

ANTROPOLOGÍA HISTÓRICO-CULTURAL DE LA EDUCACIÓN¹

Christoph Wulf

Universidad Libre de Berlín

Resumen: Actualmente, superada ya la antropología normativa, ¿qué entendemos por antropología? Las opiniones están divididas. Además de la investigación sobre la evolución importante para esta cuestión, deben ser tenidos aquí en cuenta cuatro paradigmas principales de la antropología: la Antropología histórica de origen alemán, las investigaciones antropológicas de las ciencias históricas desarrolladas en Francia, la antropología cultural o la etnología anglosajona y, finalmente, la Antropología Histórica (reflexiva) centrada en las ciencias humanas, que ha aparecido en una confrontación con los paradigmas precedentes. Con ayuda de algunos ejemplos aducidos, cinco temas centrales para las ciencias de la educación serán analizados: el cuerpo, el otro, el aprendizaje mimético, imagen e imaginación, el ritual y la performatividad. Estos temas y la manera de tratarlos ponen de relieve el carácter transdisciplinar y transcultural de la Antropología histórica.

1. INTRODUCCIÓN

Aunque el concepto “antropología” sólo existe desde el siglo XVI (Marquard 1971), y su empleo, antes de convertirse en voz de uso corriente, no deja de plantear dificultades, el pensamiento antropológico es manifiesto en *La República* de Platón, así como en los escritos de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino. Idea y vocablo son innegables en Comenius (siglo XVII),

¹ Traducido por J. A. Marcén.

en Rousseau y Pestalozzi (siglo XVIII), en Kant, Herbart, Humboldt y Schleiermacher (siglo XIX). En el siglo XX, la antropología y los modos de observación antropológicos adquieren cada vez más importancia en numerosas disciplinas científicas, especialmente en la filosofía. Max Scheler vio el punto de partida de este interés por la antropología en la situación siguiente: "En el curso de una historia de unos mil años, nuestra época es la primera en la que el hombre ha llegado a ser totalmente 'problemático', pero también en la que no sabe qué es y sabe, a la vez, que no lo sabe". Esta situación constituye el punto de partida de la antropología pedagógica, que ha venido a ser desde mediados del siglo XX una parcela importante del saber pedagógico.

Según Kant, "sólo por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. El hombre no es más que lo que la educación ha hecho de él. Mas, dado que la educación unas veces enseña y otras no hace más que desarrollar algo en él, no es posible saber qué parte hay en él de disposiciones naturales" (Kant 1982b, p. 699). Por otro lado, también es acertado decir: "Con la madera torcida de que está hecho el hombre no es posible hacer ninguna construcción. Sólo la naturaleza nos proporciona la aproximación a esta idea. Por ello, el papel del hombre es muy superficial" (Kant 1982a, p. 31). Por consiguiente, lo que el hombre es, depende de lo que debe ser y de lo que puede ser. Por sí mismo, el hombre no es nada y debe hacer de sí lo que es y lo que debe llegar a ser, y en ello choca frecuentemente con sus propios límites. El estudio y la categorización de estos datos constituyen para Kant el deber de la antropología pragmática. A diferencia de la antropología fisiológica que estudia las condiciones biológicas de la existencia humana, la antropología pragmática se aplica al campo del obrar humano y de la libertad humana; representa la cuna de la antropología de las ciencias humanas.

Si se quiere estar a la altura de este deber, es necesario ante todo resolver una cuestión: ¿qué se entiende en nuestros días por antropología? ¿Qué significa este concepto para las ciencias humanas? A mi entender, la antropología no puede desarrollarse en nuestros días más que en el marco de la investigación literaria y filosófica de las ciencias humanas en cuanto antropología reflexiva histórico-cultural; tiene que ir guiada por la reflexión sobre la manera como la antropología puede ser tratada después de la muerte de Dios (Nietzsche), es decir, después de la desaparición de una antropología universal, y después de la muerte del hombre (Foucault), en el sentido del ser masculino europeo y abstracto que servía de modelo a la concepción del individuo.

2. PARADIGMAS ANTROPOLÓGICOS

Si se quiere profundizar en la epistemología de la antropología histórica en las ciencias humanas y sociales, es indispensable operar una confrontación crítica y constructiva vis-a-vis de los paradigmas antropológicos que son significativos a nivel internacional. Cuando se trata de antropología en ciencias humanas, se hace referencia a:

- La evolución –hominización– antropología
- La antropología filosófica desarrollada en Alemania,
- La historia de las mentalidades, iniciada en Francia por los historiadores e impulsada por la Escuela de los Anales, y la tradición anglosajona de la antropología cultural
- La antropología histórica.

3. 1. *La evolución-hominización-antropología*

Puesto que la antropología se dedica a estudiar al hombre, es lógico que, si se quiere comprender el “paradigma perdido” que es el hombre (Morin 1973), en el horizonte de la misma haya que integrar la hominización. Pero la hominización sólo puede comprenderse si se la considera como una parte de la historia. Su irreversibilidad y la de la historia de la vida, entendida en nuestros días como una consecuencia de una organización material de suyo, constituyen igualmente una dimensión de la Antropología Histórica. Así como la antropología subraya el carácter histórico de sus problemáticas y de sus análisis, la teoría de la evolución insiste en la cronologización radical de la naturaleza y de la hominización. El tiempo y la historia forman así parte de las dimensiones centrales de la evolución: la hominización es el largo proceso de la evolución, desde el *australopithecus* hasta el hombre primitivo, desde el *homo erectus* hasta el hombre moderno, que se lleva a cabo bajo forma de una morfogénesis pluridimensional fundada en los efectos combinados de factores ecológicos, genéticos, cerebrales, sociales y culturales.

