

III Jornadas de Jóvenes Investigadores 2005 –

Vanina L. Celada

E- Mail: ladiesgentlemen2002@yahoo.com.ar

Mesa: Alteridad

“Repensando los vínculos interculturales en las sociedades latinoamericanas en la era de la globalización desde la fenomenología”¹

El tema que aquí nos convoca ha sido y sigue siendo abordado desde diferentes perspectivas y corrientes de pensamiento, todas ellas, válidas y legítimas en sí mismas. En su gran mayoría, han hecho aportes significativos y permitieron abrir ricas discusiones. Hasta hoy, el tema *alteridad* y su vinculación con América Latina, denominada, a veces, como la “*América mestiza*”, haciendo referencia a la pluralidad de culturas e identidades que han dado, en sus distintas conexiones y modos de habitar y convivencia, a una controvertida *identidad* latinoamericana, la cual, incluso, según algunas voces, aún no se ha consolidado.

No obstante tales discusiones, creo que es posible pensar ciertos modos de construcción de la *alteridad* en nuestro continente, y una vía que me ha llamado particularmente la atención es la fenomenología, en especial, ciertas categorías y conceptos, sentidos, innovadores que nos permite expandir nuestro horizonte de comprensión respecto de otras formas de vida, otros lenguajes, por tratarse de esquemas conceptuales abiertos que proponen más de lo que explican en un sistema conceptual o teórico cerrado y circular. He aquí la riqueza de la perspectiva levinasiana, la cual puede leerse, desde la producción filosófica latinoamericana, en la obra de Enrique Dussel y su “*Ética de la Liberación*”, la cual se sitúa en la *situación excepcional del excluido*. La teoría dusseliana se levanta sobre una instancia crítica la cual permite cuestionar internamente las diversas formas de opresión que han sido internalizadas: “La afirmación plena y positiva de la propia cultura hoy, en el sistema mundial, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento de la opresión y exclusión que pesa sobre la propia cultura, 2) la toma de conciencia refleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se

¹ Celada, Vanina L.. Maestranda en Diversidad Cultural. Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2005.

recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la negatividad” (Dussel, en Salas A., 2003, pp 176-177). Asimismo, es notoria la incidencia de su pensamiento en el reciente trabajo de Ricardo Salas Astrain, quien, entre la hermenéutica y la pragmática (en esta última vertiente es donde más adelante se situará Enrique Dussel), va estableciendo los parámetros y conceptos fundantes para la construcción de una “*Ética Intercultural*”, cuyo modo de poner en contacto a las diversas culturas presentes en la identidad latinoamericana, vale decir, en un intento por superar el modo en que se han tratado discursiva y prácticamente las problemáticas implícitas en lo que sugieren los estudios de las alteridades negativizadas, históricamente excluidas de los proyectos de Estado-Nación latinoamericanos, es lo que ha propuesto como *el método del diálogo dialogal*. En cuanto a la correspondencia entre pragmática y hermenéutica en el enfoque de la ética intercultural, Fornet-Betancourt señala: “(...) parece que, tanto en la perspectiva hermenéutica como en la perspectiva pragmática, la cuestión central sigue siendo la elaboración de una específica teoría que explique y comprenda la productividad normativa presente en la ‘contextualidad latinoamericana como un complejo trenzado de tradiciones culturales de muy diverso origen y con muy distintas proyecciones, tendiendo a nivelar las diferencias e incluso a reducirlas en un confuso denominador llamado ‘mestizaje cultural’’” (Fornet-Betancourt, en Salas A., 2003, pp. 180-181).

Para sintetizar, entonces, el pensamiento de ambos autores y la relación entre ambos, desarrollaré brevemente los conceptos fundamentales en cada caso, siendo, para mí, el núcleo temático, la cuestión de la *ética*, y el tratamiento diferente pero axiológicamente similar que ambos llevan adelante en su relación con el modo de pensar la alteridad en América Latina (culturas excluidas, segregadas históricamente consideradas como “víctimas” que hoy nos interpelan, nos hacen responsables del sufrimiento que implica el despojo, la exclusión desde nuestras sociedades). Sabemos, pues, que la problematización de la cuestión ética está claramente presente en la corriente fenomenológica, la cual, puede seguirse, entre otros, en Emmanuel Levinas.

