

# La Construcción Intelectual Oriente-Occidente y el problema de la alteridad

---

OBSERVATORIO DE CONFLICTOS :: 12/01/2007

El objetivo del presente trabajo es analizar la problemática de la construcción intelectual Oriente-Occidente, es decir, la operatoria por la cual el primero se conforma como el "Otro", cuya alteridad pareciera otorgarle a Occidente los elementos para - en términos de Roland Barthes - "descifrarse" a si mismo.

Por Horacio Zapata

Observatorio de Conflictos, Argentina

"La conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebatársela a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea. Una idea que la respalda: no un pretexto sentimental sino una idea; y una creencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolar, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio".

JOSEPH CONRAD, El corazón de las tinieblas

## INTRODUCCIÓN:

El objetivo del presente trabajo es analizar la problemática de la construcción intelectual Oriente-Occidente, es decir, la operatoria por la cual el primero se conforma como el "Otro", cuya alteridad pareciera otorgarle a Occidente los elementos para - en términos de Roland Barthes - "descifrarse" a si mismo. Se tratará de indagar las posibilidades y límites de un acercamiento a la misma a través de la reflexión de ciertos aspectos que actúan en esta problemática como puede ser la vinculación entre la construcción de los otros como objeto de discursos y saberes, y las prácticas políticas de dominación que encuentran legitimación en estos. Interesa saber cómo ciertas matrices de sentido - subyacentes en conocimientos y prácticas de distinto orden - configuran orientaciones del acercamiento y tratamiento de la alteridad, no solamente respecto de qué grupos sociales serán delimitados como los "otros" y con qué valoración, sino también de cuáles serán tomados y - por tanto - visibilizados como normales y superiores, sustrayéndose del campo de las diferencias.

## LA ALTERIDAD COMO FRONTERA:

Hoy en día, desde las Ciencias Sociales, se consolida la idea de que la Historia siempre se escribe desde el presente y a partir de los problemas que nos mueven desde este mismo presente. De este modo, la historia plantea en si mismo un hecho problemático: necesita "hablar" un pasado desde la formulación de un discurso presente. Sin embargo, esta separación es la que posibilita la tarea interpretativa, puesto que desde nuestro presente esquematizamos las representaciones que serán reinterpretadas. Por tanto, la tarea reconstructiva del discurso historiográfico podemos visualizarla no sólo como un elemento erudito de una disciplina, sino además como la representación de las relaciones que desde

el hoy establecemos con ese "otro" del ayer 2.

Son conocidas las dificultades que los seres humanos hemos tenido (y tenemos) para aceptar las diferencias culturales, consideradas la alteridad; y la perversidad de los prejuicios que han surgido de esta experiencia, los que dieron los cimientos de la justificación del sometimiento a situaciones de esclavización o explotación. Y además, se ha tenido que acuñar un concepto para dar cuenta de sus formas más nefastas: etnocidio o sea, la supresión de grupos o pueblos considerados los "otros".

No obstante, distintas corrientes de pensamiento y experiencias de convivencia han producido mucho para cambiar este estado de las cosas. Acentuar el estudio de la construcción de las diferencias (culturales, étnicas, nacionales, de género, etc.) y no sólo describir su existencia, implica partir de reconocer que la "alteridad" no es un dato de la realidad sino un resultado de procesos históricos de alterización.

Ahora bien, este trabajo intenta posesionarse desde la perspectiva de que esa "alteridad" u "otredad" no existe de modo abstracto ni tampoco intenta explicitar el contacto cultural, volverlo consciente, reflexionar sobre él o resolverlo simbólicamente. Por el contrario, se trata de pensar que la formulación de la alteridad no existe por sí sola, sino que siempre depende de encuentros concretos y de configuraciones culturales e históricas siempre únicas de las cuales estos encuentros son parte integrantes. Esa alteridad u otredad no es sinónimo de una simple y sencilla diferenciación, no se trata de una constatación de que todo ser humano es un individuo único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano (dicho sea de paso que la misma constatación de diferencias pasajeras o invariantes depende ampliamente de la cultura a la que pertenece el observador) 3.

Alteridad significa aquí un tipo especial de diversidad. Tiene que ver con la experiencia de lo extraño, de lo ajeno. Esa sensación puede referirse a paisajes y climas, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero solo la confrontación con las hasta entonces desconocidas singularidades de otro grupo humano (lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas, etc.) proporcionan la situación de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho; de allí también que los elementos no humanos reciben su calidad de extraños. Alteridad refiere siempre a otros, se focaliza hacia aquellos que le parecen similares al ser propio, que toda "diversidad cultural" observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo, son tan distintos que la comparación se vuelve un reto teórico y práctico.

Por lo tanto, la alteridad capta el fenómeno de lo humano de un modo especial. Nacida del contacto cultural y permanentemente remitiendo y refiriéndose a él, constituye una aproximación completamente diferente de todos los demás intentos de captar y de comprender el fenómeno humano. Es la categoría central de una pregunta antropológica específica 4.

