

LA DIVERSIDAD BAJO SOSPECHA

Reflexiones sobre los discursos de la diversidad y sus implicancias educativas

Silvia Duschatzk y Carlos Skliar

¿Será cierto que "todo lo sólido se desvanece en el aire?" Será cierto que nuevas retóricas son nuevos discursos, otros modos de nombrar? Que por ejemplo el llamado a la tolerancia viene a quebrar una historia construida sobre la violencia hacia el otro? Que el multiculturalismo supone un diálogo entre las diferencias, una convivencia apacible, armónica, la desintegración de los conflictos en la cultura? Este artículo se propone poner en suspenso ciertas retóricas sobre la diversidad y sugerir que se trata, en ocasiones, de palabras blandas, eufemismos que tranquilizan nuestras conciencias o levantan la ilusión de que asistimos a profundas transformaciones culturales simplemente porque nos arropamos con palabras de moda. La cuestión es interrogarnos sobre nuestras representaciones acerca de la alteridad, los estereotipos que nos convierten en aliados de ciertos discursos y prácticas culturales tan políticamente correctas como sensiblemente confusas. Cuando los medios nos recuerdan los "holocaustos", las dictaduras o interrumpen nuestra tranquilidad hogareña con los "fantasmas" que retornan recordándonos que el nazismo o neo nazismo no terminó con la muerte de Hitler, nos horrorizamos y porque no, activamos una memoria muchas veces adormecida en un mundo empapado de pragmatismo. No es poca cosa. Sin embargo nos preguntamos ¿cómo es posible que los tiempos actuales alberguen sin conflicto, discursos y prácticas, en apariencia, opuestos? ¿Cómo explicar que personajes como Haider convivan con la proliferación de discursos que reivindican la diversidad? No seríamos justos si creyésemos que el odio al extranjero es igual a la tolerancia o que la aceptación del multiculturalismo es igual a dividir el mundo humano en culturas legítimas por un lado y bárbaras por el otro. Pero tampoco estaríamos en lo cierto si equiparáramos el sentido de las diferencias con las leves pluralidades, las ligeras diversidades que apenas si cuestionan la hegemonía de la normalidad. ¿Estamos en condiciones de afirmar que ciertos deslizamientos retóricos son en realidad una revuelta del lenguaje etnocéntrico? Qué el llamado multiculturalista o la proclama a la tolerancia hablan de un abandono de posiciones monológicas? Intentaremos recorrer las distintas formas en que los discursos sobre la diversidad han tenido lugar en el pensamiento moderno y aún posmoderno y lo haremos intentando pensar sus correlatos en el sistema educativo. Presentamos tres formas en que la diversidad ha sido enunciada, configurando los imaginarios sociales sobre la alteridad: "el otro como fuente de todo mal", "el otro como sujeto pleno de un grupo cultural", " el otro como alguien a tolerar". Versión 1. "El otro como fuente de todo mal" ¿Será demasiado contundente afirmar que el "otro como fuente de todo mal", signó el modo predominante de relación social durante el siglo XX? Hobsbawm (1998), historiador inglés, señala que este ha sido el siglo más mortífero de la historia no sólo a causa de la envergadura de los conflictos bélicos, sino por los genocidios sistemáticos (matanzas étnicas, apartheid, dictaduras). Sin embargo no es sólo en la eliminación física que se realiza el acto expulsor. La propia civilización desplaza la violencia externa a la coacción interna mediante la regulación de costumbres y moralidades. Regulación que, lejos de cualquier pensamiento maniqueísta, hay que analizarla en el contexto del aumento de las cadenas sociales de interdependencia (Elias, 1987) pero también en el marco de los dispositivos de construcción de sujetos y regímenes de verdad (Foucault, 1990). La modernidad construyó, en ese sentido, varias estrategias de regulación y de control de la alteridad que, sólo en principio, pueden parecer sutiles variaciones dentro de una misma narrativa. Entre ellas: la demonización del otro; su transformación en sujeto "ausente", es decir, la ausencia de las diferencias al pensar la cultura; la delimitación y limitación de sus perturbaciones; su invención, para que dependa de las traducciones "oficiales"; su permanente y perversa localización del lado de afuera y del lado de dentro de los discursos y prácticas institucionales establecidas, vigilando permanentemente las fronteras; su oposición a totalidades de normalidad a través de la lógica binaria; su inmersión en el estereotipo;