Ricardo Salas Astrain- Enrique Dussel: ¿Ética Intercultural y/o Ética de la Liberación?

Ricardo Salas Astrain desarrolla su propuesta “Ética Intercultural” en América Latina basado en la tradición hermenéutica (referida a los valores) y la pragmática (referida a la normatividad), buscando demostrar su complementariedad, a fin de avanzar en una

teoría de una razón ético-práctica que ayude a comprender y compartir las ‘razones de los otros’ en el diálogo intercultural. Estas razones requieren modularse como parte de una actividad hermenéutica (considerando la comprensión de las actividades expresivas y significativas de los mundos de vida, debido a su esfuerzo de contextualización de los símbolos, textos, discursos, narraciones presentes en los diversos sujetos y comunidades) y de una actividad pragmática (la cual destaca la necesaria validación de un tipo de lenguaje que asegure enunciados válidos, susceptibles de ser confrontados, y que entregue resultados fiables no solo para una comunidad de vida) (Salas A., 2003, pp. 191-192).

El autor pone el acento en tres conceptos fundamentales: “Interculturalidad”; “Ética” y “Reflexividad”, explicando la funcionalidad de los mismos en el contexto de conflictividad que supone e implica la coexistencia, el contacto entre diversas formas de vida en nuestro continente: “la interculturalidad aparece como una categoría ética inherente a la época de la globalización (...) la noción de interculturalidad implicaría una nueva forma ética de dar cuenta de las relaciones entre las valoraciones substanciales que están a la base de la propia identidad y de los tipos de normas que cabe reconstruir intersubjetivamente, para conseguir el mayor reconocimiento (...) ella es una categoría que da cuenta de la discusión del pensamiento latinoamericano forjado en la comprensión de las eticidades, de las asimetrías culturales y que permite sobre todo esclarecer la relación renovada entre identidad y diferencia, entre sí mismo y otro, entre nativos y extranjeros, entre contextualidad y universalidad en un marco ético que aspira a construir un mundo humano donde todos podamos convivir, diferentes e iguales al mismo tiempo” (Salas, A., 2003, pp. 82-83).

Para que esta propuesta sea válida y factible en nuestros contextos, se requiere precisar las categorías que permiten dar cuenta de “las nuevas configuraciones del ethos actual en medio de un mundo económico donde los mercados y las culturas interactúan y donde los mundos de vida se entrecruzan y se interpelan” (Salas, A., 2003, p. 25). Por lo que la ética intercultural queda entonces definida como “aquella forma de tematización discursiva del ethos al interior de una cultura, a partir del despliegue de los diversos niveles de reflexividad que se alcanzan en sus formas discursivas y los posibles espacios de apertura comunicativa que se abren frente a otras formas de reflexividad asociadas a otros contextos culturales” (Salas, A., 2003, p. 84). En relación con ello, toma protagonismo la problemática discursiva, y su vinculación con las tres categorías anteriormente mencionadas, las cuales sirve asimismo para pensar el rol del intelectual

en un contexto de pluralidad cultural e identitaria como es el caso de América Latina, y todo esto enmarcado en el actual sistema-mundo, es decir, en la era de la globalización. Es en este sistema, pues, donde se profundizan y se extienden los procesos de exclusión, provocando entonces, una mayor expansión de la *comunidad de víctimas*, es decir, los “otros”, distintos del modelo identitario establecido como condición o permiso para “pertener” a este sistema hegemónico y excluyente.

Va de suyo que estas alteridades son las que terminan por conformar la controversial identidad latinoamericana, donde el desafío que se nos presenta es la convivencia, la comprensión, es decir, el establecimiento de un diálogo intercultural donde se establezcan las condiciones de reconstrucción de la intersubjetividad, de un “interlogos”. Para ello, es menester realizar una crítica radical al concepto de razón impuesto desde los centros de poder, tal como lo sostiene el autor: “(...) concebimos adecuada la crítica a la razón imperial a partir de la ‘razón práctica intercultural’ que responde a la memoria de las luchas pasadas, de las resistencias y de los diversos sufrimientos vividos que nos llevan a afirmar, al mismo tiempo, el papel relevante de los contextos en un actuar humano diferenciado pero susceptible de una comprensión de la alteridad. Las deudas frente a los antepasados –que nos han entregado los espacios de convivencia -, las tradiciones de resistencias, la espera y el dolor humano nos acercan a los hombres de todas las culturas” (Salas A., 2003, p. 202).

