mundos posibles.

(GILLES DELEUZE)

RESUMO: Este artigo se propõe a discutir a questão do outro e da(s) pedagogia(s) a partir da política, poética e filosofia da diferença. Com esse objetivo, discuto as espacialidades do outro – espacialidade colonial, multicultural e da diferença – estabelecendo uma relação com as imagens produzidas sobre a alteridade: o outro maléfico, a invenção maléfica do outro, o chamado à relação com o outro, o outro irredutível e o “eu” como refém do outro. Finalmente, estabeleço uma relação dessas imagens com as pedagogias (improváveis) para as diferenças: a pedagogia do outro que deve ser borrado, a pedagogia do outro como hóspede da nossa hospitalidade hostil e a pedagogia do outro que reverbera permanentemente.

Palavras-chave: Espacialidades do outro. Mesmidade. Alteridade. Diferença. Pedagogias do outro.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). *E-mail:* skliar@piaget.edu.ufrgs.br

OTHERNESS AND PEDAGOGY: OR... WHAT IF THERE WERE NO OTHER?

ABSTRACT: This paper is aimed at discussing the issue of the other and of pedagogy from politics, poetics, and the philosophy of difference. In this sense, I question the other's spatiality – colonial, multicultural and difference spatiality – relating it to the images produced for otherness: the other as evil, the evil invention of the other, the cry for the relation to the other, the irreducible other and the “ego” as an hostage of the other. Finally, I establish a relationship between such images and the (improbable) pedagogy for differences: the pedagogy of the other that has to be blotted, the pedagogy of the other as a host of our hostile hospitality and the pedagogy of the other that constantly reverberates.

Key words: Spatiality of the other. Sameness. Otherness. Difference. Pedagogy of the other.

I

Toda cuestión humana debería ser pensada desde la perspectiva de la espacialidad. Y también puede ser verdad su reverso: no hay nada de la espacialidad – y en la espacialidad – que pueda explicarse sino a través de lo humano.

Entonces: ¿Hay una única espacialidad para lo humano? ¿Es la espacialidad del sujeto una espacialidad lineal – el otro únicamente en relación con nosotros mismos – y/o circular – el otro que vuelve, ocupando el mismo territorio que le hemos asignado siempre? ¿Un espacio sólo homogéneo, únicamente colonial? ¿O será el espacio un espacio simultáneo donde el otro ocupa un espacio otro pero conocido o por conocer; un otro espacio pero que se imagina apaciblemente vinculado, pretendidamente comunicativo con la mismidad? ¿Un espacio multi-homogéneo, un espacio multicultural? ¿O bien se trata de una espacialidad radicalmente diferente del espacio de la mismidad? ¿Un espacio que irrumpe, un espacio de acontecimiento, un espacio de miradas, gestos, silencios y palabras irreconocibles, inclasificables, irreductibles? ¿Las espacialidades de la/s diferencia/s?

Así como con la temporalidad las espacialidades habituales de la mismidad y del otro se han desordenado. Hay destierros que van más allá de los espacios conocidos y concebidos. Exilios, como estados y como condiciones, que nunca regresan. Sitios confortables que destilan aburrimiento, tedio, insatisfacción. Inclusiones cuantitativas, globales, políticamente correctas y sensiblemente confusas. Exclu-

siones que se instalan en todos los cuerpos y que atraviesan dimensiones ignoradas.

La expulsión del Paraíso, la falta de Paraíso, la inexistencia del Paraíso.

El otro ya no parece ser sólo un afuera permanente, o una promesa integradora, o su regreso a nuestro hospedaje, o su extranjería, o su andar errante y/o vagabundo. Su irrupción confunde el espacio de la mismidad.

Y es también la falta de espacios, la pérdida de espacios, el descubrimiento de espacios, el desdoblamiento de espacios, aquello que nos causa la perplejidad del presente: así como necesitamos de un otro tiempo y de un tiempo otro, tal vez ahora precisemos también de un otro espacio y de un espacio otro.

El mapa de la mismidad parece haberse esfumado junto con los mapas trazados durante siglos sobre los otros. Porque ese mapa indicaba siempre para lo mismo de nosotros mismos y la mismidad era así y en sí un significado completo, absoluto, ordenado, coherente.

El mapa de la mismidad como un calco de lo mismo, el calco de aquello que siempre vuelve a lo mismo (Deleuze y Guattari, 1977, p. 29).

La pérdida del mapa es, también, la diferencia entre el calco de lo mismo, el calco de aquello que siempre vuelve a lo mismo y la cartografía de lo otro, el mapa de las múltiples entradas y relieves del otro, de su expresividad, de sus rostros.

Y si antes éramos como flechas apuntando hacia la mismidad, ahora esas flechas se curvan preguntándose, abrumadas y perplejas, acerca de las direcciones a tomar. Saben, sabemos, que ya no indican, que ya no indicamos, para nosotros mismos: *¿Somos, entonces indicaciones para el sentido de los "otros"?* (Felix de Azúa, 2001, p. 47).

La respuesta a esta pregunta podría estar en la negación misma del mapa de la mismidad. Decir: no hay tal mapa, sino un calco, una historia de su repetición, de su traducción, de su invención, de su ilusión, de su conformidad, de su auto-satisfacción. Decir: es un calco cada vez más real pero cada vez menos verosímil, que nos hace habitar lugares que nunca hemos visto y que siempre (nos) hemos inventado. Lugares que, si alguna vez son alcanzados, dejan ya de ser lugares: son la falta de lugares.

La pérdida del mapa de la mismidad es sobre todo la pérdida del calco de una espacialidad habitual: la mismidad ocupando el centro,

corriendo sus fronteras cada vez más hacia fuera y concentrándolo todo y a todos en la periferia, en los bordes, en aquello que supone ser marginal. Y la periferia, los bordes, lo marginal, cuya única razón de su existencia debería ser pugnar para entrar, para estar en el centro, para ocuparlo y así ser, finalmente, como los demás. La mismidad, el centro, vigilando, controlando y castigando al otro, conduciéndolo hacia la periferia pero insistiendo, al mismo tiempo y en el mismo espacio, sobre las bondades y la perfección de su centralidad.

La pérdida del mapa es, en cierto modo, la pérdida de aquellas fronteras, la existencia de unos entre-lugares que ya no (re)presentan con tanta claridad ni el centro ni su supuesta periferia. Esto no significa que no existan mecanismos de poder ejercidos sobre el espacio del otro. Significa que el poder, quizá, haya tomado otros rumbos, porque: ¿Es el otro sólo un otro de un espacio vigilado, controlado, determinado por los férreos disciplinamientos individuales y colectivos? ¿Es el otro, únicamente, la representación de un cuerpo (y el cuerpo mismo) dócil, entrenable, perfeccionable?

Se reformula un concepto de lo espacial como mera condición-marco de referencia de la acción, y se entra en una fase de nuevas-vejas tecnologías de poder, crecientemente espaciales y situativas. Se concretizan, se repolitizan, se recalientan los espacios y los lugares, y se abstractizan los sujetos, se desdoblan los recorridos sociales, se relativizan las pautas de conducta. La sociedad estalla en sociedades, por cierto, pero en todas ellas late lo espacial-situativo. (De Marinis, 1998, p. 24)

La fabricación de los sujetos del disciplinamiento social comenzó a experimentar desde hace un tiempo un cierto tipo de cortocircuito: la docilidad de los cuerpos esculpidos por la normatividad, la solidez en la construcción de las identidades de lo mismo y de la comunidad son, como dice De Marinis (*ibid.*, p. 32): “Como chispas que hoy se apagan y mañana pueden aparecer reavivadas, corregidas y aumentadas”.

De Marinis realiza una cartografía de algunos procedimientos a través de los cuales se administran las (supuestas) exclusiones e inclusiones en las sociedades del presente, recuperando la dimensión espacial de los procesos sociales. “Antes” un sujeto era excluido del tráfico social por medio de intervenciones correctivas, ortopédicas, en torno de un cuerpo que se decía que estaba “enfermo”. Esa explicación espacial, hacía de las exclusiones un proceso percibido siempre desde una matriz general de normatización y de normalización (y, claro está, de inclusión).

Pero ahora ya no se trata sólo de un metódico y detallado relevamiento de presencias y de ausencias, sino de novedosas modalidades

de gubernamentalidad que determinan un conjunto de saberes y poderes relativamente originales: un eficiente y eficaz control poblacional.

Se abandona la vigilancia del cuerpo individual, la intromisión en su biografía, en su historia — con el propósito de hacer de él, por ejemplo, un buen trabajador, un buen hijo, un buen padre, un buen ciudadano, un buen alumno etc. — y se comienzan a administrar otros perfiles, otros matices. La tríada: modulación-control-exclusión parece ir desplazando del escenario al binomio: disciplinamiento-inclusión.

El “mapa” del presente, sigue este autor, supone el trazado de múltiples mapas yuxtapuestos que deben mostrar todos los lugares, vistos desde todos los ángulos posibles. De ese modo, es posible suponer la existencia de dos modalidades diferentes de cartografiar el ejercicio de poder: la sociedad disciplinar y la sociedad de control.

La sociedad disciplinar asume la forma de una grilla que representa una demarcación estricta de territorios, lo que permite observar y controlar a los sujetos, reparar en sus presencias y en sus ausencias; es el panóptico de Foucault, que sugiere la posibilidad de verlo todo y de hacerlo, siempre, ocupando una posición superior, de privilegio. La sociedad disciplinar es el resultado de un poder masivo, cotidiano, sistemático y consecuente que, utilizando la misma metáfora de De Marinis, se ha vuelto “ciega” desde hace tiempo a las exclusiones y a todo lo que puede acontecer “allí afuera”. De este modo, el mapa de la sociedad disciplinar nos conduce a pensar que “las exclusiones de la generalidad del tráfico social eran percibidas desde una matriz general de la inclusión, la cura, la rehabilitación, la normalización” (ibid., p. 35-36).

A diferencia de la cartografía anterior, la de la sociedad de control está representada a través del despliegue de un espiral de modulación y de una red con agujeros, que determina tres zonas: una zona de modulación – o inclusión; una zona de vulnerabilidad; y, por último, una zona de exclusión.

Pero ya no se trata de una espacialidad de un sujeto gobernado desde adentro, sino de alguien que se desplaza continuamente a lo largo del espiral; alguien “(...) escindido en esferas normativas plurales y situativas” (ibid., p. 36). La sociedad de control establece una espacialidad central de movimiento rápido y vertiginoso – lo global, lo flexible, lo veloz etc. – y una espacialidad periférica – donde fijar, inmovilizar.

Si la tríada modulación-control-exclusión va desplazando del escenario al binomio disciplinamiento-inclusión, la pregunta acerca de

la espacialidad del otro y de la otra espacialidad asume un particular significado: ¿Hay lugares no modulados, de no-control, de no-exclusión, que no sean lugares de disciplinamiento y de inclusión? ¿Hay, acaso, una suerte de tercer espacio, un espacio sin nombre, un entre-lugar, es decir, un espacio otro, un otro espacio?

II

Hoy, como ayer, nos obsesionan los espacios, los pasajes entre espacios, la dispersión de los espacios, la yuxtaposición de los espacios, el pliegue, la rugosidad de los espacios, los otros lugares. Y también nos obsesiona la falta de lugares, los no-lugares, la insistencia en un aparente único espacio, la reunión ordenada de aquello que parece estar disperso, la negación de otros espacios, la sistemática expansión de lo mismo.