Un ser humano reconocido en el sentido descripto como otro no es considerado con respecto a su particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades "naturales" como tal, sino, como miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad,

como nudo de una estructura comunicativa de larga duración, como iniciado en un universo simbólico, como introducido en una forma de vida diferente de otros. Todo esto significa, como resultado y creador partícipe de un proceso histórico único e irrepetible. No se trata solo de la suma entre seres humanos y su cultura. Al divisar otro ser humano, al producto material, espiritual o institucional de una cultura o de un individuo en sociedad, siempre entra al campo de visión el conjunto de la otra cultura y cada elemento particular es contemplado desde esta totalidad cultural (lo que no quiere decir que se trate de algo integrado sin tensiones) y, al mismo tiempo, concebido como su parte integrante elemento constituido y de expresión. Contemplar el fenómeno humano de esta manera y en el marco de otras identidades colectivas, empero, no significa verlo separado del mundo restante; al contrario, este procedimiento implica siempre un remitirse a la experiencia grupal propia. De este modo se esfuerza y se enriquece la categoría de la alteridad a través de su mismo uso. Finalmente, si se plantea en el principio que este interrogante por la alteridad no se hace desde un espacio vacío sino que se sitúa o localiza en una experiencia concreta de contacto cultural en la dinámica de la historia, este trabajo tratará de analizar una situación histórica específica: la construcción y representación que hace Occidente de Oriente. ¿Por qué justamente esta problemática? Porque en esta elaboración artificiosa de una relación Oriente-Occidente es un interesante ejemplo concreto de cómo el contacto cultural igualmente puede reforzar o menguar el etnocentrismo, en esto, grado de distancia y de cercanía, importancia de las diferencias y de los aspectos considerados centrales, juegan un papel significativo al igual que las disposiciones históricamente prefiguradas hacia el encapsulamiento o la simulación. Pensar y hablar de los "unos" y los "otros" puede inducir a un modo estático de ver las cosas que se ha condensado en los estereotipos que se pueden encontrar en todo el mundo acerca de los pueblos vecinos respectivos y hacia el cual parece tender desde hace mucho la lógica cognitiva occidental; la construcción intelectual Oriente-Occidente en tanto un problema de alteridad introduciría por principio el proceso real de la historia humana. Entre el grupo propio y el grupo extranjero - o entre Occidente y Oriente - existe, pues, una relación semejante a la que hay entre lo conocido y lo desconocido en el acto cognitivo, donde lo último es accesible casi siempre sobre todo a partir de lo primero.

#### LA CUESTIÓN DEL "OTRO" EN LA ARTICULACIÓN ORIENTE-OCCIDENTE: UNA PERSPECTIVA TEÓRICA.

El contacto entre diferentes sociedades ha sido fluido y constante a lo largo de la historia, aunque este fenómeno haya sido invisibilizado por el especial interés de los investigadores europeos en registrar la historia del período de los grandes descubrimientos 5.

Puede darse por hecho que estos contactos - ya fueran instituidos con objetivos bélicos, comerciales u otros - incluyeron una dimensión cognoscitiva que, en un primero momento, permitiera a cada sociedad introducir lo desconocido a su cotidianeidad. El interés por descubrir, caracterizar y significar a los "otros" posee además, en un segundo momento, finalidad práctica, la cual sería reforzar la cohesión identitaria de los individuos que componen un grupo a través de su diferenciación respecto de otros 6.

En esta línea de trabajo, las relaciones que se tejen en la articulación Oriente-Occidente deben ser tomadas - al decir de Juan Goytisolo - como "... una empresa de conocimiento,

apropiación y definición - siempre reductiva - de lo 'oriental' en todas sus formas sociales, culturales, religiosas, literarias y artísticas por parte de aquellos en provecho exclusivo, no de los pueblos estudiados sino de los que, gracias su superioridad técnica, económica y militar, se apercebían para su conquista y explotación ponían no sólo en tela de juicio el rigor de sus análisis sino en bastantes casos la probidad y honradez de sus propósitos eruditos<sup>7</sup>. Deben ser tenidas en cuenta también como partes de un producto de relaciones históricas, por tanto precarias y cambiantes. Si bien las relaciones interculturales y el etnocentrismo pueden considerarse presentes a lo largo de toda la historia, el tratamiento de casos o momentos particulares posibilita inspeccionar diferentes modos de intersección entre discursos etnocéntricos y relaciones de dominación.

Las ideas y representaciones sobre Oriente y lo supuestamente "oriental" nos vienen heredadas desde la Antigüedad y nos llegan a los inicios del siglo XXI. Si esto es así, tenemos una larga tradición en el modo de relacionarse con Oriente, teniendo como base el lugar especial que éste ocupa en la propia experiencia del mundo occidental. De este modo, Oriente se constituye en una "invención" de Europa: no solamente es su vecino, su próximo, es también un espacio donde ha creado sus colonias; se transformará en su contracara cultural y en una de sus imágenes más profundas y repetidas del Otro. En palabras de Edward W. Said, "... Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia"<sup>8</sup>.

Así, en el pasado, el presente y - quizás - en el futuro, la metáfora del espejo en el que se relejan cuerpos y se descubren "identidades" - aunque las imagen que ese espejo devuelve no siempre se corresponde con el referente -, puede servir para explicar cómo los espejos deformantes permitieron que Occidente se definiste ventajosamente frente a las representaciones falaces del "otro" y sus diferentes atributos: bárbaro, infiel, hereje, salvaje, nómada, oriental<sup>9</sup>, que provocaron y promovieron la transmutación y profundización de los mitos de alteridad y rechazo<sup>10</sup>. En efecto, constituye uno de los modos fuertemente estereotipado en que determinados grupos humanos se autodenominan y denominan a los otros, connotando positivamente la identidad propia y clasificando peyorativamente a los grupos diferentes. Perrot y Preiswerk plantean esta tendencia etnocéntrica como uno de los ejemplos del "sociocentrismo" y la conceptualizan como la asunción de las propias pautas culturales como el parámetro con el que se evalúa a los otros<sup>11</sup>.