su fabricación y su utilización, para asegurar y garantizar las identidades fijas, centradas, homogéneas, estables. Las formas de narrar la alteridad son, al fin y al cabo, formas de representación que diluyen los conflictos y que delimitan los espacios por donde transitar con relativa calma. Pero si la cultura es, de acuerdo con Bhabha (1994) un territorio de diferencias que precisa de permanentes traducciones, el problema crucial es quien traduce a quién y a través de qué significados. Por ello, resulta que la representación de los otros está atravesada por una búsqueda permanente de eufemismos, mejores (o peores) formas de denominar a la alteridad. Sin embargo, esas formas no son neutras ni opacas y generan consecuencias en la vida cotidiana de esos otros. La representación es un sistema de significación que da inteligibilidad al mundo y que es producida dentro de relaciones de poder, por medio de mecanismos de delegación (quién tiene el derecho de representar a quién) y de descripción (cómo los diferentes grupos culturales son presentados). El problema de la representación no está limitado a una cuestión de denominación de la alteridad. Hay sobre todo una regulación y un control de la mirada que define quienes son y cómo son los otros. Visibilidad e invisibilidad constituyen en esta época mecanismos de producción de la alteridad y actúan simultáneamente con el nombrar y/o dejar de nombrar. En este sentido es interesante la idea de Griselda Pollok (1994) acerca del "llamado a la visión" que la representación impone, esto es, una relación social ejercida a través de manipulaciones específicas de espacios y cuerpos imaginarios para el beneficio del mirar hacia el otro. La alteridad tiene un carácter imprevisible y por lo tanto, peligroso. Las diferencias culturales suelen ser mejor explicadas en términos de trazos esenciales y esencializados, considerados como constitutivos de la naturaleza humana. La modernidad estableció una lógica binaria a partir de la cual denominó e inventó de distintos modos el componente negativo: marginal, indigente, loco, deficiente, drogadicto, homosexual, extranjero, etc. Esas oposiciones binarias sugieren siempre el privilegio del primer término y el otro, secundario en esa dependencia jerárquica, no existe fuera del primero sino dentro de él, como imagen velada, como su inversión negativa. La lógica binaria actúa, de acuerdo con Rutherford (1990) como si se rompiera y proyectase: el centro expulsa sus ansiedades, contradicciones e irrationalidades sobre el término subordinado, llenándolo con las antítesis de su propia identidad. El otro simplemente refleja y representa aquello que es profundamente familiar al centro, pero proyectado para fuera de si mismo. Por ello, cuando los binarismos son identificados culturalmente, el primer término siempre ocupa, como dice MacCannel (1989) la posición gramatical del "el", pero nunca del "yo" o del "tu", construyendo en la modalidad enunciativa su posición de privilegio. Una cuestión significativa del discurso colonial es su relación con el concepto de fijación en la construcción e invención de la alteridad. La fijación es un modo de representación en cierto modo paradójico: supone rigidez y un orden inmutable, pero al mismo tiempo también desorden, azar y degeneración. De esa forma el estereotipo, que es una de sus principales estrategias discursivas, acaba siendo una modalidad de conocimiento e identificación que vacila entre aquello que está siempre en un lugar ya conocido (esperado) y algo que debe ser ansiosamente repetido. Es esta ambivalencia, en opinión de Bhabha (1994) lo que permite su eficacia y validez: garantiza su repetición en coyunturas históricas y discursivas por completo diferentes; centra sus estrategias de individuación y marginalización; produce aquel efecto de verdad probabilístico y predictivo que siempre debe ser excesivo, para aquello que puede ser demostrado empíricamente o explicado lógicamente. La alteridad, para poder formar parte de la diversidad cultural "bien entendida" y "aceptable", debe desvestirse, des-racializarse, des-sexualizarse, despedirse de sus marcas identitarias, ser como los demás. De acuerdo con Stam y Shohat (1995) el estereotipo no es una actitud psicológica ingenua, sino que contiene formas opresivas, permite un control social eficaz y produce una devastación psíquica sistemática en la alteridad. La estrategia según la cual la alteridad es utilizada para definir mejor el territorio propio, prohíbe formas híbridas de identidad, desautoriza el cambio, niega la usurpación del lugar que corresponde a la normalidad. Necesitamos del otro, aunque asumiendo cierto riesgo, pues de otra forma no tendríamos como justificar lo que somos, nuestras leyes, las instituciones, las reglas, la ética, la moral y la estética de nuestros discursos y nuestras prácticas. Necesitamos del otro para, en síntesis, poder nombrar la barbarie, la herejía, la