Pero (re)establecer la/s espacialidad/es del otro no supone enumerar en listas interminables la composición de los nombres de la alteridad, ni ordenar a aquellos otros que no están/estaban presentes, o que están/estaban olvidados, silenciados, ignorados. No se trata de nombrar lo innombrable, de hacer sedentario aquello que fue, es y será nómada, de convertir los no-lugares en lugares conocidos de antemano, pre-fabricados, instituidos e inventados por la mismidad.

La pregunta acerca del otro no es una pregunta que pueda formularse en términos de, por ejemplo: *¿Quién es, “verdaderamente”, el otro?*. Tampoco es una pregunta cuya respuesta pueda conducirnos a la apacible y tranquilizadora conclusión de que *“todos somos, en cierto modo, otros”* o bien *“todos somos, en cierto modo, diferentes”*. Así expresadas, estas frases no parecen ser otra cosa que una suerte de pluralización de lo mismo, o una multiplicación repetitiva del yo, condescendiente y austera, que sólo intenta generar mayor ambigüedad, quitarle la respiración al otro y provocar aún mayores limitaciones en su espacialidad.

La pregunta es una pregunta que vuelve a insistir sobre la espacialidad del otro y no sobre su literalidad. Es una pregunta acerca de las espacialidades asignadas, designadas, enunciadas, anunciadas, ignoradas, conquistadas. Sobre la distribución del otro en el espacio de la mismidad y en un espacio otro. Sobre el perpetuo conflicto entre los espacios. Sobre la negación y la afirmación de los espacios. Sobre la pérdida y el hallazgo de los espacios. Sobre los espacios que, aún en convivencia, se ignoran mutuamente. Sobre espacios que no conviven pero que, ciertamente, respiran su propio aire.

Y más que insistir en la caracterización de un espacio de modulación-control-exclusión y/o de un espacio de disciplinamiento-inclusión, propongo territorializar tres espacialidades del otro cuyas fronteras pueden ser a veces muy tenues y diluirse, y a veces ser muy amplias y perderse, y cuyos significados continúan siendo por necesidad todavía imprecisos: son las espacialidades acerca del otro o, mejor aún, representaciones y/o imágenes y/o miradas espaciales en torno del otro.

Adoptaré para esas imágenes, para esas representaciones de espacialidad, sólo provisoriamente, la siguiente denominación: (a) *la espacialidad colonial* – es decir: el otro maléfico y la invención maléfica del otro; (b) *la espacialidad multicultural* – el otro de la relación yo/tu o, mejor aún, de la relación pluralizada, obligatoria y generalizada entre nosotros/ellos; y (c) *la/s espacialidad/les de la/s diferencial/s* – el otro irreductible, la distancia del otro, su misterio y, a la vez, el espacio de la mismidad como siendo rehén del otro.

III

Toda cultura es, por sí misma, en sí misma, originariamente colonial. Y lo es, en términos de una imposición a los otros de una especie de ley de lo mismo: la mismidad que persigue por doquier a la alteridad como si fuera su sombra; una sombra de la propia lengua, una sombra lingüística:

Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna “política” de la lengua. La dominación, es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos (...). Esta intimación soberana puede ser abierta, legal, armada o bien solapada, disimulada tras las coartadas del humanismo “universal”, y a veces de la hospitalidad más generosa. Siempre sigue o precede a la cultura, como su sombra. (Derrida, 1997, p. 57)

La cultura como *intimación al hospedaje* del otro hace de sí misma y de su hospedaje lugares, espacios, esencialmente coloniales.¹ Coloniales en el sentido de una ley que, bajo una apariencia igualitaria, universal, de pluralización del yo y/o de albergue de la diversidad, acaba por imponer la fuerza y la “generosidad” de la lengua de la mismidad.

De manera tal que el “colonialismo” y la “colonización” no son más que relieves, traumatismo sobre traumatismo, sobrepuja de violencia, arrebato celoso de una colonialidad esencial (...). Una colonialidad de la cultura y sin duda también de

la hospitalidad, cuando ésta se condiciona y autolimita en una ley, aunque sea “cosmopolita”. (Ibid., p. 39)

Una colonialidad esencial, también de la hospitalidad, condicionada por una ley, aunque ella se diga cosmopolita.

La hospitalidad demanda la necesidad de invención de su propia norma, de su propia regla, de su propia generosidad: una hospitalidad del otro, en este caso, en esta espacialidad, sólo y únicamente en las condiciones de la mismidad; una hospitalidad no poética, una hospitalidad hostil (Derrida, 2001, p. 131-132).

La espacialidad colonial es, ante todo, un aparato de poder que se articula y se sostiene a partir de un doble mecanismo diferenciador: por un lado, la ilusión de reconocer las diferencias² del otro y de hacerlo en su apariencia más externa, en la mímica de un diferencialismo racial, lingüístico, histórico, sexual, cultural etc.; por otro lado, y al mismo tiempo, el de repudiar esas mismas diferencias, disimularlas, enmascararlas, desactivarlas hasta convertirlas en puro exotismo, en pura alteridad de “afuera”. En síntesis: se trata de reconocer la diversidad como dato descriptivo y transformarla, enseguida, en un largo y penoso proceso de alterización, en su victimización y en su culpabilidad. En palabras de Bhabha (1996, p. 105):

Algunas de sus prácticas reconocen la diferencia de raza, cultura e historia como siendo elaboradas por saberes estereotípicos, teorías raciales, experiencia colonial administrativa y, sobre esa base, institucionaliza una serie de ideologías políticas y culturales que son preconceptuosas, discriminatorias, vestigiales, arcaicas, míticas y, lo que es crucial, reconocidas como tal. Al conocer la población natural en esos términos, formas discriminatorias y autoritarias de control político son consideradas como apropiadas.

El aparato de poder colonial es, sobre todo, un aparato de producción de conocimientos que parece pertenecer *originariamente* sólo al colonizador; se trata de su saber, de su ciencia, de su verdad y, por lo tanto, del conjunto de procedimientos que le son útiles para instalar y mantener *ad infinitum* el proceso de alterización del otro. Pero luego ese saber, ese conocimiento, se trasplanta de un modo muy lento y violentamente, también hacia el interior del colonizado como si se tratara de un propio saber, de un conocimiento que, justamente, *también* le resulte apropiado, le sea natural.

Para la modernidad – entendida no ya como una idea de orden, sino ahora como una ideología de lo que *comienza, la modernidad como*

lo nuevo – el molde del “no-lugar” se traduce directa y literalmente como una espacialidad colonial. Y lo hace, otra vez, por medio de una duplicidad. Por un lado, el espacio colonial es la tierra de la incógnita o de la tierra nula, la tierra vacía o desierta cuya historia no es *historia* pues tiene que ser iniciada de una vez todas las veces, cuyos archivos deben ser abiertos y completados por la mismidad y cuyo progreso futuro debe ser asegurado en y por el propio principio ordenador y clasificador de la modernidad.

El actual silencio (colonial) parece ser sólo una invitación o bien a la mudez del otro, o bien a la confirmación – no idéntica, pero parecida – de su espacialidad. El silencio colonial ha permitido un reagrupamiento de fuerzas, un *tour de force* del colonialismo, una nueva legitimación para novedosas estrategias de invención y de traducción del otro. Se niega que el otro habla y se niega su habla posible; o en otro sentido, se da la autorización para que el otro hable sólo de lo mismo y, entonces, se celebra la generosa autorización, no la voz.

El otro cosificado, la negación de la negación. Des-hacerse para ser como los demás, los demás colonizadores.

La espacialidad colonial no puede ser considerada como una ideología lineal, poseedora de una cartografía única. Pero *debe* ser pensada en términos de una finalidad totalizadora y totalitaria. Se trata, para mejor decir, de un conjunto muy heterogéneo de prácticas, discursos e intereses, cuyo objetivo más evidente es el de instaurar un sistema de dominio. Sin embargo no es sólo el dominio en sí lo que interesa, sino la posibilidad infinitamente exponencial de su perpetuación, de su diversificación en sub-espacios, de la puesta en marcha de estrategias cada vez más diseminadas y más microscópicas de saber y de poder sobre el otro.

Una faceta, tal vez menos visible pero más substancial y sutil, se refiere al empleo permanente de un único tiempo verbal – el “eterno atemporal” –, que transmite una impresión de repetición y de fuerza y que se resume en la utilización eficaz y suficiente de la simple cópula “es”.

No se trata de negar la obviedad de estas facetas coloniales. No se trata de dar suavidad a la violencia rocosa del colonialismo. No es cuestión, como dice Derrida (1997, p. 58) “de borrar la especificidad arrogante o la brutalidad traumatizante de lo que se denomina la guerra colonial moderna y ‘propriadamente’ dicha, en el momento mismo de la conquista militar o cuando la conquista simbólica prolonga la guerra por otros medios”.

Se trata de establecer cómo los *otros medios*, también coloniales, que no se limitan al hecho físico de la acumulación y adquisición colonial

de territorios y subjetividades, y que no son sólo usurpación de fuentes de producción, *también* producen traumas sobre traumas, violencias sobre violencias, negación sobre negación del otro.

Parte de este proceso de colonización, en tanto modalidad de representación del otro, es explicado con particular claridad por Carbonell i Cortes (1999, p. 32): en el espacio colonial representación/representar supone que los “textos” coloniales (a) substituyen de hecho una realidad determinada por una imagen subjetiva *del otro*; (b) esa imagen del otro es una suerte de prisma que se compone de un conjunto de mitologías *acerca del otro*; (c) esas mitologías ubican al otro en una posición de inferioridad, de subalternidad; (d) a partir de ese cambio jerárquico y asimétrico de posiciones es posible, entonces, enfatizar detalladamente las diferencias entre ambos y justificar así cada componente minucioso de la relación colonial; (e) por último, el proceso parece completarse con la transformación del sujeto-otro a una posición de objeto-mismo, objeto relegado, objeto confinado, objeto objetualizado incapaz de toda negación e incapacitado para toda afirmación de (irreductibilidad) de su diferencia.

La representación del otro no se limita a una rápida mitología, a un nombre eficaz, a una determinación eficiente, a una simple oposición de “es ésto o es lo otro”, es decir, “soy yo o eres tú”, o “somos nosotros o son ellos” o, para volver a una imagen anteriormente mencionada: “soy yo, somos nosotros o es el diluvio”.

La representación colonial del otro es un eco que produce, en su propia reverberación, nuevas representaciones o, mejor dicho, nuevas necesidades coloniales de representaciones igualmente coloniales.

La representación colonial del otro, además de la conquista de su territorio y de sus mitos, es su masacre, su descubrimiento, su re-descubrimiento, su invención, su inscripción en fronteras estrictas de inclusión/exclusión, su demonización, su atribución de perturbaciones, su infantilización, su normalización, su traducción, su estereotipía, su medicalización, su domesticación, se des-territorialización, su usurpación, su mitificación, su institucionalización y su separación institucional, su redención etnográfica, su regulación a través de la caridad y la beneficencia, su salvación religiosa, su ser objeto de curiosidad científica, su ser sólo el segundo término (negativo) en la oposición de la lógica binaria, su pasado en los museos pero no en sus cuerpos, la moda y la domesticación de lo anormal, los campos de exterminio, los campos de refugiados, la destrucción de sus cuerpos, la separación de sus cuerpos, la mutilación de sus cuerpos, la escisión de sus cuerpos.