Señala Bou: "La imagen, por cierta distorsionada, que Europa elabora en relación con Asia y África tienen un valor inapreciable en la constitución de una identidad occidental. África y Oriente van a ser el otro en el que se buscarán las antípodas en todos los sentidos posibles. Por eso la imagen muestra el negativo de Europa, o delo que se creía que Europa era"<sup>12</sup>.

No obstante, no todo del Oriente es puramente imaginario, puesto que efectivamente forma "parte integrante de la civilización y de la cultura material europea... expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales"<sup>13</sup>. Si algo queda claro hasta el momento, es que la construcción inferiorizante de los otros no se termina en el plano de las representaciones sino que posee efectos preformativos, al delimitar y cristalizar a determinadas poblaciones en una tarea doblemente asimétrica: como sujeto-

objeto de discursos y saberes, y como sujeto-objeto de prácticas de subordinación política y dominación económica.

En efecto, la fabricación de ese Oriente ha venido de la mano del llamado "Orientalismo", es decir, el conjunto de relaciones que da forma a un discurso a través del cual la cultura occidental ha sido capaz de manipular - e incluso dirigir. Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración. Conforma una compleja urdimbre de intereses que, sin posibilidad de evitarlo, se aplica (y, por tanto, siempre está implicada) en cualquier situación en que esa específica entidad que es oriente se plantea. Mencionar al orientalismo, además, es nombrar principalmente, aunque no exclusivamente, una empresa cultural británica y francesa.

Semejante proyecto emerge de una relación muy específica que establecieron Francia y Gran Bretaña con Oriente a principios del siglo XIX; dicho proyecto se erigirá como un complejo aparato de ideas "orientales"<sup>14</sup>: despotismo, esplendor, crueldad, sensualidad, irracionalidad, magia, abundancia, placeres, entre otras, serán invocadas una y otra vez en la conversación cotidiana al punto de naturalizarlas y convertirlas en los supuestos esgrimidos por el propio discurso académico ligado a las muy pretenciosamente "estudios orientales", cuya promoción sin lugar a dudas, debe conectarse al menos con estos dos Estados-Nación en la expansión del colonialismo y otras modalidades de dominación ejercidas sobre África y Asia por ambos países para este mismo período <sup>15</sup>.

Siguiendo estas premisas planteadas, sería interesante reflexionar - tal como Said propone - la relación entre Occidente y Oriente como una relación de poder y de complicada dominación, en la cual Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente. En el transcurrir de experiencia de Europa, esta encuentra que existían - y existen - naciones y pueblos localizados en el Oriente, cuyas vidas, historias y costumbres poseen una realidad. Sobre esa realidad es que Europa (y Occidente) intentará (contra)definirse y explicarse - afirmando que no son lo que Oriente es y viceversa -. Cimentándose en premisas vagas e inciertas, el orientalismo ha formado un avasallador corpus documental que, copiándose unos a otros, basándose unos en otros, han adquirido con el tiempo un indiscutible - pero discutible - rigor científico: permeados por tonadas etnocentristas y embebidos de prejuicios raciales, estas fuentes han influido en las observaciones de viajeros, letrados, comerciantes, diplomáticos y hombres de ciencia que, desafiados por una realidad compleja e indomesticable han optado por soslayarla e interiorizarla en nombre de la "verdad" abrumadora del "testimonio escrito" que contiene los fundamentos de la sujeción del oriental al "europeo civilizador".

De este modo se irá elaborando un discurso con coherencia interna que se traduce en el orientalismo y las ideas que este posee sobre Oriente. No interesa saber si se trata de una estructura de mentiras o de mitos que dejarían de serlo si dejáramos la verdad. Más no se trata de encontrar la correspondencia o no con el Oriente "real", que ya como entidad geográfica y cultural - histórica - es inabarcable y quizás incomprensible, sino que se trata de indagar al orientalismo como signo de poder y dominación europeo-atlántico sobre Oriente, observando la solidez de su entramado y sus estrechos lazos con las instituciones socioeconómicas y políticas existentes. Ese "Oriente" es un corpus compuesto por ideas, representaciones, teorías y prácticas que poseen una historia y una tradición de

pensamiento pletórica en imágenes y vocabulario que le han otorgado una concreción y una presencia en y para Occidente, proliferado más tarde en el interior de la cultura general. Por tanto, si Oriente ha sido "orientalizado" desde Occidente, esto fue posible en la perspectiva de Said por la solidez del discursos y la conexión con la situación histórica que funcionaba como telón de fondo, es decir, los intereses y objetivos concretos de las potencias colonizadoras sobre los territorios y sociedad que, al intentarse estudiar e investigar, se las pretendía domesticar y apoderar 16.