El autor toma, entre otros exponentes de la “pragmática” a Enrique Dussel, buscando comprender la vinculación entre las formas de eticidad y la fundamentación de una ética abierta a lo universal en el espíritu de un pensar latinoamericano, es decir, para forjar una ética intercultural de raigambre latinoamericana, incorporando el aporte del análisis del lenguaje lógico-racional para fundamentar principios normativos de una ética que asume la liberación como una cuestión central (Salas A., 2003, p. 144). “La primera cuestión fundamental que se puede constatar en la obra de Dussel (...) es la crítica de la asimilación de la ‘ética de la liberación’ al ‘discurso’ o al habla argumentativa’ porque esto conduciría a una ética eminentemente formalista que descartaría el ámbito material de la vida real, que dejaría de lado la discusión de una ética preocupada de los contenidos de la vida humana(...) la perspectiva dusseliana se instala también en la búsqueda de una fundamentación de principios propios de una ética universal, y que no es sólo válida para los contextos latinoamericanos de vida” (Salas A., 2003, p. 168).

Por otra parte, Salas afirma que existen enormes dificultades para asumir un diálogo horizontal, es decir, simétrico, entre las diversas culturas, especialmente, entre aquellas

que han conformado el crisol de nuestros mundos de vida en la América indígena y afroamericana. Por lo que los otros, podríamos decir, el conjunto de alteridades en el contexto latinoamericano viene a estar representado por las culturas que “han conformado el crisol de nuestros mundos de vida en la América indígena y afroamericana, en la que tantos modos de vida han sido dominados, segregados y discriminados por las culturas europeizantes dominantes y hegemónicas” (Salas A., 2003, pp. 207-208). En este punto, Salas resalta la conflictividad que supone la convivencia entre las distintas formas de vida y sostiene lo siguiente: “El con-vivir conflictivo con los otros diferentes de mi mundo de vida, no supone afirmar, en forma principal, una oposición radical entre ‘las razones’ derivadas de los registros discursivos de mi mundo de vida y ‘las razones’ relativas a otros discursos de otros mundos de vida (...) Uno de los presupuestos comprensivos de una ética intercultural es que (...) toda acción de un ser humano conlleva significados ‘razonables’ que pueden ser rastreados desde el interior de los significados y sentidos que otorgan los mundos de vida, y que están abiertos, de un cierto modo, a otros mundos de vida” (Salas A., 2003, p. 202).

Para que la ética intercultural sea viable, es necesario, pues, tener en cuenta la incommensurabilidad de las culturas, las distintas rationalidades, por lo que implican distintos “juegos de lenguaje”, códigos y una “pluralidad valorativa”. Por ello, el autor sugiere al final, recurrir al método de traducción a fines de alcanzar el objetivo propuesto: poner en contacto las diversas rationalidades, identidades, formas de vida donde la ética sea reconstruida en una nueva forma de intersubjetividad válida para nuestros contextos latinoamericanos y que incluya, en términos dusselianos, dentro de la *comunidad de justicia a la gran comunidad de víctimas* que histórica y actualmente han sufrido opresión, exclusión, negación y miseria.

El pensamiento de Enrique Dussel puede enmarcarse dentro de una perspectiva fenomenológica y a su vez pragmática, y esto debido a las distintas influencias que ha recibido de Emmanuel Levinas, Marc Bloch, Walter Benjamin, Paulo Freire, Karl Marx, entre los más notables. Podemos decir que los conceptos “Ética”, “Razón”, “Praxis” y “Principio de Liberación” son fundamentales en la articulación de sus argumentos acerca de lo que él ha denominado como “Ética de la Liberación”, definida por el mismo autor como una “ética cotidiana (desde y a favor de) mayorías de la humanidad excluidas de la globalización (en la ‘normalidad’ histórica vigente presente)” donde el punto de partida es, en términos de Benjamin, la propia *victima (desde la exterioridad)*

de su exclusión) Y esta es la forma en que Dussel trata la cuestión del otro, en el nivel antropológico, considerando al otro como sujeto humano, un sujeto ético. En relación con el contexto mundial actual, Dussel define los otros como *víctimas del sistema mundo*. (Dussel, E., 1998, pp. 15-17). En correspondencia con la perspectiva ética levinasiana, es necesario para Dussel, una razón ética originaria, que supone que las ‘razones de los otros’ sólo pueden ser aprehendidas a través de un proceso por el que el otro pueda revelarse. “Dussel constata que si no se descubre una razón diferente, que ha denominado con Levinas, ‘razón ética originaria’, no es posible una manera racional de relacionarse con la alteridad, es decir una razón distinta del otro y no meramente diferenciada-en-la-identidad” (Salas A., 2003, p. 172).