Hay una estrategia de contención donde el otro nunca es un agente activo de articulación. El otro es citado, mencionado, iluminado, encajado en estrategias de imagen/contra-imagen etc. pero nunca se cita a sí mismo, nunca se menciona, nunca puede interferir en los juegos de imágenes y contra-imágenes establecidos apriorísticamente.

En la misma dirección del discurso colonial la *lógica binaria* es una forma de distribución desigual de poder entre dos términos de una oposición. Permite la denominación y dominación del componente negativo que se opone a aquel considerado esencial y, digamos, natural: a su turno o simultáneamente, el marginal, el indigente, el loco, el deficiente, el drogadicto, el homosexual, el inmigrante, la mujer etc. ocuparon los espacios del ser-alteridad; una alteridad cuya relación con el “yo normal” ha permitido la progresiva destrucción de toda ambigüedad, la aniquilación de cualquier “otro indeterminado” que esté o quiera estar fuera de esa oposición. El otro de la oposición binaria, entonces, no existe fuera del primer término sino dentro de él, como su imagen velada, como su expresión negativa, como necesitada de corrección normalizadora.

Bauman (1996) señala que en las dicotomías cruciales para la práctica y la visión del orden social el poder diferenciador se oculta como norma tras uno de los miembros de la oposición. El segundo miembro es el otro del primero, la cara opuesta – degradada, suprimida, exiliada – del primero y su creación. Por eso, la anormalidad es lo otro de la norma, la desviación es el otro de la ley a cumplir, la enfermedad el otro de la salud, la barbarie el otro de la civilización, y así sucesivamente. En apariencia ambas caras dependen una de la otra, pero la dependencia no es simétrica: “la segunda depende del primero para su aislamiento forzoso. El primero depende del segundo para su autoafirmación” (ibid., p. 12).

La *traducción*, en este contexto colonial, es un mecanismo de manipulación de los textos del otro, una usurpación de sus voces que se transformadas, primero, en voces *parecidas pero no idénticas* para ser asimiladas, después, a nuestras formas conocidas de decir y de nombrar. Traducción como un tipo de eterno retorno a la propia lengua, como si no se pudiera escapar de la gramática de la lengua que tiene el traductor para “leer” toda y cualquier extranjeridad (Duschatzky y Skliar, 2000).

Una traducción que niega la pluralidad de las lenguas, la extrañeza de las lenguas, la confusión y la dispersión de las lenguas. Traducción que corrige permanentemente al otro, que lo normaliza en la propia (y única) lengua del traductor, que paraliza toda multiplicidad y, en un

sentido derridiano, traducción que evita toda diseminación de la lengua (Derrida, 1987, p. 324).

Mitologizar al otro. Fijarlo en un punto estático de un espacio pre-establecido. Localizarlo siempre en el espacio otro de nosotros mismos. Traducirlo a nuestra lengua, a nuestra gramática. Despojarlo de su lengua. Hacer del otro un otro parecido, pero un otro parecido nunca idéntico a lo mismo. Negar su diseminación, su pluralidad innombrable, su multiplicidad. Y designarlo, inventarlo, fijarlo, para borrarlo (masacrarlo) y para hacerlo reaparecer cada vez, en cada lugar que (nos) sea necesario.

El otro del espacio colonial es un otro maléfico y un otro de una invención maléfica. Así lo entiende Frederick Jameson (apud Donald, 2000, p. 111):

El mal es caracterizado por cualquier cosa que sea radicalmente diferente de mí, cualquier cosa que, en virtud precisamente de esa diferencia, parezca constituir una amenaza real y urgente a mi propia existencia. Así, el extraño de otra tribu, el “bárbaro” que habla una lengua incomprensible y sigue costumbres “extranas”, pero también la mujer, cuya diferencia biológica estimula fantasías de castración y devoración o, en nuestra propia época, la venganza de resentimientos acumulados de alguna clase o raza oprimida o, entonces, aquel ser alienígena, judío o comunista (...) son algunas de las arquetípicas figuras del Otro, sobre las cuales el argumento esencial a ser construido no es tanto que él es temido porque es malo, sino, al contrario de ello, que es malo *porque* él es Otro, alienígena, diferente, extraño, sucio y no familiar.

En la trama de la lectura de esta cita asoma una explicación sobre la *construcción del otro* en un espacio que se manifiesta como una diferencia radical en relación a la mismidad. Un otro maléfico y un maléfico otro, cuya alteridad está localizada, detenida, en un espacio fijo y negativo. Es el otro mítico y mitificado en una exterioridad que acecha, que pugna por obstaculizar la integridad de nuestra identidad, que se presenta cada vez con un rostro o bajo una sombra diferente o, menos usualmente, con un rostro – o bajo una sombra – múltiple: es el bárbaro, la mujer, el deficiente, el de la raza sojuzgada etc. y es también todo aquello al mismo tiempo, es decir, por ejemplo: la mujer bárbara deficiente de una raza sojuzgada.

Es el otro del mal y el propio origen del mal: la explicación de todo conflicto, la misma negatividad de la cultura; el otro es, en síntesis, aquel espacio que no somos, que no deseamos ser, que nunca fuimos y nunca seremos. El otro está maléficamente fuera de nosotros mismos.

La construcción del otro maléfico está (re)presentada por Jameson en términos de una oposición donde el otro es, por fuerza, un siempre-otro, un otro permanente, una amenaza eterna que debe ser contenida, y por ello, fijada en su estereotipo, normalizada, masacrada, inventada, institucionalizada, colonizada.

Sin embargo: ¿Es ese otro, el único otro, siempre el mismo otro, en esa misma espacialidad? ¿Es este otro un permanente otro que sólo apunta insistentemente para el mal y que es construido y producido porque él es el mal?

El otro que introduce Jameson es un otro que aparece, en cierto modo, bajo la forma de una esencia maléfica inicial, una esencia duradera, estable e, inclusive, una esencia final.

Al mismo tiempo, en esa misma operación de *alterización*, queda implícita la construcción de la esencia de la propia mismidad, la fijación del yo mismo: una mismidad regular, coherente, completa, pero sobre todas las cosas benigna, positiva, satisfactoria, localizada en una territorialidad opuesta al mal del otro y al otro del mal.

El sujeto maléfico es el resultado de un conjunto complejo de operaciones lingüísticas y culturales que consistiría en: (a) diluir la manifiesta heterogeneidad del espacio social; (b) condensar en una única figura – de uno o de varios rostros, de una o de varias voces, de uno o de varios cuerpos etc. – toda una serie de antagonismos culturales; (c) anunciar el componente amenazador que aleje suficientemente la posibilidad de cualquier perplejidad y que asegure nuestra mismidad; (d) enunciar el/los nombre/s de un culpable para obtener una cierta sensación de orientación espacial y, finalmente; (e) reducir a/en un objeto, es decir, objetualizar toda el desorden, toda la complejidad y toda la conflictividad de la experiencia humana.

En esta múltiple y compleja operación se disimula una incongruencia que es constitutiva de cualquier espacialidad social: el otro maléfico aparece encarnando la imposibilidad de la sociedad y ésta queda impedida para alcanzar su “plena” identidad en virtud de ese otro; pero al invertir esta lógica (diabólica) podríamos decir que lo negativo no está en el sujeto-otro, al cual se le atribuye el ser dueño de un atributo maléfico esencial, sino en ser aquello que invade o intenta invadir la normalidad, aquello que desgarrar o intenta desgarrar el orden, que nos obliga a ver y a vivir en la ambivalencia, que nos obliga a ver y a vivir en el caos, que nos obliga a ver y a vivir en la incongruencia. (Duschatzky y Skliar, 2000b)

Esta suerte de *sociologización maléfica* del otro es sólo una parte de la cuestión; una cuestión sin duda significativa, pero que suele ocultar

otras dimensiones de análisis igualmente importantes. Y Jameson lo recuerda muy bien: ese otro, el otro maléfico, es un argumento de la mismidad, un argumento del yo mismo, a veces onírico, a veces material, otras veces simbólico y otras tantas político.

Y ese otro es, como dice Peñalver (2001, p. 117), el *otro primero*, el otro como enemigo real o como enemigo potencial. Pero lo negativo, la negatividad, en las palabras de Deleuze, no logra capturar ni siquiera el fenómeno del otro como diferencia: recibe de él tan sólo un fantasma, un otro fantasmagórico (Deleuze, 1988, p. 113).

La construcción del otro maléfico y fantasmagórico como argumento, la invención de ese primer otro, permite pensar en otra dirección acerca de la producción de la alteridad: ¿Qué es aquello que argumenta la mismidad al producir un otro maléfico? ¿Y porqué y para qué ese argumento? La respuesta puede ser rápida y concluyente: es el argumento que sirve para preparar la *necesidad* de producir siempre más y más alteridad o bien, aunque no sea lo mismo, la *necesidad de utilización* del otro. Y de ello se trata, justamente, la siguiente cita de Larrosa y Pérez de Lara (1997, p. 14):

La alteridad del otro permanece como reabsorbida en nuestra identidad y la refuerza todavía más; la hace, si esto es posible, más arrogante, más segura y más satisfecha de sí misma. A partir de este punto de vista, el loco confirma y refuerza nuestra razón; el niño, nuestra madurez; el salvaje, nuestra civilización; el marginal, nuestra integración; el extranjero, nuestro país; y el deficiente, nuestra normalidad.

Se plantea aquí la cuestión del otro en términos de la necesidad y de la utilización que del otro hace y re-hace la mismidad. Repasemos, no literalmente, lo que dicen los autores: necesitamos del loco, del deficiente, del niño, del extranjero, del salvaje, del marginal – de la mujer, del violento, del preso, del indígena etc.; y los necesitamos, básicamente, en términos de una invención que nos re-posicione en el lugar de partida a nosotros mismos; como un resguardo para nuestras identidades, nuestros cuerpos, nuestra racionalidad, nuestra libertad, nuestra madurez, nuestra civilización, nuestra lengua, nuestra sexualidad. Aquello que los autores dicen es, en síntesis, que necesitamos, *trágicamente*, al otro.

Pero de aquí puede sugerirse otra consecuencia: no es sólo que necesitamos del loco – o del deficiente, o del niño etc. – en términos de una relación de dependencia y de sumisión a la mismidad del sujeto. Necesitamos, además, de la locura, de la deficiencia, de la infancia etc.

como aquello que no sólo opera en términos de completamiento de lo mismo sino también como aquello que genera y determina el propio contenido central de la mismidad. Así, por ejemplo, el deficiente restituye al yo mismo su no-ser-deficiente y también lo constituye en cuanto a sus amplios márgenes (también inventados, naturalmente) de normalidad.

Y agreguemos otra mirada más. La necesidad de construcción del otro no es de modo alguno accidental, no ocurre por acaso, no resulta de una posición ingenuamente egocéntrica y/o etnocéntrica y/o falocéntrica de la mismidad: es, además, una necesidad de matar (física y concretamente) y “matar” (simbólica y metafóricamente) al otro. En las palabras de Blanchot (1969, p. 189), refiriéndose al anti-semitismo: “(...) representa la repulsión que el Otro inspira, el malestar ante lo que viene de lejos o de otro lugar, la necesidad de matar al Otro, es decir, de someter a la omnipotencia de la muerte lo que no se mide en términos de Poder”.