En efecto, el orientalismo ha conformado un sistema para conocer Oriente, un filtro admitido e inscripto en la conciencia occidental aplicable a cualquier elemento oriental. "No hay nada - explica Z. Sardar - relacionado con el orientalismo que sea neutral u objetivo. Por definición, es un tema parcial y partidario. Nadie se aproxima al asunto sin un trasfondo y un bagaje" 17. El orientalismo impondría, de esta manera, la distribución de una cierta conciencia geopolítica en escritos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; se constituye en la elaboración de una distinción geográfica básica - por la cual el mundo está formado por dos mitades diferentes (Oriente y Occidente) - y de un conjunto de "intereses" que, no solo produce el propio orientalismo, sino que también conserva a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y socioantropológicas e históricas. Es, en definitiva, una especie de voluntad o intención de comprender - y muchas veces, de controlar, manipular e incluso incorporar- lo que explícitamente es un mundo diferente (alternativo o nuevo), manifestándose entonces como un discurso que, si bien no puede parangonarse directamente con el poder político, se origina y reproduce en el interior de una relación desigual con varias clases de poder, ya que "...se conforma a través de un intercambio con el poder político (como el Estado colonial o imperial), con el poder intelectual (como las ciencias predominantes...), con el poder cultural (como las ortodoxias y los cánones que rigen los gustos, los valores y los textos), con el poder moral (como las ideas sobre lo que 'nosotros' hacemos y 'ellos' no pueden hacer o comprender del mismo modo que 'nosotros')". 18

A fortiori, la construcción intelectual (y artificiosa) Oriente - Occidente nos posibilita un acceso al Oriente, revelando en su misma producción, una observación que, filtrada por ese "sistema para conocer(lo)" -orientalismo- aumenta la separación entre Occidente y ese mundo oriental que intenta asir. En ese proceso cognoscitivo, postular a Oriente como el Otro, el diferente, se legitima y reclama la existencia de dos términos y sustentar que uno no es el otro. No obstante, la diferencia obtiene solamente interés en el instante en que el uno y el otro ingresan en el mismo sistema. Hasta ese instante, lo único que había era una no coincidencia pura y simple. 19 Por cierto, es posible identificar aquí la gran paradoja de la articulación Occidente - Oriente: pude entenderse esta relación como una configuración discursiva 20 por la cual, en el proyecto de mostrar al Otro, lo representa y, al hacer esto, lo ausenta y se "...construye Oriente como una entidad pasiva, pueril...de la que se puede amar y de la que se puede abusar, a la que se puede moldear y dominar, manipular y consumir". 21

El Oriente es pensado desde Occidente, lo significa, para poder así abordarlo, representarlo. 22 De acuerdo a C. Enaudeau, la representación pareciera esfumarse ante lo que presenta, obscureciéndola, puesto que la representación al aparecer "representando" al

objeto, lo eclipsa y lo sustituye, aumentando entonces su ausencia.<sup>23</sup> De esta forma, cuanto más capturable pareciera ser la alteridad para Occidente, cuanto más pomposo, técnico y singular se vuelve el discurso, más se aleja de Oriente y más se acerca, a través de él, a Occidente, ya que tiene que ver más consigo mismo que con el otro. Se pretenderá hacer hablar a Oriente construyendo un texto - o relato -, pero se expondrán mucho más las ideas occidentales manifiestas al Oriente que de Oriente en sí. Toda mirada pretende reemplazar a ese Oriente y lo representa - apelando a una serie de recursos narrativos, escenas, imágenes y descripciones con rigurosa obsesión estilística y crítica científica - como si realmente estuviera allí, mientras que se mantiene distante respecto de este.<sup>24</sup>

## LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE UNA DIFERENCIA O Â"SE HACE ORIENTE AL DISCRIMINARÂ"

Ahora bien, ¿Cómo se dibujó históricamente esta articulación intelectual Occidente - Oriente? ¿Cómo se fueron construyendo imágenes y representaciones occidentales d "Oriente" y de lo "oriental" en la Antigüedad, desde las primeras confrontaciones entre el Cristianismo y el Islam y las posteriores resultantes y miradas arrojadas en el Renacimiento, la Ilustración y el colonialismo decimonónico hasta el presente? Siguiendo los señalamientos esbozados por Z. Sardar, la construcción intelectual Occidente - Oriente es posible de historizar, en la medida que representa la relación identificatoria en la que Occidente se visualiza a sí mismo: "...es una forma de reflexión hacia dentro, una reflexión preocupada por las cuitas, los problemas, los miedos y los deseos intelectuales de Occidente, y de los cuales se ocupa en función de un objeto fabulado y construido que por convención se llama Oriente. Lo que ese Oriente es, es un cambiante y ambiguo compendio, algo que identifica lo que el... supuesto observador desee que signifique o sea en ese momento."<sup>25</sup>

Hay que tener en cuenta que desde una perspectiva tradicional, la historia occidental iniciaría con el legado del conocimiento que conservaron las antiguas Grecia y Roma. En efecto, su momento inaugural debía ubicarse en las limitaciones de conocimiento que griegos y romanos poseían de Oriente, esto es, el orientalismo antiguo. Sin embargo, Sardar advierte que esta operatoria obedece más a una convención del orientalismo para presentar la alteridad de Oriente, su separación respecto de la estirpe occidental y respecto de la identidad discreta de la autoconciencia de Occidente. Por el contrario, es una convención que esconde claramente una crisis de autoconciencia occidental. Dicha crisis obligaría a la creación de un temprano concepto de Oriente que posibilitara distanciar, denigrar y relegar a la oscuridad externa a lo que pertenece, la palpable amenaza que Oriente supone para toda la arquitectura de la comprensión occidental.<sup>26</sup> Susana Murphy señala que "así se elabora un relato mítico de la otredad en el que se afirma que Occidente tiene su origen en el mundo clásico, aunque en este caso no será la memoria ni la palabra generadora de verdad la que opere, sino el olvido, la omisión y a mentira. Sobre esta asunción se elimina toda influencia oriental, se desconoce la transmisión cultural de las civilizaciones el Cercano Oriente al mundo griego, la diversidad de la época helenística, la admiración que produjo Egipto en los pensadores clásicos del Renacimiento. Y en su reemplazo, se exalta en un continuum el mito de la democracia, la política, la razón, la religión cristiana y la cultura occidental en un espacio particular y privilegiado, Europa".<sup>27</sup>