Mientras que el hecho de tener en cuenta la evolución en la antropología sirve para mostrar la conexión de todos los caminos entre sí (tanto la larga duración de la hominización como las leyes generales de la evolución), la antropología filosófica se interesa por el carácter particular del hombre conseguido a partir de la comparación hombre-animal.

3.2. *Antropología filosófica*

Su preocupación era comprender la esencia, la naturaleza del hombre en general. En este marco, la antropología se concentraba en una comparación entre el hombre y el animal. En esta comparación se trataba de poner de relieve los puntos comunes y las diferencias. Se quería captar la *conditio humana*, la condición humana. Para ello se aplicaba la reflexión filosófica sobre el hombre a los conocimientos biológicos. Se veía en estas características biológicas y, sobre todo, morfológicas, las condiciones de la constitución de la especie humana. Esta perspectiva ha tenido dos consecuencias. Por una parte, la focalización del estudio y de la reflexión antropológica ha sido transpuesta al cuerpo humano. Por otra parte, se ha desarrollado el discurso generalizante a propósito de un modelo de hombre único. Si bien éste parece apropiado a la atribución de características tipo de una especie, como la “pos-

tura vertical”, pierde en cambio su sentido cuando se suprime esa focalización y se extiende la antropología a la investigación de la realidad histórica y cultural del hombre.

Asimismo en esa época, la cuestión de la relación entre vegetales, animales y hombres es central para Helmuth Plessner. Según él, la particularidad del hombre reposa en su excentricidad. Esta excentricidad hace posible el hecho de que el hombre pueda tomar conciencia de su cuerpo tanto sobre el modo del ser como sobre el modo de tener. Por un lado, los hombres sienten, por ejemplo, su mano en cuanto parte de su cuerpo; por otro, consideran la mano igualmente en cuanto órgano que utilizan, del que disponen y cuyo empleo pueden controlar.

3.3. *Escuela de los Anales e historia de las mentalidades*

La antropología conoce otro desarrollo y profundización en un giro hacia la historia, perceptible en el trabajo histórico sobre temas antropológicos de la Escuela de los Anales y de la historia de las mentalidades que se ha derivado de la misma. Este alineamiento sobre temas antropológicos lleva a una nueva orientación en lo que a la historiografía se refiere; completa, en efecto, la representación y el análisis de la diversidad y de la dinámica de los acontecimientos históricos y de las condiciones sociales y económicas de la historia estructural y social. Mediante la concentración en temas antropológicos, se llega cada vez más a la tematización tanto de las estructuras sociales reales como de los elementos subjetivos de la acción de sujeto social. Y así es como son analizados los tipos de comportamientos humanos elementales y las situaciones de base. Al revés de las hipótesis que insisten en el carácter común a todos los hombres de esos fenómenos de base, en las ciencias históricas orientadas a la antropología se estudia el carácter específicamente histórico y cultural de cada uno de esos fenómenos. Los estudios de Ferdinand Braudel sobre el Mediterráneo, de Emmanuel Le Roy Ladurie sobre la aldea de Montaillou, o de Carlo Ginzburg sobre el mundo de los molineros hacia 1600 son logrados ejemplos. La investigación de este giro histórico en lo que concierne a las “experiencias elementales humanas” o a la historia de las mentalidades es, inevitablemente, menos detallada. Ello es debido frecuentemente a la insuficiencia de las fuentes, que limita las posibilidades de los conocimientos históricos. El conocimiento histórico nace de la tensión entre el acontecimiento y el relato, entre la realidad y la ficción, entre historia estructural e historiografía narrativa. Una delimitación precisa entre relato y descripción no es posible. La historiografía representa una ficción y una construcción controladas.

3.4. *Antropología cultural o etnología*

Aunque la antropología es el resultado de una evolución filosófica y científica, en nuestros días no puede hacer como si no existiera en definitiva más que el hombre europeo y como si éste fuera la única escala de medida. Incluso en la época de una mundialización marcada en su contenido y en su forma por la cultura occidental, es evidente que existen hoy diferentes formas de vida humana que están influidas por diversas culturas locales, regionales y nacionales. La tradición anglosajona de la antropología cultural se ha fijado atentamente en esta situación. En este marco, el acento recae sobre esa diversidad social y cultural de la existencia humana. Sus investigaciones explicitan hasta qué punto son heterogéneas las evoluciones culturales y en qué grado su “profunda diversidad” sigue siendo desconocida. Precisamente el análisis de culturas extranjeras es el que muestra hasta qué punto la comprensión es difícil e insuficiente. Comparar manifestaciones humanas en diversas culturas ha permitido comprender hasta qué punto el estudio de fenómenos culturales suscita nuevas incertidumbres y problemas. Merced al análisis de productos culturales provenientes de culturas heterogéneas, los trabajos antropológicos contribuyen notablemente a la profundización y a la evolución de la antropología; sus métodos etnográficos obligan a servirse de fuentes históricas. Además de hacer sensible el carácter extraño de las otras culturas, agudizan la sensibilidad ante lo que es extraño a su propia cultura. El punto de vista reflexivo de la perspectiva de la antropología cultural hacia las culturas europeas ha contribuido a una evolución considerable de los conocimientos antropológicos.

