

Occidente y el resto: discurso y poder¹

Stuart Hall

Contenido

- 1 Introducción
- 1.1 ¿Dónde y qué es “Occidente”?

- 2 El Surgimiento de Europa
- 2.1 ¿Cuándo y cómo empezó la expansión?
- 2.2 Las cinco fases principales
- 2.3 La era de la exploración
- 2.4 Rompiendo el encuadre
- 2.5 Las consecuencias de la expansión para la idea de “Occidente”

- 3 Discurso y poder
- 3.1 ¿Qué es un “discurso”?
- 3.2 Discurso e ideología
- 3.3 ¿Puede un discurso ser “inocente”?

- 4 Representando al “Otro”
- 4.1 Orientalismo
- 4.2 El “archivo”
- 4.3 Un “régimen de verdad”
- 4.4 Idealización
- 4.5 Fantasía sexual
- 4.6 Des-conociendo la diferencia
- 4.7 Rituales de degradación
- 4.8 Resumen: estereotipos, dualismo y “escisión”

- 5 “En el comienzo todo el mundo era América”
- 5.1 ¿Son ellos “verdaderos hombres”?
- 5.2 “Nobles” vs. “innobles salvajes”
- 5.3 La historia de las naciones “primitivas” y las naciones” civilizadas

- 6 De “Occidente y el Resto” a la sociología moderna

- 7 Conclusión

¹ “The Rest and the West: Discourse and Power”. En: Hall and Gieben (eds.), *Formations of Modernity*. pp.275-332. London: Polity Press. 1992. Traducción Ana Díaz.

1 Introducción

Los primeros cinco capítulos de este libro examinan los largos procesos históricos a través de los cuales emergió un nuevo tipo de sociedad- avanzada, desarrollada e industrial-. En ellos se trazan, en términos generales, los recorridos mediante los cuales esta sociedad alcanzó lo que ahora es denominado como “modernidad”. Este capítulo explora el papel que jugaron las sociedades *externas* a Europa en este proceso. Examina cómo la idea de “el Occidente y el Resto” fue constituida; cómo las relaciones entre Occidente y las sociedades no occidentales fueron representadas. Nos referimos a esto como la formación del “discurso” de “Occidente y el Resto”.

1.1 ¿Dónde y qué es “Occidente”?

Esta pregunta desconcertó a Cristóbal Colón y continúa desconcertando hoy. En la actualidad, muchas sociedades aspiran a volverse “occidentales”- al menos en términos de lograr los estándares de vida occidentales. Pero en los días de Colón (hacia finales del siglo quince), ir a Occidente era importante principalmente porque se creía que era la ruta más rápida hacia la fabulosa riqueza de Oriente. De hecho, a pesar de que debería haber sido claro para Colón que el Nuevo Mundo que encontró no era Oriente, nunca dejó de creer que lo era, y hasta adornó sus reportes con declaraciones extravagantes: en su cuarto viaje, aún insistía en que estaba cerca de Quinsay (la ciudad china actualmente llamada Hangchow), donde vivía el Gran Khan, ¡y donde probablemente estaría aproximándose a la fuente de los Cuatro Ríos del Paraíso! Nuestras ideas de “Oriente” y “Occidente” nunca han estado libres de mito y fantasía, y aún hoy en día no son ideas básicas de lugar y geografía.

Si bien tenemos que usar generalizaciones escuetas como “Occidente” y “occidental”, necesitamos recordar que ellas representan ideas muy complejas y que no tienen significados planos o únicos. A primera vista, estas palabras podrían relacionarse con asuntos de geografía y ubicación; pero al ser examinadas detenidamente, son más que esto, ya que también usamos las mismas palabras para referirnos a un tipo de sociedad, a un nivel de desarrollo, etc. Es cierto que aquello a lo que denominamos “Occidente”, en este segundo sentido, emergió en Europa occidental. Pero “Occidente” ya no está solamente en Europa, y no toda Europa está en “Occidente”. El historiador John Roberts ha observado que “los europeos han estado por mucho tiempo inseguros acerca de dónde ‘termina’ Europa en el Oriente. En el Occidente y en el Sur, el mar provee un espléndido indicador....pero en el Oriente el plano es continuo y el horizonte es terriblemente remoto” (Roberts, 1985. p.149). Europa oriental no propiamente pertenece a (aun no pertenece, ¿nunca ha pertenecido?) “Occidente”, mientras que Estados Unidos, que no queda en Europa, definitivamente sí pertenece a Occidente. Actualmente, técnicamente hablando, Japón es “Occidente”, aunque en nuestro mapa mental está tan al “Oriente” como es posible estarlo. En comparación, gran parte de América Latina, que está ubicada en el hemisferio occidental, pertenece económicamente al Tercer Mundo que lucha – sin mucho éxito- por ponerse al día con “Occidente”. ¿Qué son estas diferentes sociedades “Oriente” y “Occidente” exactamente? Claramente, “Occidente” es tanto una idea como un hecho geográfico.