Ahora el otro ya no es, sólo, el otro del mal o el mal del otro, sino una invención de la mismidad, de nosotros mismos y de la necesidad de definir mejor aquello que nuestro “yo” contiene y/o debería contener.

Y aquello que existe del otro ya no es, únicamente, lo que pensamos, percibimos y/o representamos del otro; también es necesario, si es que ese otro no “existe”, inventarlo, construirlo en sus más mínimos detalles, moldearlo, diseñarlo y, además, matarlo (en ambas *versiones*: física y metafórica).

El otro sólo es otro en la medida en que pueda ser capaz de mostrarme, claro que siempre a una distancia prudencial (incluso aquella distancia que separa la vida de la muerte), quienes somos nosotros y cuáles ajustes debemos hacer para parecernos, cada vez más, a nosotros mismos.

Y ya no es el *primer otro*, sino que es un otro que se determina y establece a partir de la relación *nosotros-ellos*. Si en el primer caso, en el otro primero, lo que cuenta es la presencia de un otro maléfico, en el segundo caso de lo que se trata es, sobre todo, de las formas a partir de las cuales se construye su maléfica invención.

Pero: ¿El otro sólo se narra en y desde el lugar de lo maléfico y de la maléfica invención? ¿Hay, por acaso, otras narrativas sobre la historia de su/s espacio/s? ¿Otras narrativas que excedan o no se sometan a la relación maléfica entre nosotros-ellos? ¿Que no sean voces de una mismidad plural, de lo mismo calcado y multiplicado/pluralizado? ¿Narrativas de un otro no-maléfico, no-utilizado, que está *fuera* de las

masacres abrumadoras? ¿Que comparte *alegremente* nuestras homogeneidades?

IV

Del otro singular, del otro como oposición (negativa) de la mismidad, del otro maléfico y su invención, parece surgir un tibio pasadizo hacia la idea del otro como un otro de un espacio equilibradamente plural. El otro ya no parece ser sólo un individuo capturado en su singularidad maléfica, ni parece un otro diabólicamente traducido por lo mismo, ni parece un otro reducible a la maléfica mismidad.

Pluralidad puede referirse, sin embargo, a una repetición y una multiplicación de la mismidad – los ejemplos, diversos, parecidos pero no idénticos del yo mismo – y también puede significar – ¿al mismo tiempo? – una pluralidad del sí mismo: el otro como unos otros en un espacio que debe ser estrictamente comunitario, hegemónicamente comunitario, sistemáticamente comunitario, férreamente comunitario, siempre comunitario.

Pluralizar y repetir el yo mismo confiere a los otros un espacio de ser sólo, o de ser apenas, matices de lo mismo inventados por la mismidad. Pluralizar al otro determina un espacio donde no hay más escapatoria que seguir siendo unos otros cuya experiencia debe ser idéntica a sí misma, y así poder ser organizada, legitimada, oficializada, nominada y comprendida por la mismidad.

De la espacialidad colonial a la espacialidad multicultural *parece* crearse un abismo de representaciones: el otro colonial y el otro multicultural *serían* dos espacialidades del sujeto lejanas, irreconocibles e irreconciliables, radicalmente otras; otros espacios, otros sujetos, otras vibraciones culturales.

Y sin embargo, la pregunta vuelve a ser incesante: ¿Han cambiado, esencialmente, las representaciones, las imágenes, las miradas, los modos de narrar al otro con el surgimiento de esa nueva espacialidad que es denominada como *multicultural*? ¿Hay, por acaso, un abandono de posiciones monológicas y sedentarias en el pasaje, aparentemente diverso, entre lugares coloniales y lugares multiculturales? ¿Quién es ese otro del multiculturalismo que no es el otro del espacio colonial?

Para muchos autores – y defensores – del multiculturalismo, estas preguntas sólo pueden ser entendidas como un juego más de una suerte

de retórica hipercrítica. De hecho, el espacio multicultural, el multiculturalismo, es habitual y *positivamente* definido de acuerdo con una o más de las siguientes definiciones: (a) un tipo de consciencia colectiva que se opone a todas las formas (conocidas y nombradas) de centrismos – etno, falo, fono, logo, antropo etc.; (b) un espacio que puede conducir tanto a una nueva teorización y producción de conocimiento sobre el otro, como a renovadas formas de entender y de ejercer estrategias sobre todo culturales, políticas, de ciudadanía y de educación; (c) una nueva forma de disputa – identitaria, cultural, política, educativa etc. – en torno de los significados, las asimetrías y jerarquizaciones de las representaciones entre la mismidad y la alteridad; (d) un conjunto de *acciones afirmativas* en una dirección aparentemente sin rodeos hacia el otro; (e) revueltas anti-racistas, anti-sexistas, anti-bélicas, ecologistas, anti-discriminatorias etc.; (f) movimientos sociales y luchas por los significados lingüísticos y políticos en torno de lo otro, de la alteridad; (g) la consideración – declarativa, respetuosa, tolerante – de la diversidad como tópico crucial de toda descripción política, cultural, educativa, lingüística, sexual, de género etc.; (h) una enunciación, aunque tenue y ambigua como veremos, de una cierta *política de la identidad y de la diferencia*.

Habría tal vez que considerar, además de lo antes mencionado, una posible *gramática de la multiculturalidad* (Lanz, 2001), es decir, un espacio privilegiado en el lenguaje, en las prácticas discursivas que parecen compartirse en torno de la idea del encuentro cultural, de la convivencia, de la peregrinación entre los diferentes pueblos, razas, del pasaje a través de las culturas, del intercambio simbólico; en síntesis: todo aquello que sobreviene en el discurso – aunque no sabemos si irrumpe – desde/a partir/en función de/por/lo multicultural otro.

Digo que la cuestión es otra, álgidamente otra: ¿Es el espacio multicultural un tipo de respuesta elegante que la propia modernidad (nos) ofrece a cambio de ignorar su brutalidad colonial? ¿Una respuesta de lo mismo para no confesar sus pecados de desigualdad, de exclusión, de expulsión, de normalización, de genocidios, de desapariciones, de miserias?

Desde la propia espacialidad multicultural se han intentado articular algunas respuestas a estos interrogantes, afirmando, en primer lugar, que no hay tal cosa como un espacio multicultural sino varios espacios multiculturales. Y que ello es el resultado, precisamente, de una variación en las formas políticas y culturales mediante las cuales la alteridad es representada y la diferencia es construida.

Pero tal variación también puede ser el síntoma de una necesaria postergación y de un desplazamiento del significado de lo “multicultural”, producto de una sucesiva e interminable usurpación de nombres y de terminologías, con el objeto de poder/querer/deber referirse – siempre vagamente – a nociones tales como cultura/s, identidad/es, diversidad/es y diferencia/s.

A la pregunta: ¿Qué es qué significa el multiculturalismo? Kincheloe y Steinberg (1999, p. 25) responden sin rodeos que “significa todo y al mismo tiempo nada”. Para estos autores, el multiculturalismo nada tiene que ver con creencias o descréditos acerca de su existencia, o con el estar de acuerdo o discordar de él: “El multiculturalismo simplemente es (...) Representa una condición del modo de vida occidental de fin de siglo: vivimos en una sociedad multicultural”.

Aparece en esta última descripción la perspectiva o la idea de multiculturalismo como un dato, como una condición y un estado, como aquello que sencillamente existe, como aquello que es y aquello que se es. Y, también, se trata de la definición de un espacio o, mejor aún, de una localización muy precisa: es el espacio del otro localizado en Occidente. Por esta razón, siguen los autores, la cuestión fundamental para el análisis de lo multicultural radica en las formas en que respondamos a esa realidad, es decir, el modo que elegimos o que seleccionamos o que preferimos para responder a una realidad que *de hecho existe, de hecho es*:

(...) podemos suponer razonablemente que alude por lo menos a uno de los siguientes temas: raza, clase socioeconómica, género, lenguaje, cultura, preferencia sexual o discapacidad. Aunque el término se usa más en relación con la raza, se hace generalmente extensivo a otros tipos de diversidad (...) Usado como meta, concepto, actitud, estrategia y valor, el multiculturalismo aparece como el ojo de un huracán social que se arremolina en torno de los cambios demográficos que están ocurriendo en las sociedades occidentales. (Ibid., p. 25)

Además de la distinción entre la simple alusión y la actitud hacia el multiculturalismo, hay en la anterior definición algunos tópicos significativos, cuya trama de textualidad bien podría ser la siguiente: *(algunas) temáticas – (de la) diversidad – (en medio de un) huracán social – (por los) cambios demográficos – (en las) sociedades occidentales.*

El multiculturalismo, así expresado, deriva en formas políticamente divergentes en virtud de las diferentes versiones/interpretaciones/miradas/representaciones que puedan generarse sobre: (a) cuáles son las temáticas – ¿o son en verdad sujetos? – que han sido y están siendo privilegiadas;

(b) qué es, por qué se utiliza y qué se está significando con el término *diversidad*; (c) desde dónde se mira y cómo se interpreta ese huracán social (producto específico de los cambios demográficos); y, por último, (d) que supone la localización, histórico-espacial, de sociedad/es occidental/es.

Entre otros autores que han tratado de caracterizar las diferentes formas que asume el multiculturalismo, Peter McLaren (1997) considera – tal vez con un exceso de didacticismo, quizá para evitar todo deslizamiento, toda intertextualidad política y cultural – cuatro formas substanciales: (a) *el multiculturalismo conservador o empresarial*; (b) *el multiculturalismo humanista liberal*; (c) *el multiculturalismo liberal de izquierda*; y (d) *el multiculturalismo crítico*.³

Los multiculturalistas conservadores, aún cuando toman una cierta distancia de un racismo directo y obvio, disfrazan falsamente la igualdad cognitiva de todas las razas y acusan a las minorías de ser inferiores o de poseer bagajes culturales insuficientes. Por ello puede hablarse de la existencia de un proyecto conservador el cual, bajo la apariencia de querer construir una cultura común – es decir, *una trama de textualidad sin costuras* –, anula el concepto y la práctica de frontera, despojando de toda legitimidad a las lenguas extranjeras y a los dialectos regionales del otro. Y aquel que proclama, con soberbia, su multiculturalismo acaba por atribuirle al otro, al decir de Derrida (1997, p. 58), su propio monolingüismo:

El monolingüismo impuesto por el otro opera fundándose en ese fondo, aquí por una soberanía de esencia siempre colonial y que tiende, reprimible e irreprimiblemente, a reducir las lenguas al Uno, es decir, a la hegemonía de lo homogéneo. Se lo comprueba por doquier, allí donde esta homo-hegemonía sigue en acción en la cultura, borrando los pliegues y achatando el texto.

Además del rechazo hacia la cultura común y al multilingüismo, esta forma de multiculturalismo asume otras perspectivas problemáticas: existe, en primer lugar, la negación de considerar lo blanco, la blanquedad como una forma de etnicidad lo que produce como consecuencia una norma invisible a través de la cual otras *eticidades* pueden ser y son juzgadas. En segundo lugar, se utiliza impunemente el término “diversidad” para, al mismo tiempo y en el mismo espacio, establecer prácticas y discursos de asimilación. Así, los otros son vistos como anexos de la cultura dominante y esto significa que deben aprender necesariamente las pautas, las normas y los comportamientos de la sociedad que los hospeda.