3.5. *Antropología histórica*

Gracias a la confrontación con la reflexión filosófica ha surgido una crítica de la antropología que es constitutiva de la antropología en ciencias humanas. Esta crítica se concentra en los objetos, temas y métodos de adquisición del saber por la investigación. La “situación específica del hombre en el mundo”, la comparación con el animal o la máquina ya no constituyen el centro de interés de la antropología. En lugar de ello, numerosas investigaciones históricas y culturales se concentran en el estudio y la comprensión de la diversidad cultural de la vida social. Se subraya el interés particular muy pronunciado por el estudio de fenómenos actuales. De lo que se desprende de mi comprensión, las investigaciones de la antropología histórica ya no son las únicas que merecen la atención del historiador, como ocurría aún en el marco de la Escuela de los Anales. En línea de esta comprensión más amplia, la antropología histórica es una orientación hacia las ciencias humanas y sociales; esta antropología versa sobre la historicidad de la cultura y de sus fenómenos, los estudia y reflexiona sobre ellos teniendo en cuenta problemáticas y perspectiva etnológicas y filosóficas. Dedicada a esta tarea, contribuye notablemente a la auto-comprensión y a la auto-interpretación de las culturas

y de las sociedades de hoy. En este proceso de comprensión cultural, tales investigaciones pueden correr el peligro de no superar el nivel de sus propios conocimientos. Por eso es necesaria la reflexión sobre su relación con el poder y el saber, así como la puesta al día de las implicaciones normativas involuntarias de sus investigaciones. La crítica de la antropología es un elemento constitutivo de la antropología histórica que conduce a una inseguridad epistemológica y provoca la duda sobre la concordancia entre el nombre del hombre y el nombre de la esencia, de la lógica del concepto de identificación, del alcance hermenéutico, de la historia en cuanto historia del progreso y de la adquisición, y del sujeto en cuanto campo de conciencia monocentral y constitutivo en su relación con el mundo.

En este marco la antropología histórica designa los múltiples esfuerzos transdisciplinarios y transnacionales por llegar a la idea universal de una norma antropológica abstracta y por continuar analizando otros fenómenos humanos. La antropología histórica es lo que es común a la historia y a las ciencias humanas; pero no se pierde ni en una historia de la antropología en cuanto disciplina, ni en una contribución a la historia en cuanto disciplina de la antropología; más bien trata de relacionar la historicidad de sus perspectivas y métodos con la historicidad de su objeto. La antropología histórica puede, por consiguiente, poner en común los resultados de las ciencias humanas con los de una crítica de la antropología fundada en la filosofía histórica y hacer que fructifiquen para crear nuevas problemáticas. En el centro de estos esfuerzos reina una agitación del pensamiento y de la investigación que no puede ser calmada. La antropología histórica no está limitada a determinados espacios culturales o a épocas concretas. En la reflexión sobre su propia historicidad y sobre su propia condición cultural, consigue dejar atrás tanto el eurocentrismo de las ciencias humanas como el interés definitivamente anticuado por la historia y dar prioridad a problemas tanto actuales como futuros.

4. TEMAS ANTROPOLÓGICOS

Cinco complejos temáticos que seguidamente vamos a tratar a título de ejemplo van a permitir ilustrar los fines fijados y poner en práctica el método de trabajo recomendado para la antropología reflexiva de orientación histórica y cultural; estos temas son: el cuerpo, el Otro, el aprendizaje mimético, la imagen y la imaginación, el ritual y la performatividad.

4.1. *El cuerpo*

El punto de referencia más importante de los estudios antropológicos actuales es el cuerpo, cosa que ya ocurría en la antropología filosófica. Ésta se apoyaba en la antropología biológica y se concentraba principalmente, en la primera mitad del siglo pasado, en el estudio de la diferencia entre cuerpo

animal y cuerpo humano. Se consideraba entonces que las características del hombre eran: la neotenia, “el año de prematuración extra-uterino”, el *hiatus* entre estímulo y reacción, la marcha en posición vertical, el volumen del cerebro, etc.

Con el “retorno del cuerpo” que iba a revelarse primordial para la evolución de la antropología histórica, el cuerpo siguió constituyendo un tema central de la investigación antropológica (Wulf 2002, 2004; Wulf/Kamper 2002). Llegado el fin de la antropología normativa, el cuerpo ya no fue estudiado en su aspecto de cuerpo del género humano, sino en el de cuerpos individuales, productos de la historia y de la cultura. Ya no se trata de ir en busca del cuerpo humano, sino del estudio de la diversidad de los cuerpos humanos y de sus formas de expresión y de representación diferentes desde un punto de vista cultural e histórico. Las discusiones de estos últimos decenios oscilan entre las posiciones que ponen de relieve la materialidad y la continuidad de los cuerpos, y las motivadas por la aparición de los nuevos medios de comunicación y de las tecnologías actuales, anticipando –en cambio– una transformación con incidencia profunda de su materialidad (Kamper/Wulf 1989).