mendicidad, etc. y para no ser, nosotros mismos, bárbaros, herejes y mendigos. Así, como expresan Larrosa y Perez de lara (1998): "la alteridad del otro permanece como reabsorbida en nuestra identidad y la refuerza todavía más; la hace, si es posible, más arrogante, más segura y más satisfecha de si misma. A partir de este punto de vista, el loco confirma nuestra razón; el niño, nuestra madurez; el salvaje, nuestra civilización; el marginado, nuestra integración; el extranjero, nuestro país; el deficiente, nuestra normalidad". El otro diferente funciona como el depositario de todos los males, como el portador de las "fallas" sociales. Este tipo de pensamiento supone que la pobreza es del pobre, la violencia del violento, el fracaso escolar del alumno, la deficiencia del deficiente. Zizěk (1998), pensador contemporáneo esloveno, analiza el ejemplo del judío para mostrar como se despliega la fantasía ideológica de creer que allí afuera de lo social en algún particular se funda todo el problema. El truco del antisemitismo, dice, consiste en desplazar las problemáticas sociales económicas, políticas, culturales a un conflicto entre la sociedad, concebida como un todo armónico, y el judío, una fuerza extraña que corroe la estructura de la sociedad. ¿Qué hizo Hitler, se pregunta Zizěk, para explicar a los alemanes las desdichas de la época, la crisis económica, la desintegración social? Lo que hizo fue construir un sujeto aterrador, una única causa del mal que tira de los hilos detrás del escenario y precipita toda la serie de males. ¿Y qué se hizo más tarde con la homosexualidad sino acaso depositar ahí el origen de todos los conflictos morales? ¿Y qué es oponerse a la legalización del divorcio sino ahuyentar la disolución de la familia burguesa? ¿Y qué significa prohibir a una niña chilena, como sucedió en una provincia argentina y probablemente en tantos otros lugares, que sea abanderada sino ver en el extranjero la contaminación de la pureza de la patria? ¿O qué otra cosa que depositar en el otro todo el mal, supone el rechazo a los "de afuera" cuando se trata de defender las fuentes de trabajo locales? Este tipo de operaciones consiste en licuar, disolver la heterogeneidad de lo social condensando en una figura una serie de antagonismos de tipo económicos, políticos, sociales, morales. Como si el hecho de nombrar un componente amenazador nos alejara de la perplejidad que nos provocan las miserias terrenales. La simple evocación de un culpable provee una sensación de orientación en tanto reduce a un objeto la complejidad de los procesos de constitución de lo social y de las experiencias humanas. Esta operación ideológica funcionaría disimulando una incongruencia que es constitutiva de toda estructura social. A su turno el judío, el extranjero, el drogadicto, el homosexual, el pobre, aparecen encarnando la imposibilidad estructural de la sociedad. El problema es que la sociedad no está incapacitada de alcanzar su plena identidad a causa de los judíos, paraguayos, gitanos, negros etc. Lo que se lo impide es su propia naturaleza conflictiva. Si invirtiéramos esta lógica podríamos formular que la negatividad, el componente disonante no está en un sujeto, portador de un atributo esencialista, ni siquiera es necesariamente un disvalor, lo negativo es aquello que irrumpe para dislocar la aparente normalidad. Por lo tanto los antagonismos, situacionales y contingentes, no se originan en ningún exterior social, más bien expresan posiciones discursivas en conflicto. En educación este mito constituyó el pilar fundacional. Sarmiento creyó que era la barbarie el origen del drama argentino. Así las acciones llevadas a cabo fueron desde la eliminación física de gauchos y aborígenes hasta la constitución de sujetos civilizados. A partir de aquí el sistema educativo se pobló de oposiciones binarias, colocando de un lado lo deseable, lo legítimo y del otro lo ilegítimo. La promesa educativa pretendió eliminar lo negativo, reencauzándolo: despojando de palabra al chico conflictivo, al "mal" alumno, al "mal" hablado, devaluando el lenguaje no oficial, rechazando estilos de vida diferentes, desautorizando la duda, juzgando de irrespetuoso al que cuestiona la autoridad, etc. etc. En la educación "el otro como fuente de todo mal" asumió distintas formas, expresamente violentas o subrepticamente excluyentes, pero todas implicaron un intento por descartar el componente negativo, lo no idéntico en palabras de Adorno. Así, el sentido común se tornó indeseable frente al pensamiento elaborado, la metáfora, sólo artificio del lenguaje frente a la rigurosidad explicativa de la deducción, la emoción devaluada frente a la razón, la emoción reprimida frente al decoro de las formas correctas de comunicación, la estética mera apariencia frente a la solidez certera de la racionalidad, la sexualidad pecaminosa frente a la mirada juiciosa de la moral. Versión II. "Los otros como sujetos plenos de una marca cultural" Para esta perspectiva