La premisa subyacente a este capítulo es que “Occidente” es un constructo histórico, no geográfico. Por “Occidente” nos referimos al tipo de sociedad discutida en este libro: una sociedad desarrollada, industrializada, urbanizada, capitalista, secular y moderna. Tales sociedades emergieron en un período histórico particular - aproximadamente durante el siglo

dieciséis después de la Edad Media y la caída del feudalismo. Ellas fueron el resultado de una serie de procesos históricos específicos - económicos, políticos, sociales y culturales. Hoy en día, cualquier sociedad que comparta estos rasgos, donde sea que ésta exista en el mapa geográfico, puede ser tildada de pertenecer a “Occidente”. El significado de este término es, por lo tanto, virtualmente idéntico al de la palabra “moderno”. Sus “formaciones” son lo que hemos estado rastreando en capítulos anteriores en este libro; este capítulo se basa en esa historia anterior.

“Occidente” es por lo tanto, una idea, un concepto- y esto es lo que más nos interesa en este capítulo. ‘¿Cómo emergió la idea, el lenguaje, de “Occidente” y cuáles han sido sus efectos?’ ¿Qué queremos decir al llamarlo concepto?

El concepto o la idea de “Occidente” pueden ser vistos operando de las siguientes maneras:

En primer lugar, nos permite caracterizar y clasificar sociedades en diferentes categorías- por ejemplo, “Occidental” y “no occidental”. Es una herramienta con la cual pensar. Pone a disposición una cierta estructura de pensamiento y el conocimiento en movimiento.

En segundo lugar, es una imagen, o una serie de imágenes. Condensa un número de rasgos diferentes en un mismo cuadro. Esto llama la atención del ojo de nuestra mente- esta idea representa en lenguaje verbal y visual- una imagen compuesta de cómo son diferentes sociedades, culturas, gentes y lugares. Funciona como parte de un lenguaje, un “sistema de representación”; (digo sistema porque no se sostiene por sí mismo, pero funciona en conjunto con otras imágenes e ideas con los que forma una serie; por ejemplo, “occidente” = urbano = desarrollado; o “no occidental”= “no industrializado”= rural = agrícola = subdesarrollado).

En tercer lugar, provee un estándar o modelo de comparación. Nos permite comparar hasta qué punto diferentes sociedades se parecen o se diferencian entre ellas. Las sociedades no occidentales pueden, por consiguiente, ser tildadas de estar “cerca de” o “lejos de” o “alcanzando a” Occidente. Ayuda a explicar la *diferencia*.

En cuarto lugar, provee criterios de evaluación con los que otras sociedades están clasificadas y alrededor de los cuales poderosos sentimientos positivos y negativos se agrupan. (Por ejemplo, “Occidente” = desarrollado = bueno = deseable o “no Occidental” = subdesarrollado = malo = indeseable.). Produce un cierto tipo de *conocimiento* acerca de un asunto y ciertas actitudes hacia él. En resumen, funciona como una *ideología*.

Este capítulo discutirá todos estos aspectos de la idea de “Occidente”. Sabemos que Occidente se creó mediante ciertos procesos históricos operando en un lugar particular, en circunstancias históricas únicas (y probablemente irrepetibles). Claramente, debemos pensar también acerca de la idea de “Occidente” como una que ha sido producida de manera similar. Estos dos aspectos están de hecho profundamente conectados, a pesar de que el cómo, es uno de los grandes misterios en sociología. No podemos intentar resolver aquí el viejo debate sociológico sobre qué fue primero: la idea de “Occidente” o las sociedades occidentales. Lo que podemos decir es que a medida que estas sociedades emergían, asimismo, también un concepto y un lenguaje de “Occidente” se cristalizaban. Y aun así, podemos tener la certeza de que la idea de “Occidente” no solo simplemente reflejó una ya establecida sociedad Occidental: sino que, esta idea fue esencial a la formación de esa sociedad.

Es más, la idea de “Occidente”, una vez generada, se hizo fructífera en su momento produciendo efectos reales: le permitió a la gente saber o hablar de ciertas cosas en determinadas maneras, produjo conocimiento, se convirtió tanto en el factor organizador de un sistema de relaciones de poder globales como en un concepto o término organizador de una manera completa de pensar y de hablar.

La preocupación central de este capítulo es analizar la formación de un modelo de conocimiento particular y de lenguaje, un “sistema de representación”, que tiene en su centro los conceptos de “Occidente” y “el Resto”.

La emergencia de una idea de “Occidente” fue central a la Ilustración, lo cual fue discutido ampliamente en el capítulo 1. La Ilustración fue un asunto muy europeo. La sociedad europea asumió que era el tipo de sociedad más avanzado sobre la Tierra. El hombre europeo (*sic*), ubicado como el pináculo del logro humano. Trató a Occidente como el resultado de fuerzas profundamente inherentes a la historia y la formación de Europa.