Independientemente de las previsiones sobre futuras evoluciones, se constata cierta unanimidad acerca del importante predominio de las imágenes del cuerpo en los procesos culturales de observación y de interpretación de sí mismo. Los análisis históricos que describen el nacimiento del cuerpo moderno lo han representado bajo el aspecto de sus procesos constitutivos de distanciamiento y de disciplina, de la manifestación al exterior del interior y de la auto-observación, de la voluntad de saber y del cuerpo en cuanto forma de la extensión del poder. Lo que constituye el centro de interés de las investigaciones actuales sobre el cuerpo son las cuestiones referentes a la desmaterialización, tecnologización, fragmentación, la relación con la sexualidad y la performatividad del cuerpo.

4.2. *El Otro*

Como decía Rousseau, nuestra felicidad es relativa y colectiva, y nuestro verdadero yo no está enteramente en nosotros. En suma, el hombre en esta vida está organizado de tal manera que nunca es posible llegar al auténtico placer de sí mismo sin la mediación de los otros. De ahí que Rousseau preste atención a la dependencia constitutiva del individuo por relación al otro. Cada hombre tiene necesidad del otro, y no solamente para llevar una vida feliz, sino también para poder gozar de sí mismo. El individuo no puede prescindir de los otros. Incluso cuando ya no se comunica con ellos frecuentemente, sigue viviendo en relación con ellos. Sólo los otros pueden procurarle la sensación de su propia existencia. El otro nos sirve de espejo, nos sirve para vernos, para descubrirnos, para explorarnos a nosotros mismos; nos permite percibir en nuestro fuero interno representaciones de nosotros mismos y desarrollar así una conciencia de nosotros mismos. Precisamente a

causa de esta dependencia del hombre de los otros seres humanos y de sus representaciones, la realidad humana es una realidad social.

El otro no juega únicamente un papel decisivo en la génesis del individuo. La relación con el otro es también constitutiva para cada grupo, para cada sociedad y para cada cultura. Se crean diferencias gracias a delimitaciones y categorizaciones que delimitan al otro o aun lo excluyen. La razón por la que se considera a alguien como otro depende del contexto histórico y cultural, así como de las clasificaciones simbólicas que se aplican. Del mismo modo que el propio y el extraño se presuponen mutuamente, el individuo y el otro comparten una relación complementaria. Sin el otro, el individuo es incomprendible; asimismo, el otro es incomprendible sin el individuo.

La civilización europea ha corrido frecuentemente el riesgo, en nombre de la igualdad, de destruir la diferencia del extraño y de asimilarla. Las otras culturas y los otros países no tenían que seguir siendo otros, sino que debían transformarse al confrontarse con la cultura europea para poder formar parte de una cultura universal dominada por Europa. Hoy importa más que nunca aceptar las particularidades de las diferentes culturas y dejar que se desarrollen plenamente. Únicamente sobre la base de relaciones conscientes de la diversidad de las otras culturas y de los otros hombres será posible descubrir puntos comunes entre las naciones y contribuir a su desarrollo,

Para poder vivir la singularidad del otro es necesario ante todo tener el firme deseo de aprender a conocer al otro que hay en sí mismo. Ningún individuo forma una entidad; cada individuo se compone de muchas partes contradictorias, cada una de las cuales tiene sus propios deseos y acciones. Es lo que Rimbaud expresó en esta fórmula memorable: "yo es otro".

Si la cuestión del otro contiene en sí la cuestión de lo propio, y si, a la inversa, la cuestión de lo propio contiene en sí la cuestión del otro, los procesos de comprensión entre lo propio y lo extraño son siempre procesos de autotematización y de autoformación. Cuando tienen éxito hacen tomar conciencia no sólo de la imposibilidad de comprender al extraño, sino también de la singularidad de uno mismo.

Así es como nace el pensamiento heterológico, cuyo corazón está constituido por la tensión entre el familiar y el extraño, el saber y la ignorancia, la certeza y la incertidumbre (Wulf 2004a, 2004b; Divehi/Wulf 1998; Hesse/Wulf 1998). El abandono de las tradiciones y de la individualización, la diferenciación y la globalización, ponen en tela de juicio numerosas acciones de la vida cotidiana que parecían absolutamente lógicas y que hoy exigen una reflexión y una decisión personales.

El discurso sobre el otro obliga prestar atención a las reducciones psicológicas, epistemológicas y culturales que muchas veces van acompañadas de egocentrismo, de logocentrismo y de etnocentrismo.

4.2.1. El egocentrismo

Elias (Elias 1991), Foucault (Foucault 1975, 1976, 1988) y Beck han descrito con todo detalle la manera como el sujeto moderno se constituye y como el egocentrismo emerge (Beck *et alii* 1994, 1995. Muchas de estas estrategias toman como modelo las representaciones de un yo cerrado sobre sí mismo, sujeto y centro de acción que tiene por exigencia vivir su propia vida y desarrollar su propia biografía). A la autodeterminación y a la felicidad de un obrar autónomo que se daban por seguras, se oponen otras fuerzas que no están sometidas a tales exigencias.

4.2.2. El logocentrismo

El logocentrismo ha llevado a percibir en el otro lo que corresponde a la razón y a reelaborarlo. Lo que no es susceptible de razón y que no tiene su forma, no se toma en consideración, es excluido y denigrado. Sólo quien está del lado de la razón está en su derecho. Esto vale también para la racionalidad puramente funcional. Los adultos tienen razón frente a los niños, los civilizados frente a los primitivos, los sanos frente a los enfermos. Porque poseen la razón, reivindican su superioridad sobre aquellos que no disponen de formas de razón, sean falsas o sean creadas previamente.