las culturas representan comunidades homogéneas de creencias y estilos de vida. El estudio de las culturas primitivas dio origen al mito del arquetipo cultural que sostiene que cada cultura se funda en un patrón que otorga sentido pleno a la vida de todos sus miembros como si se tratara de redes perfectamente tejidas que todo lo atrapan. Este mito de la consistencia cultural supone que todos los negros viven la negritud del mismo modo, que los musulmanes experimentan una única forma cultural, que las mujeres viven el género de manera idéntica. En pocas palabras, que cada sujeto logra identidades plenas a partir de únicas marcas de identificación, como si acaso las culturas se estructuraran independientemente de relaciones de poder y jerarquía. El mito de la consistencia interna supone que cada cultura es armoniosa, equilibrada, autosatisfactoria. En ella nada carece de significado espiritual, ningún aspecto importante del funcionamiento general aporta consigo una sensación de frustración, de esfuerzo mal encaminado. Esta idea descansa en el supuesto de que las diferencias son absolutas, plenas y que las identidades se construyen en únicos referentes ya sean étnicos, de género, de raza, de religión, etc. En este contexto, la diversidad cultural pasa a ser un objeto epistemológico, una categoría ontológica; supone el reconocimiento de contenidos y costumbres culturales preestablecidas exentas de mezcla y contaminación.. Para Bhabha (1994, ob. cit.) la diversidad cultural es también la representación de una retórica radical de separación de culturas totalizadas, a salvo de toda intertextualidad, protegidas en la utopía de una memoria mítica de una identidad estable. Este autor articula una distinción importante entre diversidad y diferencia. Critica la noción de diversidad cuando es usada dentro del discurso liberal para referir la importancia de las sociedades plurales y democráticas. Afirma que junto con la diversidad sobreviene una "norma transparente", construida y administrada por la sociedad que "hospeda", que crea un falso consenso, una falsa convivencia, una estructura normativa que contiene a la diferencia cultural: "la universalidad, que paradójicamente permite la diversidad, enmascara las normas etnocéntricas". Lo que persiste en el mito de la consistencia interna es la idea de la coherencia lógica mediante la cual puede imponerse un orden ideacional al caos de la experiencia y un consenso causal según el cual habría éxito en los intentos de ordenar a los sujetos en la persecución de ciertos ideales. Claudia Briones (1996), antropóloga argentina, se pregunta si es válido colapsar distintas formas de diferencia en un concepto paraguas como el de etnicidad, género o raza. ¿"No sería más interesante hablar de etnias o culturas como formas, procesos de marcación y no cualidades ontológicas"? No hay nada irreductible que haga de los grupos sólo razas o etnias; son los procesos de comunalización los que operan mediante patrones de acción configurando los sentidos de pertenencia de los sujetos. Al tiempo que proclaman las diferencias con los otros funcionan silenciando distinciones y conflictos internos. Como sostiene Balibar, los criterios de comunalización inscriben por anticipado la textura de las demandas que vayan a realizar sus miembros. La radicalización de esta postura llevaría a exagerar la otredad o a encerrarla en pura diferencia. De este modo permanecerían invisibles las relaciones de poder y conflicto y se disolverían los lazos vinculantes entre sujetos y grupos sociales. El mito de la consistencia interna de las culturas, alimenta el discurso actual multiculturalista. El multiculturalismo se levanta contra las posiciones homogeneizadoras reivindicando no sólo la inconmensurabilidad de las culturas según patrones universales sino los derechos plurales no previstos por las narrativas totales. En este sentido es innegable la apertura del pensamiento producido por la restitución de interrogantes que no fueron formulados por las corrientes del pensamiento moderno. El problema se suscita cuando las diferencias son consideradas como entidades cerradas, esencialmente constituidas. En este caso se inhabilita el diálogo cultural en tanto escenario de disputa y se disuelven los escenarios de constitución de identidades plurales. El multiculturalismo se torna discurso conservador cuando a la pregunta por las diferencias no acompaña otra por la articulación de los fragmentos. Y decimos conservador porque el pensamiento queda desarmado para pensar la dimensión del sistema como totalidad articulada. Siguiendo a Žižek (1998): "la insistencia en el multiculturalismo entendido como la coexistencia híbrida y mutuamente intraducible de diversos mundos de vida culturales puede interpretarse también sintomáticamente como la forma negativa de la emergencia de su opuesto, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal". El carácter