Sin embargo, en este capítulo argumentamos que la emergencia de Occidente es también una historia global. Tal y como Roberts observa: “La historia moderna puede ser definida como la avanzada marcial hacia la era dominada por Occidente”. [Roberts, 1985. p.41]. Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás. Lo que ha sido llamado la singularidad de Occidente, fue en parte, producido por el contacto y la comparación de Europa de sí misma con otras sociedades “no occidentales” (el Resto), muy diferentes en sus historias, ecologías, modelos de desarrollo y culturas a las del modelo europeo. La diferencia entre estas otras sociedades y las culturas de Occidente, fue el estándar con el que el logro de Occidente fue medido. Es en el contexto de estas relaciones, que la idea de “Occidente” cobró forma y significado.

La importancia de tal diferencia percibida, necesariamente debe ser entendida en sí misma. Algunos teóricos modernos del lenguaje han argumentado que el *significado* siempre depende de las relaciones existentes entre diferentes términos o palabras dentro de un mismo sistema de significado. En consecuencia, sabemos que la palabra “noche” tiene significado porque es diferente –de hecho opuesta - al término “día”. El lingüista francés que más influyó en esta aproximación al significado, Fernand de Saussure (1857-1912), discutió que las palabras “noche” y “día” en sí mismas no pueden significar nada; es la *diferencia* entre “noche” y “día” lo que posibilita que estas palabras lleven significado (que signifiquen).

Asimismo, muchos sicólogos y psicoanalistas argumentan que un infante aprende a pensarse como un ser separado y singular al reconocer su escisión –su diferencia- de otros (obviamente, principalmente de su madre). De la misma manera, las culturas nacionales adquieren un fuerte sentido de identidad al contrastarse con otras culturas. Por consiguiente, argumentamos que el sentido de sí mismo de Occidente- su identidad- fue formado, no solo por los procesos internos que gradualmente moldearon los países europeos occidentales como un tipo distintivo de sociedad, sino también a través del sentido de diferencia respecto a otros mundos- de cómo llegó a representarse a sí mismo en relación a estos “otros”. En realidad, las diferencias se somborean imperceptiblemente entre sí. (¿Cuándo exactamente se convierte la “noche” en “día”? ¿Dónde exactamente empieza “el ser inglés” y termina “el ser escocés”?). Pero con el fin de ser prácticos, tenemos que distinguir conceptos positivos, muchos de los cuales son tremendamente (agudamente) polares entre ellos. Como argumenta

el capítulo 5, tales “oposiciones binarias” parecen ser fundamentales a todos los sistemas lingüísticos y simbólicos y a la propia producción de significado.

Este capítulo, entonces, es acerca del papel que “el Resto” juega en la formación de la idea de “Occidente” y en la de un sentido de identidad “occidental”. En cierto momento, los destinos de lo que han sido, por muchos siglos, mundos separados y distintos se convirtieron – fatalmente dirían algunos- en elementos relacionados en el (dentro del) mismo *discurso*, o en la forma de hablar. Ellos se convirtieron en partes diferentes de un solo sistema social, económico y cultural global, de un mundo interdependiente, de un lenguaje.

Una alerta tiene que ser dada en este punto. Con el fin de resaltar lo distintivo de este discurso de “Occidente y el Resto”, he sido obligado a ser selectivo y a simplificar mi presentación de Occidente, y ustedes deben tener esto en mente mientras leen. Términos como “Occidente” y “el Resto” son constructos históricos y lingüísticos cuyos significados cambian con el tiempo. Lo que es más importante, hay muchos discursos diferentes, o maneras en las que Occidente habla de y representa a otras culturas. Algunos, como “Occidente y el Resto”, fueron muy eurocentrados o eurocéntricos. Otros, sin embargo, para los que (acá) no tengo espacio suficiente para discutir ahora, fueron mucho más relativistas culturalmente. He elegido enfocarme en lo que llamo el discurso de “Occidente y el Resto” porque se convirtió en un discurso muy común e influyente, ayudando a dar forma a percepciones públicas y actitudes hasta el presente.

Otra salvedad (matiz) le concierne al término mismo de “Occidente”, que hace parecer a Occidente como unificado y homogéneo- esencialmente un lugar, con una visión acerca de otras culturas y una forma de hablar de ellas. Por supuesto, este no es el caso. Occidente siempre ha contenido muchas diferencias internas-entre diferentes naciones, entre Europa oriental y occidental, entre las culturas nórdico germánicas y las sur latinoamericanas, entre las gentes nórdicas, ibéricas y mediterráneas, etc. Las actitudes hacia otras culturas dentro de Occidente varían ampliamente, así como lo hacen entre, por ejemplo, los británicos, los españoles, los franceses y los alemanes.

También es importante recordar que, de la misma forma en que las culturas no europeas fueron tratadas como diferentes e inferiores, Occidente tuvo sus propios “otros” internos. Los judíos, en particular, que aunque fueron cera de las tradiciones religiosas occidentales, fueron frecuentemente excluidos y aislados. Los europeos occidentales a menudo consideraron a los europeos orientales como “bárbaros” y a través de Occidente, las mujeres occidentales fueron representadas como inferiores a los hombres occidentales.