4.2.3. El etnocentrismo

También el etnocentrismo ha ejercido durante mucho tiempo la servidumbre del otro. Todorov, Greenblatt y otros han analizado los procesos de destrucción de culturas extrañas (Todorov 1982, Greenblatt 1996). La colonización de América latina llevada a cabo en nombre de Cristo y de los reyes cristianos es uno de los hechos más señalados. A la conquista del continente acompañó la aniquilación de esas culturas. Desde los primeros contactos se exigió que los extraños se adaptaran y se asemejaran. En un gesto de dominación monstruoso, los colonizadores se impusieron como si fuera necesario crear un mundo sin el otro o eliminar el que encontraron. Comprender las estrategias de poder de los pueblos indígenas hizo posible su exterminio. Estas relaciones fueron legitimadas por el interés de la corona, por el orden de misión del cristianismo y por la inferioridad de los indígenas. La avidez de oro y los motivos económicos fueron silenciados y excluidos de la imagen que se daba de sí y del mundo.

4.3. *Aprendizaje mimético*

Mímesis no es tan solo un concepto estético, sino también antropológico (Gebauer/Wulf 2004a, 2005). En primer lugar, los procesos miméticos juegan un papel importante en la vida social; adquirimos la mayor parte de nuestras competencias sociales en procesos miméticos. En segundo lugar, los procesos

miméticos no son procesos de copia ni de simple imitación; son procesos activos y creativos en los que se saca de alguien o de algo una impresión a partir de la cual uno lleva a cabo sus propios actos y obras. En el obrar humano no existe simple repetición. Cada repetición es una transformación, a veces incluso una nueva creación; esto vale en especial para los procesos miméticos en los que la referencia a un modelo o a otro mundo en el sentido amplio es justamente lo que permite crear alguna cosa absolutamente de nuevo. El modelo o el mundo de referencia son necesarios para producir alguna cosa de nuevo en el obrar personal, en la acción social. Con mucha frecuencia la condición que motiva un acto de referencia es el deseo de ser como alguien; sin embargo, llegar a ser semejante a alguien no es un presupuesto imperativo para el nacimiento de procesos miméticos. Lo verdaderamente más decisivo es que se establezca una relación: esta relación puede por principio traducirse igualmente por una demarcación, por el deseo de no ser como el Otro.

Me interesa mucho mostrar la importancia y frecuencia de esta dimensión mimética en la vida social; por eso la estudiaré y la pondré al descubierto repetidas veces. Añadiré de inmediato que los esfuerzos que hago por llamar la atención sobre la mimesis no deben ser comprendidos en el falso sentido que haría de ellas un fenómeno universal. Los actos únicamente son miméticos si:

- son movimientos que se refieren a otros movimientos;
- pueden ser considerados como escenas físicas que poseen entonces un aspecto representativo y demostrativo;
- son no solamente autónomos y capaces de ser comprendidos por sí mismos, sino también si se refieren a otros actos o a otros mundos.

No puede hablarse de actos sociales miméticos más que cuando se cumplen esas tres condiciones. Se excluyen, pues, los actos no físicos, tales como los cálculos mentales, las decisiones, las relaciones estructurales, así como los comportamientos reflejos o rutinarios, y también los actos excepcionales, únicos y las violaciones de reglas.

4.4. *Imagen e imaginación*

En los procesos miméticos, el mundo exterior es transformado en imágenes y transpuesto al mundo interior. El equivalente alemán de educación y formación, el concepto "*Bildung*", pone el acento en el papel central de las imágenes en el proceso de educación y formación. En el concepto "*Bildung*" la educación se realiza en la formación interna de imágenes. Son las imágenes internas las que determinan hasta qué punto alguien es educado y formado. Así, la formación de las imágenes interiores determina el grado y la calidad de su educación. Por eso la formación de las imágenes interiores juega un importante papel en la pedagogía y en las ciencias de la educación. En las

ciencias humanas de hoy, el interés por la imagen ha aumentado más aún precisamente en virtud del “giro icónico”. La imagen ha venido a ser a la vez interesante y discutible. La cuestión de saber qué es una imagen es una de las que más fascinan a las ciencias humanas y sociales. Desde hace algún tiempo, por consiguiente, la antropología de la educación empieza a interesarse por la imagen, ante todo por la imagen en cuanto fuente para la investigación pedagógica. ¿Qué informaciones transmiten las imágenes sobre la infancia, sobre las relaciones entre generaciones, sobre la escuela o sobre la organización de los procesos de aprendizaje? No obstante, se prestaba poca atención a la cuestión de saber qué relación había entre la visión, la constitución de las imágenes y la formación de las imágenes interiores, y menos aún a la relación entre imágenes filogenéticas y ontogenéticas, entre las imágenes colectivas e individuales y entre las secuencias de imágenes y sus estructuras. Esta cuestión nos lleva a considerar más de cerca la relación entre la visión, la imagen y la imaginación, entre el cuerpo, la cultura y la historia. ¿Qué relación hay entre el mundo interior de imágenes del individuo, es decir, el acervo de imágenes del individuo y el mundo de imágenes de la cultura, o sea, el acervo de imágenes colectivo? Estas cuestiones se apoyan en las bases histórico-culturales y antropológicas, y abren un nuevo campo de investigación a las ciencias humanas.