paradójico del multiculturalismo es el de hacer a la modernidad caer en su propia trampa al reclamar de ella, lo que ella debe. La modernidad queda así presa de sí misma. El multiculturalismo es, en este sentido, uno de los reflejos más significativos de la crisis de la modernidad. ¿No será entonces su respuesta políticamente correcta a la desigualdad, a las exclusiones, a los genocidios, etc.? ¿Será el multiculturalismo una manera elegante que la modernidad desarrolló para confesar su brutalidad colonial? De acuerdo, una vez más con Žižek (1998, ob. cit.): "Y, desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que -desde una suerte de posición global vacía- trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como nativos, cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un racismo con distancia: respeta la identidad del otro, concibiendo a este como una comunidad auténtica cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada". Es interesante, en ese sentido, la distinción que presenta Teixeira Coelho (1999) entre multiculturalismo como resultado y como proceso. El primero es un caso de acción cultural, un dato que revela la coexistencia de culturas diferentes. El segundo es una derivación de la fabricación cultural, paternalista, autoritario, discriminatorio y totalitario: pretende establecer un paralelismo cultural allí donde no existe y crear un débil mecanismo de compensación por las injusticias y asimetrías de poder pasadas. Busca la superación entre culturas antagónicas, un borrar de las fronteras, un neo-iluminismo, una especie de convergencia simbólica, el Black and White de Michael Jackson, como afirma Coelho. El multiculturalismo conservador abusa del término diversidad para encubrir una ideología de asimilación. Así, los grupos que componen ese bálsamo tranquilizante que es la cultura, son generalmente considerados como agregados o como ejemplos que matizan, dan color a la cultura dominante. Entendido de esa forma, el multiculturalismo puede ser definido, simplemente, como la autorización para que los otros continúen siendo "esos otros" pero en un espacio de legalidad, de oficialidad, una convivencia "sin remedio". Una pregunta inquietante permanece en la construcción de la idea de multiculturalismo y ella es: ¿quiénes son los otros en la representación multicultural? Esta es una pregunta crucial en una época donde las identidades ya no se construyen de una vez y para siempre sino que se fragmentan, se multiplican y se hacen móviles (y no tan sólo en relación a una conciencia de oposición a la identidad oficial). La respuesta a este interrogante no parece ser muy clara. Pero es posible suponer que los otros no son todos los otros, sino algunos otros. Se ha instalado un proceso de fragmentación de la alteridad, que mucho tiene que ver con lo que algunos autores llaman de "multiculturalismo empresarial", tal vez un nuevo maquillaje de la lógica del mercado. La alteridad, nuevamente, es recategorizada y sub-dividida en categorías hasta ahora desconocidas. Algunos otros se acercan, algunos otros se alejan cada vez más. El circuito de la cultura recibe con beneplácito a la alteridad consumista y productiva. Y vigila a los mendigos, a los niños de la calle, la prostitución, los deficientes, quienes continúan siendo expulsados del territorio de la alteridad multicultural. El discurso multicultural conservador sobre la alteridad provoca así, una frontera de exilio para algunos de esos otros que no son prestigiosos, que continúan siendo miserables, que serán siempre cuerpos y mentes oscuras e incompletas. En el campo educativo la entrada del multiculturalismo es reciente dado que el pensamiento etnocéntrico miserabilista (1) ha funcionado devaluando las otras narrativas y produciendo una gramática escolar fuertemente disciplinadora y homogeneizante. No obstante podemos señalar que su entrada presenta una doble impronta. Por un lado se trata de una entrada folklórica - caracterizada por un recorrido turístico de costumbres- y escolarizada que convierte a la diversidad cultural en una efeméride que engrosa la lista de los festejos escolares. Por otro lado, la reivindicación del localismo como retórica legitimadora de la autonomía institucional pasa a ser otro modo de traducción educativa del discurso multiculturalista. El supuesto cultural relativista del cada cual según el cristal con que se mire, es aquí cada escuela según sus disponibilidades, condiciones institucionales y capacidad de gestionar los riesgos de la competitividad. Sería más apropiado, en virtud de lo que ya ha sucedido en los Estados Unidos, en algunos países europeos y en América Latina, hablar de formas plurales,

polimorfas, políticamente discrepantes, discursivamente refractarias de educación multicultural. Esto ocurre, justamente, por las discrepancias de interpretación existentes acerca de la alteridad, de las representaciones y de las concepciones de cultura en los proyectos pedagógicos. Así, parece posible incluir en la educación multicultural tanto los procesos de asimilación de las minorías a la cultura "oficial" como los contenidos de naturaleza anti-racistas y anti-sexistas. Del mismo modo, podríamos entender por educación multicultural, simplemente, una reflexión sobre la presencia de las minorías en las escuelas y una expresión conflictiva de las distancias entre cultura escolar y cultura regional o local. En general, en su versión débil o fuerte, los programas de educación multicultural operan siempre a partir de un doble mecanismo: la idea de "respeto" hacia la cultura de origen, en una suerte de marca de fatalidad y la de "integración" en la cultura huésped. Es