Esta forma de multiculturalismo resulta ser así, simplemente, una perspectiva neo-colonial, es decir, se propone ofrecer una *autorización* para que algunos “otros” continúen siendo esos “otros”, pero ahora en un cierto espacio de legalidad, de oficialidad, una suerte de convivencia *sin remedio*.

Y también este multiculturalismo acaba por traducirse en una suerte de *etnopluralismo*, es decir, en el simple hecho de querer subrayar o enfatizar una igualdad fundamental al mismo tiempo que insiste sobre el aislamiento de las diferentes culturas.

Multiculturalismo y colonialidad. En ambos casos los otros no son todos los otros sino sólo algunos otros. Pero el sentido dramático de la fragmentación de la alteridad se vuelve aquí particularmente evidente: los otros son re-categorizados y sub-divididos; algunos otros se acercan, algunos otros se alejan cada vez más; el circuito de la cultura “multicultural” parece recibir con beneplácito a la alteridad consumista y productiva y vigila o maltrata o ignora en la misma proporción a los mendigos, a los niños de la calle, a la prostitución, a los deficientes etc., quienes continúan siendo expulsados del territorio de la alteridad. De aquí la adjetivación que le es dada: *empresarial*, tal vez un nuevo maquillaje de la antigua lógica del mercado y del capital humano.

Regresa aquí el otro, pero no vuelve. Es regresado como una víctima a ser socorrida – o liberada – o como un otro culpable que debe ser perseguido – o denunciado.

Y de acuerdo con Zizëk (1998, p. 135) podemos afirmar que el multiculturalismo es una “actitud” que considera a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado, esto es: “como nativos, cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente”. Estudiar y respetar a los otros se hace posible, en primer lugar, por una distancia que el multiculturalista mantiene con la alteridad; en segundo lugar, porque esa distancia así producida revela tanto su *posición universal privilegiada*, como lo opuesto, es decir, la posición local de la alteridad desprovista de toda jerarquía.

Si la espacialidad colonial es violencia/invencción/fijación/normalización y traducción del otro, esta forma de espacialidad multicultural parece diseminar la estrategia de pluralismo de la mismidad/diversidad/acogimiento-hospedaje/respeto-aceptación-tolerancia, hacia el otro.

Hay una voz entre otras que resuena con particular reverberancia en la retórica y en la gramaticalidad del espacio multicultural: la *tolerancia*.⁴ Tolerar al otro, tolerar lo otro, tolerar la diversidad, tolerar la

diferencia; hacer de la tolerancia un principio inexcusable, una fuente de conocimiento, un lugar de comunicación.

La esencia de la vida moderna constituye un esfuerzo para exterminar la ambivalencia, es decir, una intención voraz por definir con la máxima precisión y para eliminar toda ambigüedad. Y es justamente por esa razón que la intolerancia acaba siendo una inclinación natural de la modernidad, pues la construcción del orden establece límites para la incorporación y admisión de cualquier entidad, de cualquier sujeto, de cualquier alteridad, de cualquier otro. Permanece siempre la voluntad de acabar con la ambigüedad y, por lo tanto, de mantener la intolerancia, inclusive cuando ella se esconde bajo la máscara de la tolerancia. Máscara de la tolerancia que, como dice Bauman (1996, p. 13), puede ser así mejor expresada: “tu eres detestable pero yo, siendo generoso, voy a permitir que continúes viviendo”.

La tolerancia no está exenta de ambigüedades, pero principalmente: ¿Expresa por acaso una utopía de profundo (re)conocimiento de la alteridad? Por una parte, es cierto que la tolerancia es una invitación para admitir la existencia de diferencias. Por otra parte, sin embargo, esa admisión constituye también la esencia de su propia paradoja: “aceptar” las diferencias supone aceptar también la intolerancia.

La tolerancia tiene una fuerte relación con la indiferencia. Corre el riesgo de transformarse en un mecanismo de olvido y de conducir a sus dueños a la eliminación de las memorias de sufrimiento, pasión y dolor. Además, al entender la tolerancia como una virtud natural o como una utopía incontestable, se ignora la relación de poder que le da razón y sustento. Por ello Susan Mendus (1989) dice que la tolerancia implica que el objeto tolerado es moralmente y *necesariamente* censurable. En este sentido vale la pena reflexionar acerca del siguiente pasaje de Bauman (1996, p. 17).

La tolerancia no incluye la aceptación del valor del otro; por el contrario, es una vez más, tal vez de manera más sutil y subterránea, la forma de reafirmar la inferioridad del otro y sirve de antesala a la intención de acabar con su especificidad – junto a la invitación al otro a cooperar en la consumación de lo inevitable. La tan nombrada humanidad de los sistemas políticos tolerantes no va más allá de consentir la demora del conflicto final.

La demora del conflicto final: acabar con la especificidad del otro, hacerlo cómplice de su aniquilamiento. La inevitabilidad de la mismidad del otro, del otro como lo mismo. Su inferioridad. El otro como un

suspenseo postergable. Su misterio enajenado por la tolerancia. Reducido por la tolerancia. Borrado por la tolerancia.

Demorar el conflicto final supone que más temprano o más tarde la tolerancia será efectivamente una cuestión del pasado. Aquello que se impondrá en el presente es, entonces, el conflicto final: ¿Y esto quiere decir: el final del otro? ¿Un juego de ganancias y de pérdidas mediado por la tolerancia? ¿Tolerar, esto es, diferir la muerte del otro?

Perdonar la mismidad al otro en su diferencia. Imponerle un destino de alteridad condenada a muerte. Pero: ¿Es el otro del multiculturalismo, acaso, un otro *realmente* diferente? Aquello que aquí se anuncia como siendo diferencias, o con/en el nombre de diferencias, debería ser más bien traducido en los términos de un *diferencialismo conservador* (Veiga-Neto, 2001), es decir, en un modo de entender las diferencias como siendo naturales – y no culturales – o derivadas de una supuesta naturaleza del mundo, casi diríamos biológicas; diferencias neutrales o neutralizadas; inscriptas en oposiciones binarias, donde vuelve a hacerse presente el principio del tercero excluido; y como diferencias de valor, es decir, como desigualdades.

A diferencia de la forma conservadora el multiculturalismo humanista liberal predica – y *está convencida de* – la igualdad natural entre los hombres. Se nos dice que las situaciones desiguales son la consecuencia de la insuficiencia de oportunidades sociales, legales y/o educativas, pero no el resultado de una privación cultural que pueda ser atribuida a las minorías. Enfatizando hasta la obsesión la supuesta oposición entre igualdad y diferencia, los discursos y las prácticas de esta forma multicultural se transforman, en la mayoría de las ocasiones, en presiones etnocéntricas que centrifugan hacia una norma que no es, nunca es, no puede ser, equivalente. El igualitarismo se establece como una condición *sine qua non* de la existencia multicultural, como un requisito ineludible que debe anteceder toda voz, toda mirada, toda expresividad.

El otro ha dejado de ser aquí un objeto del diferencialismo y comienza a ser objeto de un igualitarismo que está también naturalizado. Es la imagen de un otro similar, de un otro semejante, cuyas diferencias son vistas como aquello que entorpece toda equivalencia, toda simetría.

El multiculturalismo liberal de izquierda, en cambio, subraya las diferencias culturales y sugiere que el acento puesto en la igualdad tiende a obstaculizarlas, reprimirlas, atenuarlas, extinguirlas. Desde esa perspectiva, la diferencia es considerada como una esencia, ignorando y

negando la situación histórica y cultural de su construcción. Así, se asume que existe una única forma, una forma esencial de ser mujer, de tener una existencia afro-americana o latina, de ser deficiente etc. Pero más que tratarse aquí de *diferencias* estamos en realidad, otra vez, de frente a otro tipo de *diferencialismo*: el *diferencialismo* “progresista” o de “izquierda”, que se vuelve una vez más hacia un tipo igualitarismo, pero esta vez hacia un igualitarismo focalizado en cada fragmento, en cada porción de diversidad, en cada parte de la lengua, del cuerpo, de la edad, de la sexualidad etc.

En este diferencialismo igualitarista surge la perspectiva que las culturas representan de hecho comunidades homogéneas de creencias, organización y estilos de vida. Es el mito del arquetipo cultural, sustentado en la suposición de que cada cultura está fundada en un patrón que otorga sentido pleno y coherencia a la vida, las acciones y los intercambios de cada uno de sus individuos.

En ese contexto, la diversidad cultural se convierte en un objeto epistemológico: es el reconocimiento de contenidos y de costumbres culturales pre-establecidas, exentas de toda y cualquier mezcla y alejadas de toda posible contaminación con el otro, con los otros, con *lo otro*. Cada cultura, desde esta perspectiva, se supone no sólo totalizada sino también de estar a salvo de toda inter-textualidad, protegida por una memoria mítica y por una identidad estable.

En esta forma multicultural, en efecto, la identidad de cada cultura – lo que es decir: la identidad de cada uno de los individuos entendidos como inscriptos en esa cultura – es comprendida como una esencia que debe permanecer única e inalterable. ¿Pero se trata *efectivamente* de (una preocupación por) la identidad del otro o más bien de (una vuelta hacia) la ipsidad de lo mismo?

Nuestra cuestión es siempre la identidad. ¿Qué es la identidad, ese concepto cuya transparente identidad consigo misma siempre se presupone dogmáticamente en tantos debates sobre el monoculturalismo o el multiculturalismo, sobre la nacionalidad, la ciudadanía, la pertenencia en general? Y antes que la identidad del sujeto, ¿qué es la ipsidad? Ésta no se reduce a una capacidad abstracta de decir “yo”, a la que siempre habrá precedido. Tal vez signifique en primer lugar el poder de un “yo puedo”, más originario que el “yo”, en una cadena donde el “pse” del ipse ya no se deja disociar del poder, el dominio o la soberanía del hospes. (Derrida, 2001, p. 27)

La soberanía del hospes, de hospedar, de hostilizar al otro. Ante cada pregunta acerca de la identidad, la sospecha de que el yo mismo se

instala cómodamente en su sitio. Ante cada interrogación sobre la identidad del otro, responde siempre la ipsidad del yo. El poder del yo que habla de la diferencia del otro.

La cultura se transforma entonces en un remanso de colores, sabores, olores y sonidos. Distanciados lo más posible de aquella idea inicial de torbellino, el multiculturalismo calcula su mirada para que la imagen se haga apacible, fácil para degustar, tenue. Como en una típica comedia americana, todos participan de la misma escena accionándose comunicativamente, con empatía, en un ritmo ordenado pero somnoliento; el boceto ha sido trazado de una forma políticamente correcta: hay mujeres, hombres, diferentes sexualidades, diferentes generaciones, siempre un negro o un asiático o un latino, a veces algún deficiente etc. Y esa imagen se encarna, enseguida, en un cuento no televisivo ni fílmico sino real, patéticamente real, como por ejemplo el que nos narra Ash (2000): “Es el de la Australia cosmopolita y multicultural de una ciudad como Sydney, donde una bella muchacha de rasgos asiáticos y nombre alemán sirve sofisticada comida italiana, acompañada de la versión californiana de un yogur africano; una Australia que no conoce barreras de color ni de sexo ni de clase ni de credo”.

Sin embargo, la pregunta sobre los otros de la diferencia vuelve indemne: ¿Son esos otros, los otros de la diferencia? ¿Es la diversidad la diferencia?