Aunque Arnold Gehlen se sirve de otros argumentos para localizar la imaginación, su argumentación se asemeja a la de Castoriadis: “En el trasfondo de la vida vegetativa –en la infancia o en las relaciones sexuales–, o sea, allí donde se siente la fuerza de la vida naciente, hay –en formas variables– ciertas imaginaciones originales de un esbozo de la vida que aspira a un incremento de forma y de intensidad. Se trata de una idealidad vital que quisiera alcanzar más calidad y más cantidad” (Gehlen 1986, p. 324).

Para Gehlen, la imaginación es un exceso de impulsión. Es también posible que la imaginación preceda a ese exceso de impulsión a fin de que el ansia de vivir pueda crear imágenes para ser satisfecha. En todos los casos esa imaginación está ligada a la imperfección del hombre, a su residuo de instintos y al *hiatus* entre estímulo y reacción. La imaginación, por tanto, está en relación con las necesidades del hombre, con sus pulsiones y sus deseos de satisfacción. Pero no se puede reducir a estas funciones la actividad de la imaginación. El hombre, en cuanto ser plástico y abierto al mundo, debe ser necesariamente formado por la cultura. La imaginación juega ahí un papel importante, puesto que “el hombre es un ser tanto imaginativo cuanto razonable” (Gehlen 1986, p. 317).

Si nos planteamos la cuestión del papel de las imágenes para responder de la significación antropológica de la imaginación, llegamos a una clasificación que distingue tres clases de imágenes:

- La imagen en cuanto presencia mágica
- La imagen en cuanto representación mimética
- La imagen en cuanto simulación técnica.

Entre estas categorías de imágenes hay muchas coincidencias. Sin embargo, parece útil la referida distinción, en la medida en que permite identificar las características variadas y en parte contradictorias de los iconos.

El mundo interior de las representaciones de un sujeto social está condicionado en primer lugar por el acervo colectivo de imágenes de su cultura, después por la originalidad y la unicidad de las imágenes provenientes de su historia individual y, finalmente, por la superposición y la interpretación de los dos mundos de imágenes. La investigación en antropología ha caído en la cuenta estos últimos años del papel importante que jugaban esos mundos interiores de representaciones. En consecuencia me gustaría distinguir ocho clases de imágenes interiores: la imágenes en cuanto reguladores del comportamiento, las imágenes-reconocimiento, las imágenes pulsionales, los fantasmas de deseo, los fantasmas de voluntad, los recuerdos visuales, las imágenes de imitación, las imágenes arquetípicas.

Este mundo interior y multiforme de representaciones es la expresión de la plasticidad humana (Mollenhauer/Wulf 1996; Schäfer/Wulf 1999; Wulf 1995, 1999). Es el fruto de la imaginación que comprende todas las formas de la experiencia humana, bien se trate de percepción o de emociones, de pensamientos o de acciones. Lo mismo puede decirse de la excentricidad, que es también un hecho de la imaginación, en la medida en que constituye la facultad de proyectarse fuera de sí y de comportarse con relación a sí mismo en función de este "fuera de sí". Esta relación a uno mismo es también una relación que se expresa en una vinculación de imagen con imagen. A través de las imágenes se manifiesta la facultad imaginativa; en sus figuraciones se revela el carácter multiforme de la cultura. Puede vérsela en las diferentes clases de imágenes. La magia, la representación y la simulación se manifiestan en las imágenes, modifican la naturaleza de estas últimas en calidad de la imaginación (Belting 1998, 2001).

4.5. *Ritual y performatividad*

Los rituales no son disociables de las cuestiones y de las perspectivas de los hombres que se expresan en ellas y de los estudiosos que las examinan. El hecho de que una acción sea considerada como un ritual depende del proceso de simbolización y de construcción. Un punto de vista importante en la clasificación de los rituales consiste en distinguirlos según sus diferentes motivos. Con ayuda de este criterio puede establecerse una tipología que muestra que los rituales y las ritualizaciones juegan un considerable papel en muchas relaciones sociales:

- Los rituales de paso (el nacimiento y la infancia, la iniciación y la adolescencia, el matrimonio, la muerte),
- Los rituales de institución o de estreno de funciones (asunción de nuevas tareas y de nuevas posiciones),

- Los rituales de efemérides (Navidad, los aniversarios, las conmemoraciones, las fiestas nacionales),
- Los rituales de intensificación (las fiestas, el amor, la sexualidad),
- Los rituales de rebelión (movimientos de liberación, movimientos ecológicos, rituales de juventud),
- Los rituales de interacción (saludos, despedidas, conflictos).

Clasificando así las formas de aparición y los efectos del obrar ritual (Gebauer/Wulf 2004a, 2004b; Wulf/Göhlich/Zirfas 2001), se considera en principio que los fenómenos rituales se sitúan todos al mismo nivel y tienen todos la misma importancia. Se renuncia a usar las palabras "ritual" o "ritualización" como términos genéricos que supuestamente determinan los puntos comunes de diferentes fenómenos rituales. No existe así ninguna posibilidad de análisis estructural de los fenómenos rituales que tendría por objeto subrayar los puntos comunes. Sin embargo, este análisis es indispensable para un estudio comparado de los rituales, estudio que examina las condiciones de construcción y las funciones de las acciones rituales; por ejemplo, para poner de relieve cómo el espacio y el tiempo se estructuran en ellos, cuáles son los objetos y los símbolos que ahí se ponen en juego y cómo, qué acciones se realizan en los mismos, quién los realiza y cómo, y qué papel juegan ahí los gestos, el lenguaje y la música (Goffman 1973, 1974, 1975, 1991).