La misma simplificación necesaria es verdadera en lo que respecta a mis referencias a “el Resto”. Este último término también cubre enormes distinciones históricas, culturales y económicas –por ejemplo, entre Oriente Medio, Oriente lejano, África, América Latina, Norteamérica indígena y Australasia. Puede igualmente englobar las sociedades simples de algunos indígenas norteamericanos y las civilizaciones desarrolladas de China, Egipto e Islam.

Estas amplias diferencias deben ser tenidas en mente a medida que vayan estudiando el análisis de discurso de “Occidente y el Resto” en este capítulo. No obstante, podemos usar esta simplificación para hacer hincapié en el discurso. Ya que simplificar es precisamente *lo que hace* este discurso. Representa elementos que son bien diferenciados (por ejemplo las diferentes culturas europeas) como si fueran homogéneos (“Occidente”). Y asegura que estas

diferentes culturas están unidas por un solo asunto: que *todas son diferentes del Resto*. Del mismo modo, el Resto, a pesar de estar compuesto de elementos diferentes entre sí, es representado como uno solo en el sentido de que *todos son diferentes de Occidente*. De manera breve, el discurso, como un “sistema de representación” representa el mundo como dividido de acuerdo a una dicotomía simple- Occidente/ el Resto. Eso es lo que hace del discurso de “Occidente y el Resto” sea tan destructivo – dibuja distinciones crudas y simples y construye una concepción de la diferencia sobresimplificada.

2 El Surgimiento de Europa

A continuación, tengan en mente la evolución del sistema de estados-nación europeos discutido en el capítulo 2. “Los viajes del descubrimiento fueron el inicio de una nueva era, una de expansión mundial de los europeos, conducida en un momento adecuado hacia una absoluta, si bien temporal, dominación europea del globo.” (Roberts, 1985).p.175). En esta sección ofrecemos un esquema general de los primeros estados de este proceso de expansión. ¿Cuándo empezó? ¿Cuáles fueron sus fases principales? ¿De dónde brota? ¿Por qué ocurrió?

2.1 ¿Cuándo y cómo empezó la expansión?

Los procesos históricos prolongados no tienen un inicio o un final, y son difíciles de datar con precisión. Ustedes recordarán el argumento del capítulo 2, según el cual, un patrón histórico particular es el resultado de la interacción entre un número de procesos causales diferentes. Con el fin de describirlos, estamos obligados a trabajar desde cronologías muy vastas y ya dispuestas, y a usar *generalizaciones históricas* que cubren periodos prolongados y que recogen los modelos generales, pero que dejan mucho detalle de lado. Esto no tiene nada de malo –la sociología histórica sería imposible sin lo anterior- una vez advertido, ya sabemos a qué nivel de generalidad está actuando nuestro argumento. Por ejemplo, si estamos respondiendo a la pregunta “¿Cuándo empezó Europa occidental su industrialización?, podría ser suficiente decir: “durante la segunda mitad del siglo dieciocho”. Sin embargo, un estudio juicioso de los orígenes de la industrialización, en por ejemplo Lancashire, requeriría una tabla de tiempo más refinada. (Para más información sobre esta discusión, remítase a la introducción hasta la parte I).

Podemos fechar el comienzo del proceso de expansión a grandes rasgos basándonos en dos eventos claves:

- 1 Las exploraciones portuguesas tempranas de la costa africana (1492-1502):
y,
- 2 Los viajes de Colón al Nuevo Mundo (1492-1502).

De manera general podríamos decir que la expansión europea coincide con el final de lo que llamamos la “Edad Media” y el comienzo de la “Era Moderna”. El feudalismo ya estaba en decadencia en la Europa Occidental, mientras que el intercambio, el comercio y el mercado estaban expandiéndose; las monarquías centralizadas de Francia, Inglaterra y España estaban emergiendo (ver capítulo 2); Europa estaba en el umbral de un prolongado boom secular en la producción, mejorando los estándares de vida, creciendo demográficamente de manera rápida y dando lugar a la explosión del arte, del conocimiento, de la ciencia, de la erudición y del saber que conocemos como Renacimiento. (Leonardo da Vinci había diseñado máquinas de vuelo y submarinos antes de 1519; Miguel Ángel empezó a trabajar en la Capilla Sixtina

en 1508; “Utopía” de Tomás Moro fue publicada en 1516.) En lo correspondiente a gran parte de la Edad Media, las artes de la civilización fueron más desarrolladas en China y en el mundo islámico que en Europa. Muchos historiadores estarían de acuerdo con Michael Mann en que “...el punto en el que Europa ‘sobrepasó’ a Asia, debió ser cerca del año 1450: el periodo de la expansión naval Europea y de la revolución científica galilea”, no obstante, como también argumenta Mann, muchos de los procesos, que hicieron esto posible, tenían orígenes más tempranos (Mann, 1988: 7). Volveremos a esta pregunta al final de la sección.