en esa duplicidad donde ocurren los conflictos permanentes entre mayoría y minoría, lengua oficial y lengua del alumno, "alta" y "baja" cultura. ¿Será que la educación multicultural es sólo una enunciación del conflicto? ¿O un intento por encontrar en las descripciones conservadoras las soluciones a los conflictos? ¿Se trata de agotar la descripción de la diversidad en la visibilidad del diferente dentro del aula? ¿Un aula políticamente correcta, con algún negro, algún deficiente, algún gitano? Las diferentes formas que asume la educación multicultural son las diferentes formas de responder esas preguntas. Una de ellas, cimentada en la lógica del capital humano, supone que la educación es la inmersión necesaria para que todos, aún los "naturalmente privados de cultura" adquieran habilidades útiles para su empleabilidad. Es este el multiculturalismo empresarial, dentro del cual las escuelas juegan el papel de meros instrumentos de competitividad, territorios de conformidad con los códigos de integración dominantes. Una escuela, por otro lado, que es incapaz de profundizar en las culturas y en las lenguas de los alumnos que componen la alteridad escolar. Hay aquí, también, una relación unívoca entre el concepto de diversidad y de igualdad. La idea de diversidad sólo es aceptable, temporariamente, si conduce a la simetría de posiciones y a la pérdida de identidades híbridas. La igualdad resulta de ese modo en una presión etnocéntrica para quien o quienes no son, no quieren ser, no pueden ser rápidamente como los demás, blancos, alfabetizados, saludables, de clase media, etc. Otra versión de la educación multicultural se aproxima a lo que puede ser llamado de cognición multiculturalista. La sociedad multi-étnica es presentada, inventariada, "estetizada" en un formato folclórico, al mismo tiempo que envasada y fijada en el currículum escolar. Se trata de "aprender" sobre los grupos culturales, su exotismo, despojándolos de narrativas, del relato de la experiencia. Apreciar la diversidad, aceptarla, en fin, concluir que en el mundo no estamos, lamentablemente, solos. Pero los otros no están en la escuela, sino en el currículum. De ese modo, el objetivo es enseñar acerca de la diversidad cultural y no la educación de la alteridad. Los otros están al alcance de la mano, pero lejos, enmarcados en fotos, pinturas, músicas, teatros, banderas, fiestas escolares, etc. El currículum enseña cómo somos diferentes de la alteridad y se esfuerza en encontrar algunas semejanzas grotescas. Se introducen temáticas como el racismo, sexismo, rechazo cultural, como si ellas fueran, justamente, objeto de conciencia abstracta, formas de asombro sobre aquello que la humanidad es, fue y será capaz de producir culturalmente. Una tercera forma de educación multicultural, a la cual podríamos denominar como una antropología sin sociología (Tadeu da Silva, 1995), impone la convivencia de los diferentes, pero sin ninguna alusión a la desigualdad. Sus metas son preservar y extender el pluralismo, valorizar la diversidad, conservando por ejemplo la homogeneidad en la formación y composición del profesorado. De acuerdo con Semprini (1998) existe una perversión manifiesta en estas formas de educación multicultural, cuando ellas están sostenidas sólo a partir de lo políticamente correcto, las acciones afirmativas y la presentación de la alteridad en términos exóticos. Peter McLaren (1997) sugiere la necesidad de otras formas políticas de multiculturalismo y de educación multicultural, que superen aquellas liberales, humanistas y progresistas, y a las cuales denominó de multiculturalismo crítico. En oposición a las otras políticas de significación, que argumentan que las diferencias son sólo textuales y que se satisfacen únicamente en cuestionar los privilegios de la cultura dominante, debe cuestionarse el esencialismo monocultural de toda forma de "centrismo" (logo, etno, falo, antropro, eurocentrismo, etc.) y entender la educación como una lucha alrededor de

los significados políticos. Aún así, la educación multicultural deja en suspenso y tal vez retrase voluntariamente la respuesta al interrogante sobre aquellos saberes diferentes incapaces de unanimidad; el saber local y regional, descrito por Foucault (1990) que siempre ha sido descalificado y entendido como incompetente o insuficientemente elaborado. Versión III: "El otro como alguien a tolerar" ¿Cómo no reivindicar el discurso de la tolerancia, frente a las consecuencias que plantea la intolerancia para la vida humana y el ejercicio de la libertad? Michel Walzer (1998) interroga la llamada política de la tolerancia, poniendo de relieve las ambigüedades de los diferentes regímenes de tolerancia que ha construido la humanidad. En una suerte de sumas y restas la historia de la tolerancia se ha desplazado desde el privilegio del individuo en detrimento del reconocimiento de grupos o a la inversa, lo que se tolera es el grupo, dejando sin resolver la cuestión de la libertad individual.