Con respecto a la propuesta ética de Dussel, Salas establece: “Dussel también emprende una tarea ética que apunta al reconocimiento de las culturas populares e indígenas, la que es relevante para entender la historia de los pobres y de las víctimas (...) en ocasiones aceptará una consideración positiva de la hermenéutica histórica, en el sentido que el ‘Otro oprimido y excluido no es una realidad formal vacía: es un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad, el ‘nosotros-estamos-siendo’ como realidad re-sistente’ ”, como una posibilidad de ‘des-cubrirse en-cubierto, ignorados, afectados-negados, lleva a tomar-conciencia del sí mismo positivo’, pero (...) éste es un primer paso para ‘des-cubrirse a sí mismos (nos-otros) pero como en-cubiertos’. Este es el valor del testimonio histórico y cultural de Rigoberta Menchú y de los procesos de liberación gestados por el movimiento indígena zapatista” (Salas A., 2003, pp. 168-169).

En la construcción de la ética de la liberación, para Dussel es preciso crear, en primera instancia, las condiciones que aseguren la interpelación del Otro; en segundo lugar, definir a partir de esta exigencia central, los principios universales que aseguren la realización de esta obligación. Luego, lo fundamental para los sujetos oprimidos es la mantención de la sobrevivencia biológica.

El término Interpelación, desde esta corriente de pensamiento consiste en un enunciado performativo *sui generis* que lo emite alguien que se encuentra, con respecto a un oyente, ‘fuera’ o ‘más allá’ del horizonte o marco institucional. Ahora bien, en el caso de la interpelación del pobre, “dificultosamente llega a formular correctamente por una cierta incompetencia lingüística –desde el punto de vista del oyente -.” Es decir, el pobre “se opone por principio al consenso vigente al acuerdo conseguido

intersubjetivamente en el pasado y que lo excluye. Su argumentación será radical y difícilmente aceptada de hecho". (Dussel, en Salas A., 2003, p. 172).

“Dussel (...) mantiene el punto de vista de una filosofía de la liberación que se plantea frente a la necesidad de forjar principios para un discurso que recupere la voz silenciada de los pobres y oprimidos, y asume en un sentido fuerte la interpelación de los sin voz y de la comunidad de las víctimas. Dussel ha enriquecido su teoría discursiva del otro por la incorporación de una tesis marxista del trabajo humano y en particular, la suerte de los oprimidos. Se trata así de elaborar principios para una perspectiva universalista de liberación, que sirva para cuestionar todas las totalizaciones que se encuentren en todas las culturas humanas” (Salas A., 2003, p. 173).

En la construcción que hace Dussel de la “ética de la liberación” como “ética de la cotidianidad”, se establece la necesidad de un nuevo tipo de razón, para cuestionar el sistema, es decir, para desarrollar un discurso y una actitud crítica ante el sistema-mundo excluyente, denominada *razón ético-crítica*, la cual “puede surgir con precisión filosófica sólo cuando se ha consumado una *escisión originaria* (no como escisión del “ser mismo) del ‘ser7pensar’ y la ‘realidad’ (...) La ética propiamente dicha (...) es la que desde las víctimas puede juzgar críticamente la ‘totalidad’ de un sistema de eticidad (...) lo que permite situarse desde la *alteridad* del sistema, en el mundo de la vida cotidiana del sentido común pre-científico, pero no cómplice éticamente, es el saber adoptar la perspectiva de las víctimas del sistema de eticidad dado” (Dussel E., 1998, p. 298).