2.2 Cinco fases principales

El proceso de expansión puede ser dividido, a grosso modo, en cinco fases:

- 1 El periodo de exploración, que fue cuando Europa por sí misma “descubrió” muchos de los “nuevos mundos” por primera vez (estos, por supuesto, ya existían).
- 2 El periodo de contacto temprano, conquista, asentamiento y colonización, cuando grandes partes de estos “nuevos mundos” fueron anexados a Europa por primera vez como posesiones, o sujetos a través del comercio.
- 3 El tiempo durante el que la forma de asentamiento permanente europeo, colonización o explotación fue establecida (p. Ej.: las sociedades de las plantaciones en Norte América y el Caribe; la minería y la hacienda en América Latina; las plantaciones de caucho y de té en India, Ceilán y las Indias Orientales). El capitalismo ahora emergía como un mercado global.
- 4 La fase en la que la disputa por las colonias, los mercados y las materias primas llegaron a su clímax. Este fue “el momento más candente” del imperialismo,” y el que condujo a la Primera Guerra Mundial y al siglo XX.
- 5 El presente, cuando gran parte del mundo es económicamente dependiente de Occidente, aunque formalmente independiente y descolonizado.

No existen divisiones nítidas entre estas fases y están frecuentemente traslapadas. Por ejemplo, aunque las principales exploraciones en Australia ocurrieron en la primera fase, la forma del continente no fue definitivamente conocida hasta después de los viajes de Cook en el siglo dieciocho. De manera similar, aunque el África fue circunnavegada por primera vez por los portugueses en el siglo quince, la exploración del África subsahariana interior y el caos de las colonias africanas, es en realidad una historia del siglo diecinueve.

Como nos estamos enfocando en las “formaciones”, este capítulo se concentra en las primeras dos fases – aquellas que comprometen la exploración temprana, el encuentro, el contacto, y la conquista – con el fin de trazar la manera en que “Occidente y el Resto” como “sistema de representación” fue formado.

2.3 La era de la exploración

Esta era comienza con Portugal, después de que los moros (las gentes islámicas que conquistaron España) fueron finalmente expulsados de la Península Ibérica. El príncipe Enrique “el navegante”, pionero de la exploración portuguesa, fue, él mismo, un cruzado que combatió a los moros en la batalla de Ceuta (África del Norte; 1415) y ayudó a dispersar a los piratas moros que rodeaban la entrada del Mediterráneo. Como explica Eric Newby:

Con los piratas bajo control, existía una posibilidad real de que los portugueses hubieran estado en capacidad de tomarse el comercio de caravanas (intercambio que en gran parte se llevaba a cabo en polvo de oro) del que Ceuta y el África interior gozaban. El intento por capturar este comercio fracasó... y surgió otro propósito: descubrir de qué partes de África provenía la mercancía, particularmente de dónde procedía el polvo de oro; una vez hecho esto, maquinan la forma de desviar la mercancía.....hacia estaciones en la Costa Atlántica cuyos habitantes ya hubieran sido convertidos al cristianismo y cuyo mandatario fuera el rey de Portugal. (Newby, 1975:62)

Este comentario establece con exactitud los complejos factores- económicos, políticos y espirituales – que motivaron la expansión portuguesa. Entonces, ¿por qué no simplemente navegaron hacia el Sur antes? Una respuesta, es que pensaron que sus naves no eran lo suficientemente robustas para soportar las violentas corrientes y los vientos contrarios que podían ser encontrados alrededor de la curva de la costa norteafricana. Otro factor, igualmente importante, era la denominada “Gran Barrera del Miedo” – manifiesta, por ejemplo, en la creencia de que más allá del Cabo Bojador yacía la boca del infierno, donde los mares bullían y la gente se volvía negra por la intensidad del calor. La concepción medieval europea tardía del mundo, constituía tanto una barrera a la expansión como a los factores tecnológicos y navegacionales.