Walzer destaca que la modernidad ha dado lugar a dos formas de tolerancia, "la asimilación individual y el reconocimiento del grupo". La conquista de la ciudadanía de judíos, obreros, mujeres, negros e inmigrantes significó un paso decisivo en el terreno de los derechos humanos. No obstante recordemos que el principio de reconocimiento se sustentó en la homogeneidad, en la igualdad y no en la diferencia. Soy ciudadano en mi carácter de individuo igual y no en mi carácter de sujeto diferente. Así mismo dotar a los grupos de cierto grado de reconocimiento mediante la legitimidad de prácticas religiosas, programas educativos, formas de agrupación implicó un grado de tolerancia, aunque restringido si tenemos en cuenta qué lejos están los diferentes grupos sociales y culturales de constituirse en sujetos políticos que discutan los alcances de su inclusión en las políticas públicas. Cómo vemos, la tolerancia no está exenta de ambigüedades pero sobre todo la pregunta es si la tolerancia expresa una utopía de profundo reconocimiento de la alteridad y si este es el escenario que posibilita la reconstrucción de los lazos de solidaridad social. La polémica con el discurso de la tolerancia no supone reivindicar su opuesto. Geertz grafica con claridad esta cuestión cuando señala que interrogar los límites del relativismo no lo vuelve antirrelativista ni confrontar con el marxismo lo torna antimarxista. Así mismo, debatir con los límites del discurso de la tolerancia no implica de ningún modo reivindicar la intolerancia. La tolerancia es una necesidad, un punto de partida ineludible para la vida social, pero ¿también una virtud? La reivindicación de la tolerancia reaparece en el discurso posmoderno y no deja de mostrarse paradójal. Por un lado la tolerancia invita a admitir la existencia de diferencias pero en esa misma invitación residen la paradoja, ya que si se trata de aceptar lo diferente como principio también se tienen que aceptar los grupos cuyas marcas son los comportamientos antisociales u opresivos. La Real Academia Española define la tolerancia como respeto y consideración hacia las opiniones de los demás, aunque repugnen a las nuestras. Si así fuera deberíamos tolerar los grupos que levantan las limpiezas étnicas en nombre de la pureza de la patria o también habría que tolerar las culturas que someten a la mujer a la oscuridad, el ostracismo y al sometimiento. Geertz (1996), antropólogo norteamericano, rechaza el concepto de tolerancia basado en un relativismo: "la idea de que todo juicio remite a un modelo particular de entender las cosas tiene desagradables consecuencias: el hecho de poner límite a la posibilidad de examinar de un modo crítico las obras humanas nos desarma, nos deshumaniza, nos incapacita para tomar parte en una interacción comunicativa, hace imposible la crítica de cultura a cultura, y de cultura o subcultura al interior de ella misma". Geertz señala con claridad que el miedo obsesivo al relativismo nos vuelve xenofóbicos, pero esto no quiere decir que se trata de seguir el lema todo es según el color con que se mire. Las culturas no son esencias, identidades cerradas que permanecen a través del tiempo sino que son lugares de sentido y de control que pueden alterarse y ampliarse en su interacción. La cuestión no es evitar el juicio de una cultura a otra o al interior de la misma, no es tampoco construir un juicio exento de interrogación sino unir el juicio a un examen de los contextos y situaciones concretas. Ricardo Forster (1999) sospecha de la tolerancia por su tenor eufemístico. La tolerancia, señala, emerge como palabra blanda, nos exime de tomar posiciones y responsabilizarnos por ellas. La tolerancia debilita las diferencias discursivas y enmascara las desigualdades. Cuanto más polarizado se presenta el mundo y más proliferan todo tipo de bunkers,

más resuena el discurso de la tolerancia y más se toleran formas inhumanas de vida. La tolerancia consagra la ruptura de toda contaminación y convalida los guetos, ignorando los mecanismos a través de los cuales fueron construidos históricamente. La tolerancia no pone en cuestión un modelo social de exclusión, como mucho se trata de ampliar las reglas de urbanidad con la recomendación de tolerar lo que resulta molesto. La tolerancia tiene un fuerte aire de familia con la indiferencia. Corre el riesgo de tornarse mecanismo de olvido y llevar a sus portadores a eliminar de un plumazo las memorias del dolor. ¿Acaso las Madres de Plaza de Mayo fueron producto de la tolerancia? El discurso de la tolerancia corre el riesgo de transformarse en un pensamiento de la desmemoria, de la conciliación con el pasado, en un pensamiento frágil, light, liviano, que no convoca a la interrogación y que intenta despejar todo malestar. Un pensamiento que no deja huellas, desapasionado, descomprometido. Un pensamiento desprovisto de toda negatividad, que subestima la confrontación por ineficaz. La tolerancia puede materializar la