La historia de esa relación comienza con el Islam, con la crisis que provoca lo nuevo, lo

carente de antecedentes, y de lo intrínsecamente subversivo, a lo que había que encontrar una respuesta urgente. Sólo en el escenario de esta crisis, Europa fue capaz de incorporar todo lo que considera como "propio", englobando el legado de Grecia y Roma, con el objetivo de crear un concepto, un modelo de definición auxiliar de sí misma que fuera además la convención para la descripción y la actitud a tomar respecto de aquello que no conformaba el yo occidental ni el Oeste, sino que propio de Oriente. Así se fueron erigiendo metáforas que permitieron visualizar al Islam a partir del siglo VIII de una forma negativa, en donde una diversidad de imágenes cronísticas, iconográficas, literarias e históricas que redimensionaban a los musulmanes como guerreros, mercaderes, idólatras, paganos e infieles, en correspondencia con una religión que era tomada como una herejía malsana y demoníaca, propia de una secta en donde un llamado profeta predicaba los vicios, el libertinaje, la fornicación, la prostitución y la violencia. Frente a esto, se levantaba una Europa cristiana, pura, ordenada, encaminada a organizar el destino del mundo y expandir la fe a otras dimensiones.<sup>28</sup>

"Europa, consciente de sí y de su territorialidad, - según Susana Murphy - nace en la historia moderna y se expresa en términos de cristianismo en oposición al mundo musulmán, a los judíos y a los turcos. A partir de fines del siglo XV, nace el concepto de eurocentrismo, acompañado por los estudios científicos de la biología y las ideas de racialidad que culminan en el siglo XIX. Estas reflexiones nos permiten articular el encuentro de la biología con la política y la afirmación de la cultura de la alteridad'.<sup>29</sup> En la medida en que la cristiandad occidental da lugar a la idea de Europa, y que el cristianismo deja de poseer progresivamente el monopolio ideológico, a partir del siglo XVI, el Islam deja de ser el enemigo íntimo de antaño. El corpus de representaciones medievales amenaza con una reaparición ante una posible crisis de interacciones entre ambos mundos. No obstante, lo más importante es la escisión producida al interior del espíritu europeo, mostrando la existencia de varias Europas modernas: la Europa del Renacimiento, de la Reforma, de la Ilustración y la Imperialista, al interior de las cuales surge una diversidad de puntos de vista: político, religioso, del comerciante, del intelectual, del colono asentado en tierra ajena.

En los siglos XVI y XVII, la conciencia religiosa ya no establece polémicas con el Islam. En el universo "profano" de Europa, al liberarse de la coerción ejercida por el Cristianismo, el pensamiento secular ingresa a una nueva concepción de lo universal, tanto en la especulación intelectual como en la práctica política. Así, se entendió profundamente al Islam como integrante importante en la vida humana. En un aspecto político, se parangonaba al Islam con el Imperio Otomano, por lo cual "el árabe" se extingue en la experiencia europea, pero el Islam turco lo reemplaza. De aquí en más, las interacciones que se den van a depender de la racionalidad diplomática, ya que se da cuenta de relaciones y confrontaciones entre civilizaciones. Europa nuevamente se torna el centro del mundo y se mira al Oriente como una civilización única (la turco - persa), idea que se basa en un "esencialismo cultural", en donde se toman en cuenta el Islam y el Oriente serios, haciendo omisión de sus especificidades.<sup>30</sup>

En el siglo XVIII, la sociedad occidental voltea sus ojos hacia el Islam en un intento de comprenderlo. Es interesante señalar que a esta región y sociedad, se suman otras culturas como las Indias orientales, China y Japón. Y fue a finales de este siglo cuando, bajo la

propuesta de “conocer” a Oriente y dentro de las barreras que la hegemonía occidental imponía, surgió un oriente complejo, amoldado a los estudios académicos, a las exposiciones en los museos, a las reconstrucciones en la oficina colonial y al corpus teórico brindado por las tesis antropológicas, biológicas, lingüísticas, raciales e históricas sobre la sociedad y el universo, fue en este momento cuando se produce las primeras expediciones de conquista y colonización, es cuando Oriente se muestra ante Europa en la materialidad de sus textos, de sus lenguas y de sus civilizaciones, es cuando a Asia le atribuyen unas dimensiones intelectuales e históricas precisas que posibilitan consolidar los mitos de lejanía y de inconmensurabilidad geográfica<sup>31</sup>. Bou explica que en este período, “... a partir de la famosa expedición napoleónica a Egipto, se va avalorar el pasado remoto de estas culturas (...Egipto, Mesopotamia o China) pero se va a ver a sus descendientes contemporáneos como el resabio depravado o el residuo contaminado de un pasado glorioso” <sup>32</sup>.