Bajo la impronta levinasiana, Dussel construye una suerte de “principio ético, material y formal”, llamado “*Principio-Liberación*”, el cual puede justificar las normas materiales que implica la primacía de la vida humana y es a partir de él que pueden entenderse su cumplimiento por deber para todos: “El ‘Principio-Liberación’ formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general” (Dussel, en Salas A., 2003, pp. 173-174). De esta manera, es posible fundar un criterio y principio material de la ética, existente dentro de cada cultura pero que permite cuestionarla desde dentro.

En síntesis, podemos concordar con Dussel en que la ética de la liberación es “una ética de la re-sponsabilidad *a priori* por el Otro, pero responsabilidad también *a posteriori* (...) de los efectos no-intencionales de las estructuras de los sistemas que se manifiestan a la mera conciencia cotidiana del sentido común: las víctimas. Pero (...) como esta ética

de la responsabilidad de las consecuencias es una ética que tiene principios materiales y formales, no se reducen a la buena voluntad, a la mera buena intención. La Ética de la Liberación es una Ética de la Responsabilidad radical, ya que se enfrenta con la consecuencia inevitable de todo orden injusto: las víctimas. Pero es una responsabilidad no sólo sistémica (Weber) u ontológica (Jonas), sino pre y trans-ontológica (Levinas), porque lo es *desde el Otro, desde las víctimas*” (Dussel, 1998, p. 566).

¿A qué llamamos “alteridad”?

¿A qué nos referimos cuando decimos “alteridad”? ¿A un grupo humano con determinados rasgos físicos, aquel que comparte una misma lengua, aquel donde surgen prácticas artísticas contraoficiales, aquel donde reuniríamos a los despojados económicamente, aquel donde se comparte un mismo espacio geográfico? O simplemente, a un modo de vida *distinto* al compartido por la mayoría de una población, dentro de una matriz de pensamiento hegemónica e *impuesto* por una perspectiva académica incuestionada e incuestionable?

Sin ánimos de desprestigar a toda una tradición de pensadores a la cual yo misma me veo atraída y recurro al estudiar los fenómenos aquí abarcados, creo que cabe establecer una pregunta de tipo epistemológico: ¿Cómo y a partir de qué parámetros definimos el concepto de alteridad y lo que sería un sujeto caracterizado como tal, como “otro”, como “víctima”?

Pareciera, pues, que la categoría *alteridad* no está del todo clara: se toma el concepto alteridad en América Latina como –en su variante antropológica– el conjunto de determinadas etnias (indios, afroamericanos), excluyendo muchas de las culturas/ formas de vida que conforman la identidad latinoamericana y se incluye, dentro del concepto *alteridad*, categorías provenientes de la esfera económica: pobres, desocupados; y de la esfera político-cultural: cultura popular/ culturas populares.

Cabe entonces, preguntar: ¿Qué sucede con los que se quedan o parecen quedarse fuera del esquema identitario latinoamericano?

El fetichismo de la alteridad latinoamericana

Aquí, podemos observar un problema común a la gran mayoría de los autores que han tratado el tema de la identidad y de la alteridad en América Latina. Existe, claramente, una visión bastante extendida acerca del otro en América Latina, o del “otro latinoamericano”, la cual se instaura históricamente en la figura del “indio”, y si tenemos en cuenta el contexto actual socioeconómico y político, podríamos sumar a esta figura a la del pobre, y, en ciertos casos, al afroamericano, quedando doblemente excluidas del discurso académico amplias comunidades – culturas – lenguas que cohabitaban en nuestro continente desde hace ya, bastante tiempo. No se juzga de igual manera la exclusión sufrida por determinados sectores sociales, en especial, los referentes a las culturas / etnias. Esto me sugiere, entonces, que en los diversos esfuerzos por explicar, comprender, describir la diversidad cultural en América Latina, y los sucesivos modos y procesos de exclusión de los cuales las distintas alteridades han venido a ser víctimas, se ha caído en la misma trampa tendida por los narradores oficiales y legitimados desde la política nacional y la academia.

La alteridad arábiga: Un ejemplo para repensar y reconstruir la comunidad de víctimas en América Latina

Qué rol juega la alteridad arábiga para nuestras propuestas “innovadoras” acerca de la diversidad cultural de América Latina que la vuelve tan original, tan interesante y tan difícil de comprender y encerrar en una descripción aplicable a cada Estado – Nación que conforma nuestro continente?.