muerte de todo diálogo y por lo tanto la muerte del vínculo social siempre conflictivo. La tolerancia, sin más, despoja a los sujetos de la responsabilidad ética frente a lo social y al Estado de la responsabilidad institucional de hacerse cargo de la realización de los derechos sociales. El discurso de la tolerancia de la mano de las políticas públicas bien podría ser el discurso de la delegación de las responsabilidades a las disponibilidades de las buenas voluntades individuales o locales. ¿Cómo juega la tolerancia en la educación? Es cierto que somos tolerantes cuando admitimos en la escuela pública a los hijos de las minorías étnicas, religiosas u otras, aunque esta aceptación material no suponga reconocimiento simbólico. Pero también somos tolerantes cuando naturalizamos los mandatos de la competitividad como únicas formas de integración social, cuando hacemos recaer en el voluntarismo individual toda esperanza de bienestar y reconocimiento, cuando hacemos un guiño conciliador a todo lo que emana de los centros de poder, cuando no disputamos con los significados que nos confiere identidades terminales. Somos tolerantes, cuando evitamos examinar los valores que dominan la cultura contemporánea, pero también somos tolerantes cuando eludimos polemizar con creencias y prejuicios de los llamados sectores subalternos y somos tolerantes cuando a toda costa evitamos contaminaciones, mezclas, disputas. La tolerancia también es naturalización, indiferencia frente a lo extraño y excesiva comodidad frente a lo familiar. La tolerancia promueve los eufemismos, como por ejemplo llamar localismos, identidades particulares a las desigualdades materiales e institucionales que polarizan a las escuelas de los diferentes enclaves del país. Retornemos al principio, para salir de allí: "el otro como fuente de todo mal" nos empuja a la xenofobia (al sexismo, la homofobia, al racismo, etc.). A su vez, el discurso multiculturalista corre el riesgo de fijar a los sujetos a únicos anclajes de identidad, que es igual a condenarlos a no ser otra cosa de la que se es y a abandonar la pretensión de todo lazo colectivo. Y por último, la tolerancia puede instalarnos en la indiferencia y en el pensamiento débil. ¿Será imposible la tarea de educar en la diferencia? Afortunadamente es imposible educar si creemos que esto implica formatear por completo al otro, o regular sin resistencia alguna, el pensamiento y la sensibilidad. Pero parece atractivo, por lo menos para no pocos, imaginar el acto de educar como una puesta a disposición del otro de todo aquello que le posibilite ser distinto de lo que es en algún aspecto. Una educación que apueste a recorrer un itinerario plural y creativo, sin patrón ni reglas rígidas que encorseten el trayecto y enfatice resultados excluyentes.

BIBLIOGRAFIA. BALIBAR, E. "The Nation Form: History and Ideology", en Race, Nation, Class, Ambiguous Identities. Nueva York, Verso, 1991
BHABHA, H. The location of culture. London: Routledge, 1994.
BRIONES, C. Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo. En Revista de Ciencias Sociales. N°5. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996
COELHO, Teixeira. Dicionário crítico de política cultural. Sao Paulo: Huminuras, 1999.
EBERT, T. Writing in the political: resistance (post)modernism, Legal Studies Forum XV (4): 291-303, 1991.
ELIAS, N. El proceso de la civilización. México, Fondo de Cultura Económica, 1987
FORSTER, R. Adversus tolerancia en Rev Lote, Mensuario de Cultura. Año III, Número 25, Venado Tuerto, Santa Fe, 1999.
FOUCAULT, M. Microfísica del Poder, Madrid. La Piqueta, 1990.
FOUCAULT, M. Tecnologías del yo y otros textos, Madrid, Paidós 1990
GEERTZ, C Los usos de la diversidad. Barcelona,

Paidós 1996 GRIGNON, C. y PASSERON, J.C. Lo culto y lo popular, Buenos Aires, Nueva Visión 1991. HOBBSAWM, E. Historia del siglo XX. Buenos Aires, Crítica 1998 LARROSA, J. & PEREZ DE LARA, N. Imágenes del Otro. Barcelona: Laertes, 1998. MACCANNELL, D. The Tourist. New York: Basic Books, 1989. McLaren, P. (1997). Multiculturalismo Crítico. São Paulo: Cortez Editora. POLLOCK, Griselda. Feminism/Foucault-Surveillance/Sexuality. In N. Bryson, M. Hooly & K. Moxey (EDS). Visual Culture. Image and Interpretations. Hannover: Wesleyan University Press, 1994. RUTHERFORD, J. Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart, 1990. SEMPRINI, A. Le Multiculturalisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. STAM, R. & SHOHAT, E. Estereotipo, realismo e representação racial. Imagens, 5, 70-84, 1995. TADEU DA SILVA, T. 1995. Os Novos Mapas Culturais e o lugar do currículo numa paisagem pós-moderno. Paixão de Aprender, 9, 40-51, 1995. WALZER, M. Tratado sobre la tolerancia. Barcelona, Paidós, 1998 ZIZEK, S. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson & S. Zizek. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 1998. ZIZEK, S. Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político. Buenos Aires, Paidós 1998