En el siglo XIX, la concepción europea del mundo afroasiático y la relación que se elabora en el par polar Oriente-Occidente sufre una mutación. La “era del Imperio”, en términos de Eric J. Hobsbawm, tuvo como principales protagonistas a Francia, Inglaterra, y con una participación menor, Alemania, Bélgica, Holanda, España, Portugal y Rusia<sup>33</sup>. En Europa, la emergencia del nacionalismo oficial se vio potenciado por la industrialización y la modernización de los medios de comunicación. Así emergió una nueva organización, EL Estado-Nación, cuya práctica política e ideológica se cimentó en la idea de progreso y en el auge del capitalismo<sup>34</sup>. En este marco, la meta de la empresa colonial e imperialista europea estuvo en conexión con la obtención de materias primas, la búsqueda de nuevas fuentes de energía y promoción y ampliación de los mercados, gracias al desarrollo del barco a vapor y los ferrocarriles. A esta práctica político-económica se agrega otro campo de intervención: la cultura. En el transcurrir del siglo, se produjo la revolución lexicográfica y filológica que tuvo su génesis en el temprano nacionalismo europeo sobre los cimientos de las concepciones del romanticismo herderiano, la exaltación del racismo y la Nación, la obsesión por la lengua y la expresión hablada como signos del genio y sentir de un pueblo. Cabe notar aquí la influencia y postura eurocéntrica de Montesquieu y Rousseau quienes planteaban que la virtud y la capacidad política de un grupo social dependían del clima y la geográfica, por tanto, Europa era un continente “científico” y “progresista” por las bondades de su clima templado <sup>35</sup>.

En este contexto, el establecimiento de un saber científico acerca de las diferencias de los grupos humanos cumple un papel central en el fluir de los discursos objetivantes e inferiorizantes de la otredad. De este modo, la experiencia colonialista a sumar a su mundo, una concepción evolucionista que atraviesa el campo de las ciencias sociales hacia finales del siglo, construyendo un saber que habla del decurso histórico, el género humano y las diferencias, que dará los principios teóricos a las políticas coloniales<sup>36</sup>. Cabe mencionar aquí que el “colonialismo” implicó, en este sentido, la instauración del espacio simbólico, con una interpretación jerarquizante de las diferencias cuyo parámetro de medida pasó a ser la cultura europea. De hecho, el evolucionismo introdujo así “... una concepción unilineal de la historia, se producía una arcaización de las culturas diferentes y el monopolio occidental de la actualidad histórica” <sup>37</sup>

No obstante, la representación negativa que les fuera impuesta desde el exterior, además contribuía a darles la oportunidad de redimirse, lo que produjo que muchos grupos sociales

y pueblos tomaran - aunque fuera parcialmente - parte de la cosmovisión, de las instituciones y las pautas culturales occidentales, incentivada tanto por el despliegue político militar como por el imaginario social de ser partícipes en el "proyecto civilizatorio". Así, en las primeras décadas del siglo XX, conjuntamente al inicio de la declinación del modelo colonial, se produce en el interior de las Ciencias Sociales una ruptura con los lineamientos trazados por el Evolucionismo y se toma una postura particularista. Occidente está interesado en privilegiar los estudios de campo de sociedades concretas, tratando de indagar "pautas culturales" específicas, entendiendo que son diversidades de culturas y que, por tanto, no son incommensurables o jerarquizables entre sí. En una fase en donde los procesos de descolonización y los diferentes movimientos étnico-políticos ingresan a la escena al calor de un giro en la hegemonía política a nivel mundial - Europa pierde su centralidad y los Estados Unidos de América se vuelven el modelo de sociedad occidental - y de la reestructuración del capitalismo hacia su etapa postindustrial, los estado-Nación buscarán redefinir sus posiciones. Y Asia y África, bajo el rótulo de "Tercer Mundo" ingresará al concierto internacional en donde la disputa será resolver los problemas pendientes de la era colonial y tratar de dar cuenta ante los desafíos que le presenta el universo del siglo XXI: globalización, aldea global, internet, neoliberalismo, democracia... o dicho en otras palabras - tomando lo que ha significado para Oriente - marginación, pobreza, exclusión, desconexión...

#### A MODO DE CONCLUSIÓN:

El recorrido hasta aquí realizado ha querido aportar algunas reflexiones para el análisis crítico de la producción teórica y política sobre la alteridad, con especial énfasis en la construcción intelectual de la articulación Oriente-Occidente.

Si de algo estamos seguros, es que la cultura "...exalta a un orden como el mejor, quizás hasta como el único bueno, y denigra todas las alternativas como inferiores o desordenadas" 38. Por tanto, la cultura no solamente pasaría a ser una manera de comportarse, sino que además conforma una serie de juicios de valor acerca de esos comportamientos. De este modo, el "choque entre civilizaciones" es en realidad un enfrentamiento de identidades sociales-culturales, que implica un conflicto que sobrepasa las características externas, rituales o folklóricas.