¿Por qué dar especial atención a la misma dentro del conjunto de alteridades “doblemente excluidas”? Pues bien, existen varias razones por las cuales hacer referencia a este caso. Tal vez la razón primordial sea que nuestra lengua, el español o castellano, se ha formado por dos vertientes distintas. En primera instancia, como todos sabemos, se ha conformado, por el latín. En segundo lugar, y muchas veces silenciado, la misma ha recibido directamente la influencia de la lengua árabe, y podrían citarse centenares de vocablos en español provenientes de tal vertiente lingüística (pese al silenciamiento de esta voz en los diccionarios y enciclopedias de uso corriente).

Por otra parte, cabe singular importancia la forma de pensar el espacio, de construir la cercanía y la lejanía, desarrollada en la matriz de pensamiento occidental hegemónico. En el caso de América Latina y en relación con el tema de la alteridad, es posible

analizar esta construcción intersubjetiva del espacio, y los modos de habitar distintos de acuerdo a las identidades que los sostienen. Al analizar el rol de las alteridades y su percepción desde distintas vertientes de pensamiento, aún partiendo de las más innovadoras, observamos que la alteridad en América Latina está, por un lado, asociada a la histórica negación y exclusión de las comunidades indígenas, por otro lado, lo que ha surgido desde hace unas décadas, es la inclusión, dentro de la categoría “alteridad” a la figura del pobre, del hambriento. Podríamos pensar, entonces, en la figura de la alteridad latinoamericana como un fetichismo, una falsa imagen, porque niega, excluye e invisibiliza la existencia y la producción cultural de otras identidades, las cuales se nos aparecen como “lejanas”, “extrañas”, cuando en realidad, ello responde a procesos de cosificación identitarios, los cuales, inconscientemente, se nos han fijado en nuestras distintas experiencias educativas, intersubjetivas y por tanto, “imaginadas”.

La concepción, entonces, de la alteridad arábiga se basa en la construcción del estereotipo *árabe-musulmán- oriental*, a partir de *la matriz de pensamiento hegémónica occidental*, que supone una contemplación del mundo binaria y confesional. En primer término, la autorrepresentación viene dada por la autoadscripción al constructo artificial *cristiano-occidental*, en relación dialéctica con la heterorrepresentación que supone la alteridad arábiga, y su asociación con el constructo artificial *islámico-oriental*.

Uno de los puntos donde se revela el proceso de cosmovisión hegémónica occidental, la cual parte de una mirada *autorreferencial* y etnocéntrica, es la construcción de los estereotipos y de los prejuicios inherentes a los mismos. Lo cual da lugar a la representación acerca de los otros, es decir, *heterorrepresentaciones, las cuales*, producidas desde una matriz de pensamiento hegémónica, es cargada de axiológicos negativos, por lo que se constituyen en alteridades negativas.

Estos mecanismos de construcción de la autorrepresentación y de la heterorrepresentación quedan expresados en los modos de narrar la *Historia* de las alteridades –que de por sí, son construidas simbólicamente, por mecanismos tales como los de *extrañamiento, exotización, negativización*, etc.– donde los otros son separados –o excluidos- de la propia identidad de *quien* narra la historia, estableciendo límites simbólicos, por ejemplo, mediante el lenguaje y mecanismos discursivos, entre el espacio del uno y del otro, donde se manifiesta el rechazo hacia el mestizaje cultural, concibiendo al otro como “diferente”, podríamos decir, una *de-construcción* del otro como semejante, situándolo del lado de enfrente, donde los espacios que debieran ser propicios para el diálogo intercultural terminan constituyéndose en *espacios vacíos* -

vacíos *de significado* –, donde se da lugar a la interposición de *velos* - los cuales funcionarían, en términos marxianos, como una clase de *falsa conciencia “cultural”* - traducidos en prejuicios acerca de aquellas otredades negativizadas. Ejemplo de ello es la construcción de pares terminológicos dicotómicos, “irreconciliables”, tales como *Occidente - Oriente; América Latina Católica y Cercana (próxima) – Oriente Medio Islámico y Lejano (“extraño”); Hispanos (o Latinos) – Árabes*; entre otros, donde las cargas valorativas en uno y otro término varían de modo consistente, llevando históricamente el peso de los juicios –y entonces, de los “*pre-juicios*” - desde la adopción de una determinada mirada o cosmovisión, en un proceso histórico de cosificación que se va *complejizando* a través del tiempo, impidiendo una ampliación de aquellos *horizontes de comprensión* construidos previamente, consistente en la suspensión del juicio, abriendo paso a la *reflexión* –y por tanto, a la posibilidad de cuestionamiento y de *resignificación* -.