La diversidad está aún centrada en los otros y no parece ser posible descentrarla de allí, impactarla, irrumpirla. No hay ninguna implicación del yo mismo, de la mismidad, en ella: *los otros son los diversos; ellos son los diversos, nosotros no somos diversos*. La diversidad es pura exterioridad; y otra vez la mismidad es pura interioridad. La diversidad no es la mismidad que está adentro, que está protegida, que está incluida. La diversidad es el otro del afuera, de la exterioridad, excluido, expulsado:

Esta diversidad inocua todavía se fija en “ellos” (...) No nos engañemos, aunque en este contexto se valora la diferencia, siempre se hace desde la posición blanca. La idiosincracia blanca, como una norma incuestionable, constituye un neocolonialismo (...) que estructura a los que no están integrados en ella como algo inferior, anómalo y patológico; aunque, al mismo tiempo, como algo más interesante, más exótico, más natural (...). (Kincheloe y Steinberg, 1999, p. 39)

Pero: ¿Valorar la diferencia? ¿Es decir: hacer cuentas, sumas y restas con las diferencias? ¿Atribuirles un valor inmanente y/o trascendente? Es cierto: es la idiosincracia blanca, pero también es la idiosincracia masculina, el cuerpo completo y eficiente, lo letrado, lo nativo etc. Las

normas incuestionables son infinitas y aquí no parece haber nunca una rebelión contra lo blanco que no sea, otra vez, hacia la norma, sobre la norma, por la norma; nunca parece haber una rebelión contra el cuerpo perfecto que no sea, en efecto, hecha en el nombre del cuerpo perfecto.

Si el otro estalla en mil pedazos es únicamente para recomponerse en la integridad de la mismidad. Para ser, finalmente, el yo que lo ha diferenciado, diversificado, pluralizado y, finalmente, igualizado.

¿Encontraremos, por fin, alguna respuesta, algún indicio de las diferencias en el multiculturalismo crítico?

Para McLaren esta forma de entender el multiculturalismo constituye el rechazo a la imagen de una cultura no conflictiva, armónica y consensual, así como también una oposición a la idea de la existencia de identidades autónomas, auto-dirigidas, auto-construidas. Las diferencias – que son entendidas aquí en términos de diferencias políticas y culturales – ocupan un lugar central, considerándolas no sólo como atributos rígidos y esenciales, sino productos históricos, culturales, que resultan siempre de (una consciencia de) relaciones de poder.

El otro del multiculturalismo conservador, del humanismo liberal, del liberalismo de izquierda, del multiculturalismo crítico. El otro de la/s espacialidad/es multicultural/es es, por lo menos, un otro ambiguo. Parece ser un otro construido, producido a propósito de una imagen política de lo mismo que nunca es, que no quiere ser, que nunca puede ser el otro.

Si el multiculturalismo es la gramática de las relaciones con el otro, de *nuestras relaciones* con el otro: ¿Podemos, a partir de su simple enunciación, vibrar con el otro? ¿Hemos efectivamente pasado de un otro maléfico y de una invención igualmente maléfica a una relación de cordialidad, convivencia y empatía? ¿O hemos diluido al otro en una paz sepulcral, en una comunicación de silencios sobre silencios? Lévinas (1993, p. 116-129/130) lo plantea así:

El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros; al contrario, se retira en su misterio (...) El otro no es un ser con quien nos enfrentamos, que nos amenaza o que quiere dominarnos. El hecho de que sea refractario a nuestro poder no representa un poder superior al nuestro. Todo su poder consiste en su alteridad (...) Que el otro no es de ningún modo un otro-yo, un otro sí mismo que participase conmigo en una existencia común. La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podemos ponernos en su lugar; le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior: la relación con otro es una relación con un misterio.

Las preguntas se desplazan, entonces, desde los lugares atribuidos, fijados, inventados, a los lugares posiblemente compartidos o no compartidos, reconciliables o irreconciliables, reductibles o irreductibles: ¿Podemos, entonces, “negociar” nuestras historias? ¿Hacerlas una sola? ¿Confiarnos en una comunión sin memorias? ¿Acabar de una vez con el misterio del otro? Dice Mohanty (citado por Kathryn Woodward, 2000, p. 26-27):

¿Cómo podemos negociar entre mi historia y la suya? ¿Cómo sería posible para nosotros recuperar aquello que tenemos en común, no el mito humanista de los atributos humanos que compartiríamos y que supuestamente nos distinguirían de los animales, sino, de forma más importante, la intersección de nuestros varios pasados y nuestros varios presentes, las inevitables relaciones entre significados compartidos y significados contestados, entre valores y recursos materiales? Es necesario afirmar nuestras densas peculiaridades, nuestras diferencias vividas e imaginadas. ¿Pero podemos permitirnos dejar de examinar la cuestión de cómo nuestras diferencias están entrelazadas y, en verdad, jerárquicamente organizadas? ¿Podemos, en otras palabras, realmente permitirnos poseer historias completamente diferentes, podemos concebirnos como viviendo – y habiendo vivido – en espacios enteramente heterogéneos y separados?

Este texto introduce, con particular agudeza, el tercer elemento del problema de la relación mismidad/alteridad: la relación ya no puede ahora ser sencillamente naturalizada, ignorando los modos crueles de violencia física y simbólica, sometiendo al otro a un encuentro forzoso de pluralidades sin historias, determinando el tiempo y el espacio del encuentro, inventando una nueva ley de lo común, negando la opresión, disimulando la barbarie entre las páginas gastadas y abandonadas de la historia, la historia de la mismidad. Y todavía más: ¿Acaso el otro vuelve a nosotros? Y si volviese: ¿Puede ese otro volver como un otro despojado de su alteridad, desprovisto de su contra-memoria, de su contra-imagen, de sus otros rostros, sus otras expresividades, de su misterio? ¿Podemos en tanto mismidad anunciar la simpatía y la empatía de un *pacto* que anule los efectos de la invención maléfica y substituya al otro del mal por un otro del no-mal? ¿En qué términos puede suponerse, imaginarse, anunciarse o bien enunciarse la relación entre nosotros y los otros? O bien, como se pregunta Peñalver (2001, p. 59): “¿Cómo lo Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad?”

Tal vez el otro multicultural no pueda más que ser otro que fluctúa pues está representado como un péndulo entre el yo plural, lo mismo plural, y la emergencia de la diferencia sólo como diversidad ordenada-

mente política, esto es, el otro político de la política de la mismidad, el otro de la “igualdad”, del igualitarismo, de las equivalencias pensadas sólo en términos de administraciones identitarias, de las distribuciones políticas y de las representaciones delegadas y descriptas culturalmente.

Quizá el otro multicultural sea, en realidad, un otro desigual; un otro diverso pero igual o equivalente a todos los demás (pensados como) diversos; un otro siempre comunitario, siempre tribal, siempre grupal, siempre plural-con-su-nombre-claro; un otro *apenas* diferente y cuya diferencia debe ser rápidamente traducida en términos fijos y estables de raza, etnia, religión, sexualidad, clase social, género, edad, cuerpo etc.

No hay nada, y ni siquiera un poco, de lo irreductible del otro, de su misterio, del ser-otro-en-su-alteridad, de la diferencia.

V

El otro maléfico. El otro como invención maléfica. Los otros siempre como un producto del vínculo entre nosotros y ellos. Las narrativas (tal vez imposibles y/o irreconciliables) de la/s relación/es empáticas con el otro. La irrupción del otro, su vuelta, la negación de un retorno apacible y confortable de nosotros mismos hacia la mismidad. La instauración de la relación con lo mismo. El otro irreductible. ¿Y su rostro? ¿Y su expresividad? ¿Son rehenes de nuestro rostro y de nuestra expresividad?

El otro colonial es un cuerpo sin cuerpo. Una voz que habla sin voz. Que dice sin decir. Que ha sido masacrado y que se lo sigue haciendo culpable de su propia masacre. Una representación que gira en torno de un yo completo, natural, concéntrico, omnisciente, diseminado, todo-poderoso.

El otro multicultural ocupa, como se ha dicho, una espacialidad en cierto modo anclada a la política de la mismidad – de pertenencia a una comunidad que debe estar siempre bien ordenada y solidificada –, tal vez identitaria – aunque sometida a una única esencia, a un único *modus vivendu* – y quizá cultural – pero siempre de equivalencia.

Es un otro al cual se le hace oscilar entre el ser-radicalmente-otro, el otro-igual y el otro-a ser tolerado (y/o el otro-a ser aceptado, y/o a ser respetado, y/o a ser reconocido etc.).

El otro multicultural naufraga entre el ser-diverso y el ser-diferente.

Diversidad y diferencia *parecen* términos similares, sus usos *parecen* ser los mismos, su carácter de representación de la alteridad *parece*

idéntico. Pero no lo son. O, en todo caso, lo son sólo en la superficialidad y la artificialidad de un travestismo discursivo que se apropia violentamente, otra vez, de lo inabarcable.

Entre la diversidad y la diferencia sobreviene un abismo insondable, una distancia política, poética y filosóficamente abrumadora. El otro de la diversidad y el otro de la diferencia constituyen otros disímiles. Y la tendencia a hacer de ellos lo mismo vuelve todo discurso a su trágico punto de partida colonial, aunque se vista con el mejor ropaje del multiculturalismo – e incluso aunque éste sea igualitarista o diferencialista.

Hay una política, una poética y una filosofía de la diferencia.

¿Pero cómo describir estas cuestiones sin inventar nuevamente al otro, sin masacrarlo, sin designarlo, sin enmudecerlo, sin dejarlo tenso en la fijación de lo diferente, sin constituirlo en un simple ventriloquo de nuestra mismidad, sin transformarlo en una espacialidad exterior de nuestra (in)diferencia?

En primer lugar: ¿Puede decirse que el otro político es, esencialmente, únicamente, un otro anti-colonial o anti-colonialista? Y, enseguida: ¿Puede entenderse una política de la diferencia sólo como una contestación ostensible hacia la mismidad? ¿Como una enunciación afirmativa de la diversidad multicultural? ¿O se trata más bien de un otro diferente, de un otro que cierta literatura llama de diferencia *postcolonial*, esto es, de un otro cuya razón de ser escapa y no puede explicarse por medio de una lógica de lenguaje colonial? ¿De un otro que no es maléfico ni transparente, que no vive sólo para contestar el maleficio, que no se alinea fácilmente a una cultura que puede ser tan ordenada como múltiple, que no puede ser reducido a una secuencia o a un papel o a una acción sólo relacional y comunicativa?

Digamos de una vez que la diferencia política, aún cuando así sea habitualmente entendida, no es está localizada del todo ni en un otro anti-colonial ni en un otro multicultural. Y no parece estar, simplemente, pues en ambos casos el otro continúa siendo reducido/simplificado a una acción/situación que tiene como punto de partida otro lugar diferente del suyo, una espacialidad cuyo origen ha sido ya inventado y determinado, una temporalidad presente de la mismidad que le obliga a existir en una metáfora violenta sólo de linealidad y/o circularidad.

Hay, está claro, un tipo de diferencia (política) que es anti-colonial: es el otro que nace en el mismo momento en que el colonizador comienza a establecerse en tierras distintas y distantes; es el otro que inicia una

ardua batalla contra la violencia física y simbólica de ese proceso; es el otro que se propone y propone discursos y prácticas de oposición hacia lo colonial.