Los rituales se componen de secuencias de acción ordenadas en el tiempo, en las que los sujetos sociales asumen diversas funciones, por ejemplo espectadores o sustitutos de otras personas. Los rituales utilizan objetos reveladores, medios simbólicos y disposiciones gestuales y escénicas expresivas; crean, conservan y transforman la sociedad; estructuran el tiempo de la comunidad modelando un presente que se refiere al pasado y, a la vez, se proyecta en el futuro. Los rituales operan en tanto que son puestas en escena del cuerpo, acciones simbólicas, espectáculos estéticos y acontecimientos éticos; son producidos, transferidos y modelados en procesos miméticos; tienen profundas consecuencias individuales y sociales y se refieren a la alteridad; ponen en forma las relaciones sociales y oscilan entre conflicto e integración. Estas reflexiones se deducen de los elementos característicos de su estructura, dimensiones importantes para el análisis de las acciones rituales. Entre estos elementos cabe señalar: la ambigüedad, el tiempo, la alteridad, las relaciones sociales, conflicto e integración, acción simbólica y disposición escénica.

En la lucha política o también en el conflicto de generaciones se inventan y ponen en práctica rituales hasta entonces inexistentes, y cuyo efecto reside justamente en su carácter innovador. Igual que los rituales heredados del pasado, estos nuevos rituales juntan grupos en una comunidad y, por su celebración, permite a ésta desmarcarse de las otras comunidades y de los otros grupos. Creando nuevos rituales, una comunidad acentúa su diferencia frente a otros grupos y se reafirma en sí misma poniendo en escena sus propios rituales e identificándose con ellos. De este proceso emerge un sentido

comunitario, relativo a sus objetivos y a su sentimiento de existencia. El poder social de las acciones rituales obedece a que éstas permiten a los miembros de una comunidad tener sensaciones e interpretaciones diferentes de la misma puesta en escena ritual y obtener así en un mismo momento homogeneidad y diferencia (Boetsch/Wulf 2005; Wulf 2006).

Las representaciones rituales ponen en escena situaciones o dramas sociales que reflejan valores culturales esenciales. Que los participantes tomen conciencia de ello o no durante la representación, es secundario; lo que importa es que los miembros de la comunidad tomen parte en esos valores participando en la representación ritual.

Los rituales tienen un aspecto corporal, performativo, escénico, expresivo, espontáneo y simbólico; son regulares, no-instrumentales y eficientes (Wulf *et alii* 2004^a, 2004b; McLaren 1993). No carecen de ambigüedad; en general unen lo heterogéneo y contradictorio en su disposición escénica. Por un lado, reiteran las disposiciones escénicas con sus estructuras, sus órdenes tradicionales y sus relaciones de fuerza. Por otro lado, adquieren nuevas formas, son espontáneos y articulan fuerzas innovadoras; los rituales de resistencia de las sub-culturas de jóvenes y los rituales que surgen del estilo de vida son ejemplos de ello. Sólo parcialmente pueden ser descritos si se utilizan las distinciones siguientes: racional e irracional, lógico y emocional, cognitivo y afectivo. Por el contrario, las reflexiones que comprenden los rituales como formas de lo social parecen primordiales. En este caso se consideran los rasgos característicos antes citados como aspectos del obrar social. Se comprende la repetición, la disposición escénica, el carácter simbólico y la expresividad –la ritualización como elementos constitutivos del obrar social y de lo social (Wulf/Zirfas 2004a, 2004b).

5. PERSPECTIVAS

La antropología reflexiva histórico-cultural es una antropología que puede dilatar su fecundidad: tiene en cuenta la doble historicidad de sus objetos y de sus propios métodos y problemáticas de investigación; ello le permite adquirir una significación constitutiva en la educación y la búsqueda en ciencias de la educación. En cuanto a su contenido, es ilimitada. Los cinco campos de investigación que aquí se han esbozado poseen una significación ejemplar; su punto común es la importancia primordial del aprendizaje mimético para la constitución del individuo y de la comunidad. Estas investigaciones abren el horizonte a nuevos análisis que toman en cuenta un principio intangible de la investigación antropológica; dar cuenta de todos ellos es imposible, como corresponde a la imposibilidad de principio de conseguir sondear al *homo absconditus* en todas sus facetas (Wulf 2002; Wulf/Kamper 2002).