Tal es el caso del presente estudio acerca de la mirada asumida acerca de “los otros” y de la imagen de la alteridad latinoamericana, resumida en el indio, el pobre, y en ciertos casos, además, en el afroamericano. Un punto muy importante a tener en cuenta aquí es, pues, la matriz de pensamiento, insertada y *reificada* en el imaginario social. Estos fenómenos a su vez se cristalizan en el modo de funcionamiento y accionar de las editoriales y de los pensadores, donde creo yo, se pone en juego el sentido de *responsabilidad* acerca de los discursos circulantes y sus efectos a corto plazo en el trato hacia el otro asociado a los prejuicios ya procesados en la conciencia colectiva, discursos materializados en las distintas esferas de la vida cotidiana y que dan lugar a determinadas políticas de segregación y exclusión respecto de la distribución del espacio simbólico para con las “otras” culturas, aquellas distintas a la “oficial”, a la dominante, a la “naturalizada como LA Cultura” o LA Cultura Popular “legítima” o al menos, “rescatada” desde las distintas corrientes de pensamiento. También aquí se pone de manifiesto el desconocimiento del otro y la falta del autoconocimiento y de la producción de una autorrepresentación, independiente de las miradas erigidas como dominantes y homogeneizantes –debido en gran parte a la adopción sin cuestionamiento de determinadas miradas etnocéntricas, las cuales dan lugar a específicas autorrepresentaciones y heterorrepresentaciones -.

Acerca de la construcción del estereotipo (como *alteridad negativa*) del “*árabe-musulmán-oriental*”, cabe destacar que, en primer lugar, se trata de un error conceptual, constituido por una asociación terminológica por *sinomia* la misma constituye una fiel

referencia a la imagen, a la *heterorrepresentación* que en Europa se ha venido construyendo a lo largo de la historia acerca de los árabes, llegando a la *naturalización* (ergo, *innecesariedad de cuestionamiento*) de las diferencias. Como alteridad negativa, la categoría lingüística “árabe” es cargada de axiológicos y juicios de valor, tales como “*lejanos*” “*violentos*”, que “*fanáticos*”, “*lejanos*”, “*distintos*”, pertenecientes a otro “*hábitat*”, es decir, “*el desierto*”, además de la constante vinculación con la categoría religiosa “*islam*”, imagen construida a partir de la Edad Media, reproducida por los diferentes intelectuales europeos (en su propio imaginario, “*occidentales*”) y que, a partir de la experiencia colonialista ha venido a anclarse en nuestro país, donde los intelectuales argentinos han adoptado los discursos europeos como propios (mecanismo de colonización mental e intelectual), asumiendo la identidad de lo latinoamericano, lo argentino, que los mismos europeos habían construido sobre el “otro” latinoamericano. Del mismo modo, nuestros intelectuales han incorporado entonces, el estereotipo arábigo como “un otro negativizado”, que nada tiene que ver con “nosotros”, que son “orientales”, “nómades”, etc.

Ello se encuentra muy vinculado al problema del *etnocentrismo*, que en el caso europeo (refiriéndonos aquí específicamente al español), se ha constituido como *eurocentrismo*, claramente visible en los discursos ligados a las concepciones teóricas y filosóficas racistas - más específicamente, al evolucionismo y a la idea de progreso –, por ejemplo, la tesis de Morgan de los “tres estadios del hombre”: “salvajismo –barbarie – civilización”, donde la construcción de la categoría “civilización” se hace a partir de tres componentes, dando forma a una específica cosmovisión que se erigirá como el modo de pensar dominante: “Europa – Occidente – Cristianismo”, y entonces, América Latina, bajo la colonización no sólo espacial, política y económica, sino también simbólica, recibe la impronta religiosa y el modo de representar el espacio, de delimitar entre lo propio y lo ajeno, lo cercano/ próximo y lo lejano/extraño.