Hay, también, un tipo de diferencia (política) que es básicamente des-colonizadora; una diferencia que insiste en producir textos afirmativos, imágenes positivas acerca de la propia cultura, del propio cuerpo, de la propia identidad. Una diferencia que se instala para discutir palmo a palmo la omnipresencia del discurso colonial; que intenta contestar con otros lenguajes la asimetría entre discursos y representaciones; que denuncia las desigualdades sociales, económicas, educativas, sexuales, raciales etc.; que en el re-veer de la historia y de la literatura pretende anular los efectos del discurso colonial desde perspectivas no hegemónicas y/o no-dominantes.

Pero el otro anti-colonial y el otro des-colonizador han sido frecuente y rápidamente reciclados, domesticados, reducidos por el poder del discurso colonial. La distancia, la oposición y la referencia hacia un mismo punto han sido velozmente entendidas como voces de una misma obra de teatro, de una misma tragedia, de una misma gramática. Y se reprodujeron y multiplicaron las sociologías del *sub-desarrollo*, las teorías de la *dependencia*, las formas *holísticas* sedativas de explicación cultural, las relaciones nativistas y nacionalistas de relación con el otro. Y el otro vuelve a ser así, sólomente, un otro (políticamente) reductible, sub-desarrollado, domesticado, minoritario, nativo, dependiente etc.

El desvío hacia otros espacios, la irrupción de los otros, la heteronomía de pulsos diferentes: ¿Es el otro de esta diferencia política un pasaje que atraviesa? ¿Una frontera que se torna un lugar a partir del cual algo, alguien, comienzan a hacerse presente? ¿Un entre-lugar, un tercer espacio, que no es ni colonial ni multicultural, ni tampoco anti-colonial o des-colonizador?

El entre-lugar vuelve dramática la permanente ilusión de traductibilidad del otro y de su diferencia. No hay contenido en el otro que pueda ser siquiera percibido desde una lógica de asimilación o racista o diferencialista.

Y es posible que al pensar en las diferencias sea necesario, al mismo tiempo, afirmar la multiplicidad y la singularidad de las valoraciones en un sujeto; como sugiere Martín Hopenhayn (1999, p. 129): “La diferenciación, pensada como diferencia obrando o aconteciendo (...) es acto de desplazamiento plural entre muchas alternativas de interpretación, pero también es acto de posicionamiento singular frente a esta

pugna de interpretaciones posibles”. La diferencia, para este autor, no constituye un punto de vista sino una distancia que separa en relación a un otro u otros; es diferencia entre perspectivas, una bisagra que “articula lo singular de una perspectiva y lo plural de sus virtuales desplazamientos” (ibid., p. 131).

Ya no es, entonces, la relación entre nosotros y ellos, entre la mismidad y la alteridad, aquello que define la potencia existencial del otro, sino la presencia – antes ignorada, silenciada, aprisionada, traducida etc. – de diferentes espacialidades y temporalidades del otro; ya no se trata de identificar una relación del otro como siendo dependiente o como estando en relación empática o de poder con la mismidad; no es una cuestión que se resuelve enunciando la *diversidad* y ocultando, al mismo tiempo, la mismidad que la produce, define, administra, gobierna y contiene; no se trata de una equivalencia culturalmente *natural*; no es una ausencia que retorna malherida; se trata, por así decirlo, de la irrupción (inesperada) del otro, del ser-otro-que-es-irreductible-en-su-alteridad.

En cierto modo podría decirse que ese otro no es ni una pura identidad ni una mera diferencia; no es un otro reductible que lo hace transformarse desde lo indefinible a algo definible y de lo indesignable a algo designable. Como sugiere Gabilondo (2001, p. 193): “la diferencia no se reduce a la diferencia de uno consigo mismo, ni simplemente a la de uno con otro, sino que es la experiencia viva de una irrupción – de la palabra y de la mirada – que es la que hace posible esas otras formas de la alteridad (...)”.

Desde la perspectiva de Lévinas (2000, p. 85) se trata del cuestionamiento y el desplazamiento de la ontología del otro, aquello que en nombre del Ser, del Ser como lo mismo, acababa por reducir y subordinar toda alteridad. El otro ya no es dato sino una perturbación de la mismidad, un “rostro” que nos sacude éticamente. La irrupción del otro es lo que posibilita su vuelta; pero no irrumpe para ser bienvenido o desquiciado, ni para ser honrado o denostado. Irrumpe en cada uno de los sentidos en que la normalidad fue construída. No vuelve para ser incluido, ni para narrarnos sus historias alternativas de exclusión. Irrumpe, simplemente, y en esa irrupción sucede lo plural, lo múltiple, la diseminación, la pérdida de fronteras, la desorientación temporal, el desvanecimiento de la propia identidad.

El otro irrumpe, y en esa irrupción nuestra mismidad se ve desamparada, destituida de su corporalidad homogénea, de su egoísmo; y aunque busque desesperadamente las máscaras con las que se ha

inventado a sí misma y con las que ha inventado al otro, el acontecimiento de la irrupción deja ese cuerpo en carne viva, lo hace humano, arroja fragmentos de su identidad. El otro vuelve y nos devuelve nuestra alteridad, nuestro propio ser otro; es el devenir otro y sin embargo “este devenir otro no es el retorno de lo Uno que vuelve, sino diferencias de diferencias, divergencias transitorias, siempre más y menos a la vez, pero nunca igual. No es cuestión de limitar ese devenir, ordenarlo a lo mismo y hacerlo semejante” (Gabilondo, 2001, p. 163).

La irrupción del otro quiebra la agonía de lo mismo, de una ipsidad que siempre cobra poder sobre el otro. Somos, como dice Derrida, rehenes del otro, y no podemos tener relación con nosotros mismos más que en la medida en que la irrupción del otro haya precedido a nuestra propia ipsidad (Derrida, 2001, p. 51).

Ahora la irrupción del otro no hace del otro únicamente un fantasma, o un muerto, o un maleficio, o una identidad que sirve sólo para nuestra identidad.

Ahora la irrupción del otro puede instaurar una nueva y originaria relación con la mismidad. Pero no una relación apacible, transparente, consistente, ni mucho menos incondicional o empática.

La irrupción del otro es una diferencia que difiere, que nos difiere y que se difiere siempre a sí misma. Un otro inalcanzable, irreductible, efímero en su nombre y en su significación, inabordable, que se aleja en su misterio, con su misterio. Es el otro que “acontece de todas formas. Él crea en todo momento la línea divisoria” (Baudrillard, 1999, p. 67).

El misterio de lo otro, el poder de su alteridad. No hay relación con el otro si su rostro es ignorado. Aún cuando lo consideremos como un cuerpo-objeto, aunque hagamos del otro una simple anatomía y simplifiquemos el mundo que él expresa y, también, su expresividad: “(...) no es el ‘otro’ el que es otro Yo, sino el Yo un ‘otro’, un Yo fallido. No hay amor que no comience con la revelación de un mundo posible en tanto tal, implicado en un ‘otro’ que lo expresa” (Derrida, 1987, p. 414).

Ya no hay sólo una violencia donde el otro debe, por fuerza, reducirse a lo mismo, ser lo mismo.

Ya no es una ontología del otro que es, a la vez, alérgica al otro.

Y la relación con el otro no está más cimentada sólo en el saber, en el conocimiento, en la verdad, en la intencionalidad. Una consciencia intencional que, al entrar en relación con el otro, termina con su propia

esencia, se retuerce en la nada y, como bien dice Mélich (1998, p. 171): “(...) acaba reduciéndose a cenizas”.

VI

¿Qué puede significar educar en medio y de esa especialidad del otro que se desloca y desplaza incesantemente hasta alejarse con su misterio, hasta volverse irreductible? ¿Es la educación, acaso, el imperio de la mismidad y la desolación de la alteridad en su vuelta a lo mismo? ¿Un ademán ritualista sobre el regreso del otro? ¿El otro en un único tiempo, inscripto en un único mapa, en una única fotografía, en un único día de fiesta al año, el otro condenado a un único y último pupitre? ¿O, quizá, una forma de irrupción en aquello que ya somos y quisiéramos, además, dejar de ser? ¿Ser no sólo aquello que ya fuimos y que estamos siendo?

No agregaría nada a esta discusión insistir sobre algo que ya ha sido muy estudiado: la educación institucional, la institución educativa, la escuela, es una invención y un producto de aquello que denominamos como modernidad. Las conclusiones, ya conocidas, sobre la relación entre modernidad, educación y escuela son evidentes: el tiempo de la modernidad y el tiempo de la escolarización suelen ser, como hojas calcadas, temporalidades que sólo desean el orden, que se obsesionan por clasificar, por producir mismidades homogéneas, íntegras, sin fisuras, a salvo de toda contaminación del otro; la espacialidad de la modernidad y el espacio escolar suelen ser, como hermanas de sangre, espacialidades que sólo buscan reducir el otro lejos de su territorio, de su lengua, de su sexualidad, de su género, de su edad, de su raza etc.

Modernidad y Escuela, como una temporalidad simétrica donde cada cosa debería tener su espacio y cada espacio seguir el ritmo de un tiempo monocorde, insensible, inevitable.

Modernidad y Escuela, donde dos cosas distintas no pueden estar al mismo tiempo y donde una misma cosa no puede estar en dos sitios al mismo tiempo.

Lo mismo y lo otro no pueden, en esa temporalidad, en esa escuela, estar al mismo tiempo. La mismidad de la escuela prohíbe la diferencia del otro.

Confirma la “misma cosa” al tiempo que niega la diferencia del otro.

Un sitio estable, ordenado, lineal, para la mismidad. Y otro sitio, bien diferente, pero de mucho mayor orden, de mucho mayor control,

de mucho mayor gobierno; un sitio deliberadamente sin tiempo y sin espacio para los otros.

Pero del mismo modo en que el objetivo del orden de la modernidad terminó siendo una expresión de imposibilidad de un proyecto igualmente imposible, también el orden de la escuela se fue despedazando, se fue fragmentando en las varias tonalidades del tiempo presente.

Y la oposición entre poiesis y praxis educativa se hizo extrema.

Se hizo dueña, a la vez, de una temporalidad continua y discontinua, de una espacialidad “homo-homogénea” y heteróclita.

Por un lado, la tarea de educar se transformó en un acto de fabricar mismidades y allí se detuvo, satisfecha de sí misma; estableció un orden, una jerarquía de sumas y restas, de sujetos y predicados, de Historia e historias, de exclusión y de inclusión, de ángeles y réprobos.

Por otro lado, el acto de educar tomó otro rumbo, siguió otro camino sobre el cual nunca se detuvo, pues nunca lo dió por cumplido, nunca lo dió por acabado:

Aquí ya no hay ningún objeto a fabricar, ningún objeto del que se tenga una representación anticipada que permita su elaboración y lo encierre, en cierto modo, dentro de su “resultado”, sino un acto a realizar en su continuidad, un acto que nunca termina de veras porque no comporta ninguna finalidad externa a él mismo, definida con antelación. (Meirieu, 1998, p. 62)

La educación como un acto que nunca termina y que nunca se ordena.

La educación como poiesis, es decir, como un tiempo de creatividad y de creación que no puede ni quiere orientarse hacia lo mismo, hacia la mismidad.

Después del orden, ningún otro orden, sino la perplejidad. Esta vez, la perplejidad de la educación, la perplejidad de la escuela.

¿Podríamos pensar, entonces, en una pedagogía de la perplejidad?