REFERENCIAS

- Ph. ARIÈS, G. DUBY (1985). *Histoire de la vie privée*, vol. 1-5, Paris: Seuil.
- M. AUGÉ (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris: Flammarion.
- U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH (1994). *Reflexive Modernization. Politics, Traditions and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity press.
- U. BECK, W. VOSSENKUHL, E. U. ZIEGLER (1995). *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München: Beck.
- H. BELTING (1998). *Image et culte: une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris: Cerf.
- H. BELTING (2001). *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München: Fink.
- G. BOETSCH, CH. WULF (dir) (2005). *Rituels, Hermès 43*, Paris: CNRS Éditions.
- F. BRAUDEL (1949). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris: A. Colin.
- P. BURKE (1990). *The French historical revolution, the Annales school, 1929-89*, Cambridge: Polity press.
- C. CASTORIADIS (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Éditions du Seuil.
- P. DIBIE, CH. WULF (dir) (1998). *Ethnosociologie des rencontres interculturelles*, Paris: Economica.
- G. DIDI-HUBERMAN (2003). *Images Malgré tout*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- N. ELIAS (1991). Tome I : *La civilisation des mœurs*. Tome II : *Dynamique de l'Occident*, Paris: Calmann-Lévy
- E. E. EVANS-PRITCHARD (1971). *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris: Payot.
- E. FISCHER-LICHTE, CH. WULF (dir) 13 (2004) 1. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, *Praktiken des Performativen*, Berlin: Akademie Verlag.
- M. FOUCAULT (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- M. FOUCAULT (1976). *Histoire de la Sexualité*, Paris: Gallimard.
- M. FOUCAULT (1988). *Naissance de la clinique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- G. GEBAUER, CH. WULF (2004). *Jeux, rituels, gestes. Les fondements mimétiques de l'action sociale*, Paris: Anthropos.
- G. GEBAUER, CH. WULF (2004b): *Mimese na Cultura. Agir social – Rituais e Jogos – Produções estéticas*. São Paulo : Annablume Editora.
- G. GEBAUER, CH. WULF (2005). *Mimésis. Culture-Art-Société*, Paris: Cerf.
- A. GEHLEN (1986). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung im Kosmos*, 13. éd., Wiesbaden: Aula.
- R. GIRARD (1982). *Le bouc émissaire*, Paris: Bernard Grasset.
- E. GOFFMAN (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome I: La présentation de soi, Paris: Les Éditions de Minuit.

- E. GOFFMAN (1974). *Les rites d'interaction*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- E. GOFFMAN (1976). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- E. GOFFMAN (1991). *Les cadres de l'expérience*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- S. GREENBLATT (1996). *Ces merveilleuses possessions: Découverte et appropriation du Nouveau Monde au XVIe siècle*, Paris: Les Belles Lettres.
- M. HARRIS (2001). *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Cultures*, Walnut Creek/Ca: Altamira Press.
- R. HESS, CH. WULF (éds.) (1998). *Parcours, passages et paradoxes de l'interculturel*, Paris: Economica.
- D. KAMPER, CH. WULF (dir) (1989, 2. éd. 2004). *Looking Back on the End of the World*, New York: Semiotext(e).
- I. KANT (1982a). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, Werkausgabe Bd. IX, hg. v. W. Weischedel, 4. éd., Frankfurt/M: Suhrkamp.
- I. KANT (1982b). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Werkausgabe Bd. XII, hg. v. W. Weischedel, 4. éd., Frankfurt/M: Suhrkamp.
- J. LE GOFF (1999). *Un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard.
- C. LÉVI-STRAUSS (1955). *Tristes Tropiques*, Paris: Plon.
- O. MARQUARD (1971). *Anthropologie*. In: J. Ritter (éd.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, pp. 326-374.
- B. MALINOWSKI (1963). *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris: Gallimard.
- P. McLAREN (1993). *Schooling as a Ritual Performance. Towards a Political Economy of Educational Symbols and Gestures*, 2. éd., London/New York: Routledge.
- M. MEAD (1963). *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris: Plon.
- K. MOLLENHAUER/CH. WULF (dir) (1996). *Aisthesis/Ästhetik. Zwischen Wahrnehmung und Bewusstsein*, Weinheim: Dt. Studien-Verlag.
- E. MORIN (1973). *Le paradigme perdu*, Paris : Seuil.
- E. MORIN (2001). *La méthode 5. L'humanité. L'identité humaine*, Paris: Seuil.
- H. PLESSNER (1995). *Le rire et le pleurer, une étude des limites du comportement humain*, Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'Homme.
- G. SCHÄFER/CH. WULF (éds.) (1999). *Bild-Bilder-Bildung*, Weinheim: Dt. Studien-Verlag.
- J. POULAIN (2001). *De l'homme. Éléments d'anthrobiologie philosophiques du langage*, Paris: cerf.
- T. TODOROV (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris: Éd. du Seuil.
- CH. WULF (1995b). *Introduction aux sciences de l'éducation*, Paris: A. Colin.
- CH. WULF (éd.) (2002). *Traité d'anthropologie. Philosophies, histoires, cultures*, Paris: L'Harmattan (versión italiana 2002).
- CH. WULF (2004a). *Antropología de la Educación*. Barcelona : Idea Books.
- CH. WULF (2004b). *Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie*, Reinbek: Rowohlt.

- CH. WULF (2006). *La genèse du social*, Paris: Téraèdre.
- CH. WULF et alii (2004a). *Penser les pratiques sociales comme rituels. Ethnographie et genèse de communautés*, Paris: L'Harmattan.
- CH. WULF et alii (2004b). *Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- CH. WULF, M. GÖHLICH, J. ZIRFAS (2001). *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*. Weinheim/München: Juventa.
- CH. WULF, D. KAMPER (dir) (2002). *Logik und Leidenschaft*, Berlin: Reimer.
- CH. WULF, CH. MERKEL (dir) (2002). *Globalisierung als Herausforderung der Erziehung. Theorien, Grundlagen, Fallstudien*, Münster/New York: Waxmann.
- CH. WULF, J. ZIRFAS (dir) (2004a). *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München: Fink.
- CH. WULF, J. ZIRFAS (dir) (2004b). *Innovation und Ritual. Jugend, Geschlecht und Schule*, Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Beiheft 2, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.