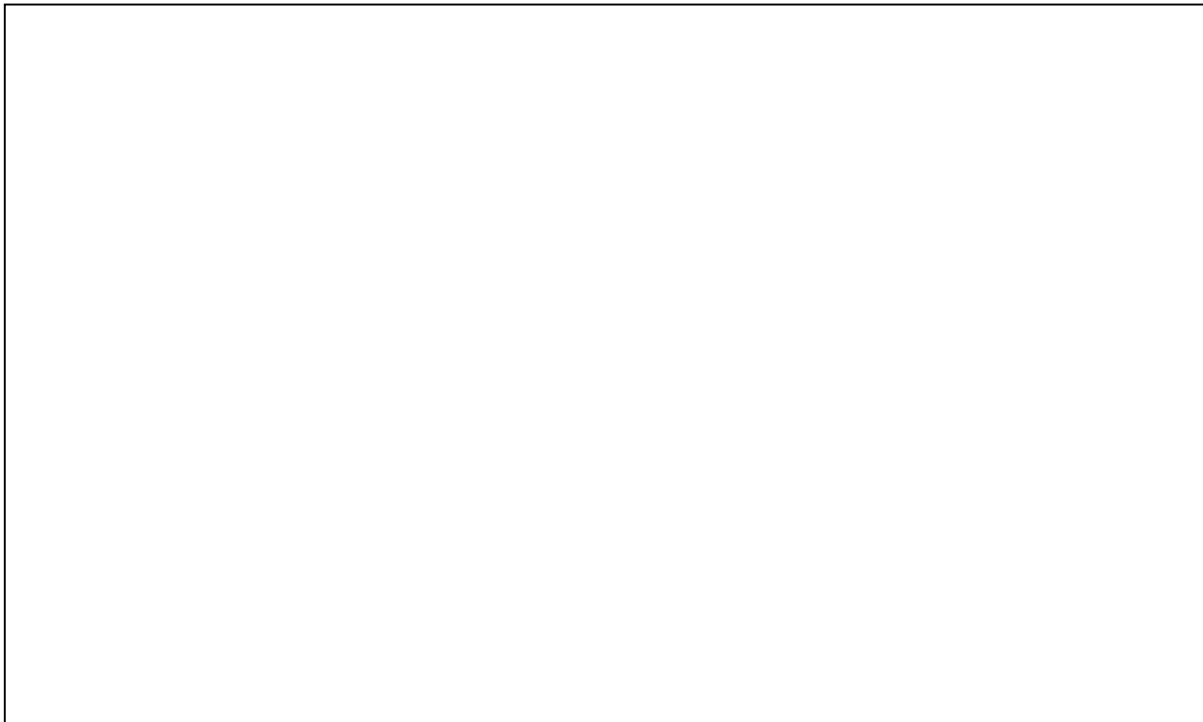


Figura 1. La expansión Portuguesa

En 1430, los portugueses navegaron debajo de la costa occidental africana con la esperanza de encontrar no solo las fuentes de oro africano, marfil, especias y esclavos, sino también, al legendario gobernante cristiano negro, “Preste Juan”. Por etapas, (cada una consolidada por decreto papal dando a Portugal un monopolio que “en la mar océano.... yacía en dirección al Sur y al Oriente”), los portugueses avanzaron hacia abajo de la costa africana, y pasaron la “Barrera del Miedo”. En 1441, la primera carga de esclavos africanos capturada por europeos atracó en Portugal – por consiguiente, se dio inicio a una nueva era en el comercio de esclavos.

En 1487-88 Bartolomeo Días, rodeando el Cabo Buena Esperanza y Pedro da Covilhão, tomando la ruta de caravanas por tierra, alcanzaron el Sudán, lugar desde el cual navegaron a la India (1488). Más tarde, Vasco da Gama navegó alrededor del África y luego, con la ayuda de un navegante musulmán, cruzó el Océano Índico hasta la ciudad de Calicut (1497-98). En un lapso de diez años, Portugal había establecido los fundamentos del imperio naval y comercial. Desplazando a los comerciantes árabes, quienes por mucho tiempo habían navegado el Mar Rojo y el Océano Índico, los portugueses establecieron una cadena de puertos, a Goa, a las Indias Orientales, a las islas Molucas y a Timor. En 1514, una misión portuguesa llegó a Cantón (China) y en 1542 tuvo el primer contacto con Japón.

De manera similar, la exploración del Nuevo Mundo (América) fue en gran y primera medida un asunto español. Luego de un largo alegato, Colón, el navegante genovés, finalmente persuadió al rey Fernando y a la reina Isabel de España de apoyar su “empresa occidental” cuyo fin era encontrar una ruta occidental hacia los tesoros de Oriente. Deliberadamente, subestimando la distancia entre Europa y Asia (tomó el menor de los cálculos ofrecidos por las fuentes medievales y clásicas), navegó el “verde Mar de las Tinieblas” en 1492. En cuatro notables viajes, se convirtió en el primer europeo en atracar en la mayoría de islas del Caribe y de América Central continental. Nunca renunció a su creencia de que “estoy ante Zaiton (Japón) y Quinsay (China), a cien leguas, un poco más o menos” (Colón, 1969:26). Las mal llamadas “Indias Occidentales” son un recordatorio permanente de que el Viejo Mundo “descubrió” el Nuevo por accidente. Pero Colón abrió el acceso de todo un continente a la expansión española, fundada en la ambición por el oro y en el sueño católico de convertir el mundo a la fe cristiana. Poco después, Américo Vesputio (a quien los continentes americanos deben su nombre) navegó al norte hacia Carolina y al sur a lo largo de la costa de Brasil hacia Río, la Patagonia y las Islas Malvinas.