De esta manera, es visible la asunción de los estereotipos, su no cuestionamiento, la *cosificación* de las “otras culturas”, su *reificación* evidente en la constante reproducción de errores conceptuales.

Se han adoptado sin dudar las estigmatizaciones de las “razas”, provenientes de los cuerpos teóricos europeos del siglo XIX (que funcionaban como mecanismos de legitimación para la dominación y colonización de “los otros”, los “no-europeos”, sirviendo a los fines imperialistas), en directa relación con la noción positivista de “progreso”, manifestación de la conciencia colectiva nacional cristalizada, en la

Constitución Nacional de 1853, en los textos de Sarmiento, de Octavio Bunge, del primer José Ingenieros, entre otros. Hechos de la colonización intelectual, ideológica, material, física, cultural y mental.

Se procede, entonces, a una doble negación de algunas alteridades, entre ellas, la arábiga: desde los pensadores influyentes en la concepción y construcción de los Estados- Nación latinoamericanos que niegan la alteridad y la exclusión que la misma negación supone y desde aquellos pensadores que rescatan algunas “otras” formas de vida, aceptando y poniendo en la superficie la problemática de la negación de esas alteridades y el efecto de la perplejidad que el “encuentro intercultural” produce. Mientras tanto, existen espacios de significado y de mestizaje que aun falta abordar. No negar los espacios de mestizaje, asumir la otredad como semejante a la mismidad es el punto al cual debemos llegar para la convivencia entre las distintas formas de vida y la construcción real de un inter-logos que nos unifique, asumiendo las diferencias, en una verdadera *comunidad de justicia*. Un punto de partida, es pues, la ruptura con la matriz de pensamiento dialéctica occidental – oriental; dejando de lado las perspectivas etnocéntricas que distorsionan la imagen y el propio ser de cada comunidad cultural.

Resultaría un ejercicio intelectual interesante, el sometimiento a cierto proceso de deconstrucción de esta matriz, partiendo de una reflexión acerca de sus modos de operación y reproducción, estableciendo un distanciamiento respecto de la misma, y en esa instancia, volver a preguntarnos acerca de nuestra propia identidad, nuestra autorrepresentación y entonces, acerca de las heterorrepresentaciones y estereotipos construidos acerca de la alteridad. Este replanteo, al mismo tiempo, sería una posibilidad de ampliar nuestros horizontes de comprensión, volviendo a encontrarnos con aquellos sujetos que hemos construido como “otros negativos”, entablar un diálogo con aquellas otras formas de vida, esos “otros” modos de habitar, finalmente, no tan “distintos”, no tan “lejanos”. En este proceso, entonces, nos abriríamos a la posibilidad de *resignificación* y de *reapropiación* –en relación simétrica con respecto a las diferentes culturas- de aquellos espacios de mestizaje, los cuales hoy se encuentran “vacíos de sentido”, debido a las fronteras simbólicas levantadas desde los modos de pensar y habitar dominantes, hegemónicos. Para ello, deberíamos estar abiertos a una *experiencia transformadora*, a partir de la cual, plantearnos la construcción de una nueva matriz de pensamiento propia.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Bloch, Marc: *Introducción a la historia*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. FCE, México, 1998.
- Dussel, Enrique: *Etica de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Leocata, Francisco: *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II*. Caps. VIII y XIII. Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, s/a.
- Levinas, Emmanuel: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sigueme, Salamanca, 1999.
- Noufouri, Hamurabi; Feierstein, Daniel; Prado, Juan José; Rivas, Ricardo: *Tinieblas del Crisol de Razas*. Ed. Cálamo d/s., Buenos Aires, 1999.
- Picotti, Dina: *La presencia africana en nuestra identidad*. Caps. 1, 2 y 4. Ediciones del Sol, Bs. As, s/a.
- Roig, Arturo A.: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE, México, 1981.
- Salas Astrain, Ricardo: *Etica Intercultural. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones UCSH, Santiago, 2003.
- Schuster, Federico L. (Comp.): *Filosofía y métodos de las Ciencias Sociales*. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Solomianski, Alejandro: *Identidades secretas: la negritud argentina*. Cap. 9. Beatriz Viterbo Editora, Bs. As., s/a.
- Zea, Leopoldo: *América en la historia*. Rev. De Occid., Madrid, 1970.