Indicábamos que el aspecto relacional y situacional de la alteridad nos habilitaba para rechazar la premisa sobre la existencia natural y objetiva de las identidades sociales y las diferencias, así como también nos habilita para poder pensar que el discurso que "unos" elaboran sobre los "otros", tras un manto de objetividad, esconde su pretensión de mostrarse como el centro cultural y social, y por ende, económico y político. La diferencia en tanto alteridad se nos presenta como una construcción social o como productos de procesos de alterización. Muchas veces estos discursos podemos encontrar seguramente una vinculación fuerte entre políticas de representación y prácticas de dominación. Esta vinculación se da en el campo de disputa atravesado por prácticas cognitivas y relaciones de poder. En nuestro caso, la matriz Oriente-Occidente fue posible porque Occidente "orientalizó", simplificó, formateó a una entidad geográfica, histórico y cultural inmensa, en la cual existían diversidades de pueblos, ahora sojuzgados y puestos al servicio de intereses económico-políticos. Occidente "inventó" Oriente bajo una noción etnocentrista

del mundo, y hasta se podría decir, Â“occidentocéntricaÂ”

De este modo, al decir de Briones, Â“poner en duda el carácter aparente dado de la división entre nosotros y ellos implica pasar de un proyecto disciplinar que yuxtapone diferencias existentes, a otro que explore la construcción de esas diferencias en procesos históricos”<sup>39</sup> Más una operación de descentramiento no se finalizaría - o no alcanzaría a terminarse - con el simple relevamiento y descripción de los otros, sino que debería incluir que el propio sujeto cognoscente - nosotros en este momento, con nuestros valores, cultura y Â“verdadesÂ” - que también es un Â“otroÂ”, del espacio de la diferencia que pretende estudiar.

Desde las últimas décadas, asistimos a un fluir de posturas más abiertas a reconocer la legitimidad de las diferencias, vueltas ahora políticas de reconocimiento y tolerancia de la diversidad cultural. No obstante, en este momento también se puede advertir que existen ciertas continuidades con las formas anteriores de apreciar la alteridad: por un lado, sigue habiendo un sector dominante que señala - e identifica/subjetiva - a ciertos colectivos sociales considerados los Â“otrosÂ”, como encarnación de la otredad. Así también, y en relación a lo anterior, sigue habiendo una autoridad que valora la autenticidad y legitimidad de los reclamos efectuados por los distintos grupos en nombre de su diferencia. En efecto, siguen funcionando parámetros que tendrían que ver con un centro hegemónico cultural que decide recortar y evaluar la alteridad. Finalmente, el reconociendo oficial y académico - por parte de cuentistas sociales y funcionarios de Estado y organismos no gubernamentales - de la diversidad cultural y el rechazo de los prejuicios/prácticas racistas y etnocéntricas, no debe significar que se abandonen cuestiones de fondo, como que Â“el contenido de las diferencias y los discursos culturales particulares no es tan importante como el cómo esas diferencias están incrustadas en y relacionadas con la totalidad social mayor de diferencias económicas, sociales y políticas ...”<sup>40</sup> Así, la celebración multiculturalista puede significar si una revalorización de la Diversidad Cultural, el respeto de las diferencias y una política de tolerancia hacia grupos sociales colectivos históricamente subordinados, pero no decididamente una política emancipatoria, puesto que puede servir también resolución simbólica y - por ende - mantenimiento de la desigualdad. El mundo afroasiático continúa, después, de los procesos de descolonización, teniendo problemas - muchos de los cuales fueron provocados en la etapa previa - y que recorren todos los órdenes de la vida: políticos, económicos, sociales, culturales, educativas, salud y ecológico. Es nuestro deber sostener reclamos no sólo de respeto ante los problemas de diferencia cultural, sino levantar la bandera de resolución urgente de desigualdades aún pendientes.

Rosario, 31 de octubre de 2006

1 Estudiante de Profesorado y Licenciatura en Historia. Escuela de Historia - Centro de Estudios Espacio, Memoria e Identidad, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. E-Mail: horazapatajotinsky@hotmail.com

2 Esta premisa fue planteada hace muchos años por el historiador Marc Bloch. Cf. Del mismo, Â“¿Qué pedir a la Historia?” (1937) En: GODOY, Cristina y HOURCADE, Eduardo, Marc Bloch. Una historia viva, CEAL, Buenos Aires, 1992, pp. 45-61.

3 Cf. KROTZ, Esteban, Â“Alteridad y pregunta antropológicaÂ” En: Alteridades, vol. 4, no 8,

1994, pp. 5-11.

4 Cf. DOSSE, Francois, "La antropología histórica" En: La historia en migajas. De Annales a la Nueva Historia, Estudios Universitarios no 35, Ediciones Alfonso el Magnanim, Istitució Valenciana de Etudis i Investigatió, Valencia, 1998.

5 Cf. WOLF, Eric, Europa y los pueblos sin historia, F. C. E., México, 1987.

6 Frederick Barth, en su clásico trabajo Los grupos étnicos y sus fronteras, F. C. E., México, 1976, indica como elemento central de la adscripción identitaria no tanto la suma de los rasgos culturales que definen a un grupo, sino la selección de rasgos "diacríticos" que tendrían por finalidad demarcar los límites con otros grupos.

7 GOYTISOLO, Juan, "Presentación" En: SAID, Edward W., Orientalismo, Libertarias, Madrid, 1990, p. 9.

8 SAID, Edward W., Orientalismo...cit, p. 20.

9 Cf. FONTANA, Joseph, Europa ante el espejo, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 121-149.

10 Cf. MURPHY, Susana, "La imagen demonizada del Islam: ayer y hoy" En: CD Actas X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Rosario, 20 al 23 de Septiembre de 2005, p. 1.