Figura 2 Los viajes de Cristóbal Colón

En 1500 un portugués llamado Pedro Cabral, navegando hacia la India, fue empujado por el viento al Océano Atlántico y de manera fortuita atracó en la costa de Brasil lo que permitió a Portugal plantar pie por primera vez en lo que luego sería América Latina. La amenazante rivalidad entre españoles y portugueses fue intensificada por los decretos papales que

favorecían a los españoles, pero fue en realidad finalmente establecida por el Tratado de Tordesillas (1494), el cuál dividió el “mundo desconocido” entre españoles y portugueses a lo largo de una línea de longitud que iba unas 1500 millas al occidente de las Islas Azores. Esta línea fue sometida a revisión de manera subsecuente en varias ocasiones y otras naciones, como la archienemiga y rival protestante de España, Inglaterra, en medio de su codicia por ser partícipe de las riquezas del Nuevo Mundo, hizo pronto caso omiso de esta mediante el pillaje de los piratas y los constantes asaltos que se dieron en Hispanoamérica. “Sin embargo,” como señala John Roberts acerca del tratado,

...es un hito de gran importancia psicológica y política: los europeos, quienes para ese entonces ni siquiera se habían desplazado alrededor del globo, habían decidido dividirse entre ellos todas las tierras y gentes que estaban por ser descubiertas y que no habían sido aún apropiadas. Las implicaciones potenciales eran vastas...La conquista de los altos mares era el primer y más grande de todos los triunfos sobre las fuerzas naturales, lo que conduciría a la dominación de la civilización occidental en todo el globo. El conocimiento es poder, y el conocimiento ganado por los primeros exploradores sistemáticos...había abierto el camino a la edad de la hegemonía del mundo occidental. (Roberts, 1985:194).

En 1519-22 una expedición portuguesa liderada por Magallanes circunnavegó el globo, y Sir Francis Drake repitió esta hazaña en 1577-80.

Los primeros exploradores españoles del Nuevo Mundo abrieron el camino a los conquistadores, la bandada de despiadados soldados aventureros, quienes completaron la conquista de América Central y América del Sur, efectuando así la transición de la era de exploración a la de conquista y colonización.

En 1513, Balboa, habiendo explorado la costa norte de Suramérica, cruzó el Istmo del Darién hacia el Pacífico. Y en 1519, Cortés atracó en México y llevó a cabo la destrucción del Imperio Azteca. Pizarro avanzó al sur a través del Ecuador hacia los Andes y el Perú, y destruyó el imperio Inca (1531-34), después de lo cual, Orellana cruzó el continente pasando por el Amazonas (1541-44). Los conquistadores fueron impulsados por el augurio de vastas e ilimitadas fortunas. “Nosotros los españoles”, confiesa Cortés, “sufrimos de un mal que solo el oro puede curar” (citado en Hale, 1966:105).

Los españoles procedieron a avanzar hacia arriba en lo que hoy conocemos como Nuevo México, Arizona, Florida y Arkansas (1528-42). Entretanto, más al norte, otras naciones también se encontraban ocupadas explorando. John Cabot, un veneciano navegando bajo el patrocinio inglés, atracó en Nueva Escocia, Terranova y Nueva Inglaterra (1497-98). En 1500-01, el portugués Corte Real y en 1524, el italiano Verrazano, exploraron el Litoral Atlántico de Norteamérica. Fueron seguidos, en 1585-87, por Sir Walter Raleigh, y un número de colonias británicas fueron pronto establecidas: Terranova (1583), Roanoke (1585) y Jamestown (1607).

Sin embargo, más al norte, exploradores británicos como Gilbert, Frobisher, Davis, Hudson y Baffin (1576-1616), trataron en vano de encontrar una ruta alternativa hacia el Oriente por un pasaje noroccidental a través de los mares árticos. Esta exploración fue en parte responsable de posibilitar el acceso a Norteamérica, y del nacimiento de colonias holandesas, francesas e inglesas a lo largo del Litoral Atlántico. No obstante, la seria exploración de Canadá y Norteamérica fue conducida largamente por los franceses: Cartier,

Champlain, y sus seguidores, explorando el Río San Lorenzo, los Grandes Lagos y el bajo Río Misisipi hacia el Golfo de México (1534-1682).

Los españoles y portugueses establecieron una presencia temprana en el lejano Oriente y pronto los españoles estaban explorando el Pacífico, colonizando islas y hasta viajando constantemente desde Manila en las Filipinas hasta la costa oeste de América (1565-1605). Pero los holandeses y los ingleses emprendieron la burla a los monopolios comerciales españoles y portugueses. La Compañía Británica de las Indias Orientales fue fundada en 1599, la Compañía de las Indias Orientales Neerlandesas en 1602. Luego de su independencia de España, en 1584, los holandeses se convirtieron en una de las naciones comerciales más poderosas, sentando mediante su comercio de las Indias Orientales las bases de la floreciente cultura burguesa (Schama, 1977). Basándose en el viejo imperio de las especias, los holandeses llegaron a Fiji, las Indias Orientales, Polinesia, Tasmania, Nueva Zelanda y en 1606 fueron los primeros europeos en divisar Australia. A lo largo de los siguientes treinta años fueron armando gradualmente el rompecabezas australiano, aunque la costa australiana no fue completamente mapeada sino hasta después de los famosos viajes del capitán Cook (1768-69) a Tahití, el Pacífico Sur y el Antártico.