Una pedagogía de la perplejidad que sea un asombro permanente y cuyos resplandores nos impidan capturar la comprensión ordenada de todo lo que ocurre alrededor.

Que permita desvanecernos para crear una pedagogía otra. Una pedagogía del acontecimiento, una pedagogía discontinua que provoque el pensamiento, que retire del espacio y del tiempo todo saber ya disponible; que obliga a recomenzar de cero, que haga de la mismidad

un pensamiento insuficiente para decir, sentir, comprender aquello que ha acontecido; que enmudezca la mismidad.

Y que desordene el orden, la coherencia, toda pretensión de significados. Que posibilite la vaguedad, la mutiplicación de todas las palabras, la pluralidad de todo lo otro. Que desmienta a un pasado únicamente nostálgico, sólamente utópico, absurdamente elegíaco. Que conduzca a un futuro incierto.

¿Una pedagogía para un presente disyuntivo?

Pedagogía para un presente disyuntivo que es, al mismo tiempo, aunque en otras temporalidades, tres posibles modos de entender la pedagogía: el otro que debe ser borrado, el otro como huésped y el otro que reverbera permanentemente.

La pedagogía del otro que debe ser borrado es la pedagogía de siempre; una pedagogía que niega dos veces y que lo hace de una forma contradictoria: niega que el otro haya existido como otro y niega el tiempo en que aquello – la propia negación “colonial” del otro – pueda haber ocurrido.

Niega que el otro haya existido, pues no hay “mujer”, no hay “negro”, no hay “vagabundos”, no hay “sin-algo” ni “sin-todo”, no hay “anormales”, no hay “inmigrantes”, no hay “delicuentes” etc. No hay porque ni son enunciados, ni están ahí para enunciarse. No hay sino sólo en un anuncio forzado y forzoso. En una mención etérea cuya voz se apaga a cada vocal, a cada consonante.

Y niega el tiempo de la negación del otro: es, por ejemplo, África, que no ha existido nunca o que permanece siempre fija entre el siglo XVIII y el XIX; es la mujer que no ha existido nunca o que siempre está detenida poco antes de la década del '60 del siglo XX; es el anormal que no ha existido nunca o que siempre está expuesto únicamente en el circo; es el inmigrante que no ha existido nunca o que siempre está condenado sólo a su ser-documentado/indocumentado, a su ser-fuera, a su ser-maléficamente-nada.

La pedagogía del otro que debe ser borrado es el nunca-otro y el siempre-otro. Nunca existió como otro de su alteridad, como diferencia. Y siempre existió como un otro de lo mismo, como una repetición de la mismidad.

La pedagogía del otro como huésped de nuestro presente es la pedagogía cuyo cuerpo se “reforma” y/o se “auto-reforma”; es la ambición del texto de la mismidad que intenta alcanzar al otro, capturar al otro,

domesticar al otro, darle voz para que diga siempre lo mismo, exigirle su inclusión, negar la propia producción de su exclusión y su expulsión, nombrarlo, confeccionarlo, darle un currículum “colorido”, ofrecerle un lugar vacuo, escolarizarlo cada vez más para que, cada vez más, pueda parecerse a lo mismo, sea lo mismo.

Es una pedagogía que afirma dos veces y que niega también dos veces: afirma el “nosotros” pero niega el tiempo (probablemente) común; afirma al otro pero le niega su tiempo.

Es la pedagogía de la diversidad como pluralización del “yo mismo” y de “lo mismo”; una pedagogía que hospeda, que alberga; pero una pedagogía a la cual no le importa quien es su huésped sino que se interesa por la propia estética del hospedar, del albergar.

Una pedagogía que reúne, en el mismo tiempo, la hospitalidad y la hostilidad hacia el otro. Que anuncia su generosidad y esconde su violencia de orden.

Una pedagogía que no se preocupa por (y que aborrece de) la identidad del otro sino que repite (hasta el hartazgo) solamente la ipsidad del “yo”.

La repetición hasta el hartazgo de siempre lo mismo.

Y la pedagogía del otro que reverbera permanentemente es la pedagogía de un tiempo otro, de un otro tiempo.

Una pedagogía que no pueda ocultar las barbaries y los gritos despiadados de lo mismo, que no pueda enmascarar la repetición monocorde, y que no pueda, tampoco, ordenar, nombrar, definir, o hacer congruentes los silencios, los gestos, las miradas y las palabras del otro.

Una pedagogía que, en el presente, pudiera instalarse, pero no acomodarse, entre la memoria y el porvenir.

Pero, también, una pedagogía que no sea sólo la fabricación del futuro y que se abra al porvenir, ese tiempo que, como sugiere Larrosa (2001, p. 419), “ nombra la relación con el tiempo de un sujeto receptivo, no tanto pasivo como paciente y pasional, de un sujeto que se constituye desde la ignorancia, la impotencia y el abandono, desde un sujeto, en fin, que asume su propia finitud (...)”.

Pedagogía del otro que debe ser borrado. Pedagogía del otro como huésped (y como huésped de la hostilidad). Pedagogía del otro que reverbera permanentemente.

Pedagogías para un tiempo disyuntivo, para un tiempo de perplejidad, para un tiempo incesantemente, excesivamente presente.

Pedagogías para una espacialidad dual, antagónica, para un espacio que se abra al porvenir de un sujeto que, entonces, asume su propia finitud de ser otro, de no ser lo mismo.

Recebido e aprovado em junho de 2002.

Notas

1. Es curioso, y no lo es tanto, que en *El diccionario del diablo*, de Ambrose Bierce (original en inglés, 1906), *hospitalidad* sea definida como: “virtud que nos impulsa a ofrecer alojamiento o alimento a unas personas que no necesitan casa ni comida”. Y *hostilidad* como “sensación singularmente aguda que nos produce, especialmente, la superpoblación de la tierra”.
2. Utilizo aquí la expresión *reconocimiento de las diferencias* aunque, en verdad, sería mucho más apropiado emplear otra muy diferente: *reconocimiento de la diversidad como dato*.
3. Kincheloe y Steinberg (1999, p. 25 y siguientes) proponen una clasificación de las formas multiculturales muy parecidas a las ya señaladas por McLaren. Incluso influenciados por él, describen cinco “modalidades”: (a) el multiculturalismo conservador o monoculturalismo; (b) el multiculturalismo liberal; (c) el multiculturalismo pluralista; (d) el multiculturalismo esencialista de izquierdas; y (e) el multiculturalismo teórico.
4. Aunque parezca resonar particularmente ahora, a partir de la espacialidad multicultural que describo aquí, en verdad la tolerancia (y por ende la intolerancia) “nos” preocupa por lo menos desde Bayle con su *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “Contrains-les-d’entrer”* (1686), Locke con su *Epistola de tolerantia* (1686) y Voltaire con su *Traité sur la tolérance* (1763). Dice Voltaire en el capítulo IV (“Si la tolerancia es peligrosa, y en que pueblos ella es permitida”): “Algunos dijeron que, si usáramos de un indulgencia paternal para con nuestros hermanos errantes que rezan a Dios en mal francés, estaríamos poniéndoles armas en las manos”; y en el capítulo VI (“Si la intolerancia es de derecho natural y de derecho humano”): “El derecho de la intolerancia es, pues, absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres, y bien más horrible, pues los tigres sólo atacan para comer, en cuanto nosotros nos exterminamos por parágrafos”.

Referencias bibliográficas

- ASH, Timothy Garton. Los contrastes de Australia. *Diario Clarín*, Buenos Aires, 18 set. 2000.
- AZÚA, Felix de. “Siempre en Babel”. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Eds.), *Habitantes de Babel: Políticas y poéticas de la diferencia*, Barcelona: Laertes, 2001, p. 45-64.
- BAUDRILLARD, Jean. *El intercambio imposible*. Madrid: Cátedra, 1999.
- BAUMAN, Zigmunt. “Modernidad y ambivalencia”. In: BERIAIN, J. (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 1996, p. 73-119.

- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1996.
- BIERCE, Ambrose. *El diccionario del diablo*. Madrid: El Club Diógenes, Valdemar, 1986.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- CORTÉS, Ovidi Carbonell i. *Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, 1999.
- DE MARINIS, Pablo. *La espacialidad del ojo miope (del Poder): Dos ejercicios de cartografía postsocial*. Barcelona: Archipiélago, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Barcelona: Júcar Universidad, 1988.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Rizoma: Introducción*. Valencia: Pre-textos, 1977.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché: L'invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *El monolingüismo del otro: O la prótesis del origen*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- _____. “Responsabilité et hospitalité”. In: _____. *De l'hospitalité: Manifeste sous la direction de Mohammed Seffahi*. Genouilleux: La passe du vent, 2001.
- _____. *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta, 2001.
- DONALD, James. “Cheios de si, cheios de medo: Os cidadãos como ciborgues”. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), *Pedagogia dos monstros: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- DUSCHATSKY, Silvia; SKLIAR, Carlos. La diversidad bajo sospecha. Reflexiones sobre los discursos de la diversidad y sus implicancias educativas. *Cuadernos de Pedagogía*, Rosario, mar-abr. 2000, p. 34-47.
- _____. Os nomes dos outros: Reflexões sobre os usos escolares da diversidade. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, 2000b, vol. 25, nº 2, p. 163-178.
- GABILONDO, Angel. *La vuelta del Otro: Diferencia, identidad, alteridad*. Madrid: Trotta, 2001.

- HOPENHAYN, Martín. “Transculturalidad y diferencia”. In: ARDITI, B. (Ed.), *El reverso de la diferencia: Identidad y política*, Caracas: Nueva Sociedad, 1999, p. 69-80.
- KINCHELOE, Joe; STEINBERG, Shirley. *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro, 1998.
- LANZ, Rigoberto. *Simplemente Actores. Notas sobre la decadencia de la ciudadanía. Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Educación y Ciudadanía”*, Maturín, Venezuela, noviembre de 2001.
- LARROSA, Jorge. “Dar la palabra: Notas para una dialógica de la transmisión”. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Eds.), *Habitantes de Babel: Políticas y poéticas de la diferencia*, Barcelona: Laertes, 2001, p. 411-432.
- LARROSA, Jorge; PÉREZ DE LARA, Nuria (Comps.). *Imágenes del Otro*. Barcelona: Virus, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *Ética e infinito*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000.
- McLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 1997.
- MÈLICH, Joan-Carles. “La respuesta al otro: La caricia”. In: LARROSA, Jorge; PÉREZ DE LARA, Nuria (Comps.), *Imágenes del Otro*, Barcelona: Editorial Virus, 1997, p. 153-162.
- MEIRIEU, Philippe. *Frankenstein educador*. Barcelona: Laertes, 1998.
- MENDUS, Susan. *Toleration and the limits of liberalism*. London: Macmillan, 1989.
- PEÑALVER, Patricio. *Argumento de alteridad*. Madrid: Caparrós, 2001.
- VEIGA-NETO, Alfredo. “As idades do corpo: (Material)idades, (corporal)idades, (ident)idades”. In: AZEVEDO, José Clovis et al. (Orgs.), *Utopia e democracia na educação cidadã*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001, p. 215-234.
- VOLTAIRE. *Traité sur le tolérance*. París: Flammarion, 1989 (original: 1763).
- WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferenca: Uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), *Identidade e dife-*

rença: A perspectiva dos estudos culturais, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

ZIZËK, Slavoj. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". In: JAMESON, Frederick; ZIZËK, Slavoj, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998.