11 Cf. PERROT, D. y PREISWERK, R., Etnocentrismo e historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental, Nueva Imagen, México, 1979. Para estos autores, las otras formas de sociocentrismo son el nacionalismo y el sociocentrismo de clase.

12 BOU, Luis César, "La visión europea del mundo afroasiático" En: <http://www.nodo50.org/varios/conflicto1.htm>. El destacado pertenece al autor.

13 SAID, Edward W., Orientalismo...cit, p. 20.

14 SAID, Edward W., Orientalismo...cit, p. 22.

15 Cf. BERNAL, Martín, Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica, Crítica, Barcelona, 1993, p. 225.

16 SAID, Edward W., Orientalismo...cit, pp. 24-25.

17 SARDAR, Ziauddin, Extraño Oriente. Historia de un prejuicio, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 12.

18 SAID, Edward W., Orientalismo...cit, p. 32.

19 Cf. HARTOG, Francois, El espejo de Heródoto, F. C. E., Buenos Aires, 2000, p. 207.

20 Cf. MILNER, Jean-Claude, Introducción a una ciencia del lenguaje, Ediciones Manantial,

Buenos Aires, 2000, pp. 24-30. El autor entiende por configuración discursiva al conjunto de proposiciones comprendidas como aserciones completas y autonomizables capaces de capturar en ellas la oposición de lo verdadero y lo falso, en tanto no se elija entre lo uno y lo otro, la proposición es una hipótesis. Así, de manera general, una proposición permitirá siempre construir otras tanto verdaderas como falsas. En este sentido, cf. también MÉNDEZ, Marina, " (Des)cifrando al otro: los avatares de la construcción intelectual Oriente-Occidente " En: CD Actas X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Rosario, 20 al 23 de Septiembre de 2005, p. 6.

21 SARDAR, Ziauddin, Extraño... cit, p. 24.

22 Cf. DERRIDA, Jacques, La escritura y la diferencia, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 27.

23 Cf. ENAUDEAU, Corinne, La paradoja de la representación, Paidós, Buenos Aires, 1999.

24 SAID, Edward W., Orientalismo...cit, p. 46.

25 SARDAR, Ziauddin, Extraño... cit, pp. 35-36.

26 SARDAR, Ziauddin, Extraño... cit, p. 40.

27 MURPHY, Susana, "La imagen..." cit., p. 2. En relación a la problemática de este mito y su crítica, cf. LIVERANI, Mario, El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía, Crítica, Barcelona, 1995, pp. 20-22.

28 La bibliografía respecto a esta cuestión es extensa. Remitimos a la que pudimos acceder: DJAIT, Hichem, Europa y el Islam, Libertarias, Madrid, 1990, pp. 31-44; SARDAR, Ziauddin, Extraño... cit., pp. 41-96.

29 MURPHY, Susana, "La imagen..." cit., p. 2. Cf. también sobre el concepto de eurocentrismo, MURPHY, Susana, "Un estigma historiográfico, la relación oriente-occidente" En: CD Actas del Congreso Internacional de Genocidio, Buenos Aires, Noviembre de 2003.

30 Cf. DJAIT, Hichem, Europa... cit., pp. 39-41.

31 Cf. SAID, Edward W., Orientalismo...cit, p.p. 101-122.

32 BOU, Luis César, "La visión..." cit.

33 Cf. HOBSBAW, Eric J., La Era del Imperio, 1875-1914, Crítica, Buenos Aires, 2006.

34 Cf. ANDERSON, Benedict, Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del Nacionalismo, F. C. E., México, 1993.

35 BERNAL, Martin, Atenea Negra... cit., pp. 199-200.

36 El racismo científico es otro intento de formar un saber riguroso acerca de las diferencias entre poblaciones, pretendiendo esquematizar una relación de determinación entre dotación

genética y aptitudes intelectuales o conductuales. Si el evolucionismo mostraba la coartada ideológica para la dominación de los grupos considerados atrasados en nombre de la Civilización, las teorías racistas legitimaron políticas de esclavización y exterminio, dado que los atributos de un conjunto societal - por ser manifestación de caracteres genéticos - no serían susceptibles de mejoramiento por aculturación. En relación a esto, cf. BOU, Luis César, "La visión..." cit., y del mismo autor, "África y la historia" En: <http://www.nodo50.org/observatorio/africa.htm>.

37 SÁNCHEZ, Fernando Miguel, "Las políticas de identidad y alteridad como modos de subjetivación en el mundo contemporáneo" En: CD Actas X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Rosario, 20 al 23 de Septiembre de 2005, p. 5.

38 BAUMAN, Zygmunt, Pensando sociológicamente, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 145.

39 BRIONES, C., La alteridad del cuarto mundo. Una reconstrucción antropológica de la diferencia, Ed. Del Sol, Buenos Aires, 1998, p. 245. El destacado pertenece al autor.

40 MC LAREN, P. "Resistiendo al ser blanco: multiculturalismo como praxis contra hegemónica" En: MC LAREN, P., Pedagogía, identidad y poder. Los educadores frente al multiculturalismo, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 1998, 153.

---

[https://www.lahaine.org/mm\\_ss\\_mundo.php/la\\_construccion\\_intelectual\\_oriente\\_occi](https://www.lahaine.org/mm_ss_mundo.php/la_construccion_intelectual_oriente_occi)