Para el siglo dieciocho, ya estaban definidos los principales jugadores europeos de talla mundial - Portugal, España, Inglaterra, Francia y Holanda. El serio negocio de traer a la órbita del intercambio y comercio occidental a aquellas civilizaciones distantes que habían sido descubiertas, y el explotar sus riquezas, tierras, mano de obra, y recursos naturales en beneficio del desarrollo europeo, se había convertido en la más grande empresa (China e India permanecieron cerradas por más tiempo, excepto por el comercio a lo largo de sus costas y los esfuerzos de los misionarios jesuitas). Europa empezó a imprimir su cultura y costumbres en los Nuevos Mundos. Las rivalidades europeas fueron constantemente combatidas y plasmadas en los escenarios coloniales, las colonias se convirtieron en las “joyas de la corona” de los imperios europeos. A través de monopolios comerciales y del sistema comercial mercantilista, cada uno de estos imperios trató de asegurar el control exclusivo de la circulación comercial para el propio enriquecimiento. La riqueza empezó a fluir: en 1554 América producía el 11 por ciento del ingreso de la corona española; en 1590, el 50 por ciento.

2.4 Rompiendo el encuadre

Hacia el final del siglo quince, Europa sale de su largo confinamiento. ¿Qué la ha embotellado por tanto tiempo? Esta es una pregunta difícil de contestar, pero podemos identificar dos grupos de factores – el primero, material; el segundo, cultural.

Barreras físicas en dirección al Oriente. La Edad Media representaba una falta de contacto real con y un desconocimiento de un mundo exterior. Las conquistas de Alejandro Magno (336-323 a. C.) habían llevado a los ejércitos greco-macedonios tan adentro en el oriente como los Himalayas. Tan solo la reluctancia de sus tropas impidieron que alcanzara lo que él creía debían ser los límites del mundo inhabitado. El Imperio Romano se extendía desde Gran Bretaña hasta los desiertos arábigos. Pero, en la Edad Media, Europa se replegaba sobre sí misma. Retenía algún conocimiento de India (especialmente en los comerciantes venecianos) pero más allá de eso seguía éste siendo un territorio desconocido. Aunque cada puerto y ruta de comercio en el Mediterráneo había sido mapeado, los contornos generales de otros mares y continentes habían sido recubiertos de misterio. Por ejemplo, aunque Europa

compró grandes cantidades de seda china transportada por caravanas a través del Asia Central, tuvo poco interés en la gran civilización de donde provenía.

Un factor central en esto, fue que después del siglo séptimo d. C. “...las rutas marítimas y terrestres fueron bloqueadas de manera similar por el meteórico surgimiento del Islam, el cual, interpuso su cortina de hierro entre Occidente y Oriente” (Latham, 1958:8). Fueron los intermediarios árabes los que trajeron artículos orientales a los puertos marítimos europeos del Mediterráneo y del Mar Negro para vender. Las Cruzadas (1095-1291) fueron la larga, y por algún tiempo, infructuosa lucha de la Europa cristiana por confinar esta “infiel amenaza”. Pero justo cuando finalmente Europa parecía haber ganado, un golpe relámpago de un frente inesperado tanto para la Cristiandad como para el Islam: las invasiones de los nómadas mongoles y tártaros de las estepas del Asia Central (1206-60), que dejaron un rastro devastador a su paso. Sin embargo, el Islam sufrió aun más que la Cristiandad, a causa de las invasiones tártaras y en el siglo trece, la cortina oriental se recogió brevemente.

Durante este intervalo, el veneciano Marco Polo y otros miembros de su familia emprendieron sus famosos viajes a la corte del Gran Kan, China y Japón (1255-95).

Los *viajes* de Marco Polo, con sus narraciones acerca de la fabulosa riqueza de Oriente, jugaron un papel decisivo en la estimulación de la imaginación europea para buscar una ruta occidental hacia el Oriente, una búsqueda cada vez más importante. Pronto, la apertura oriental fue bloqueada de nuevo por el surgimiento de un nuevo poder islámico, el Imperio Otomano y China, bajo la dinastía Ming; una vez más, se replegó hacia adentro.

Esto tuvo efectos profundos. Estimuló la expansión en dirección al Occidente, favoreciendo los poderes europeos del Litoral Atlántico (España, Portugal, Gran Bretaña, Holanda y Francia). También tendió a aislar a Occidente de Europa Oriental – un proceso reforzado por la creciente separación entre las iglesias de Occidente (católica) y de Oriente (ortodoxa). Desde este momento en adelante, los modelos de desarrollo entre Europa Occidental y Europa Oriental divergieron de manera tajante.

Las barreras mentales. Un segundo obstáculo de gran importancia para Oriente reposa en la mente – consiste, no solo en el conocimiento superficial que los europeos tienen del mundo exterior, sino en la manera en que ellos lo conceptualizan y lo imaginan. Hacia el norte, los europeos creían que no había “nada - o aun peor...gentes bárbaras que hasta que no fueran civilizadas por la iglesia, eran tan solo una amenaza” (Roberts, 1985:117). Hacia el oriente, al otro lado de las planicies, había bárbaros a caballo: hunos, mongoles y tártaros. Hacia el sur, estaban los cambiantes imperios de Islam, que a pesar de su temprana tolerancia al cristianismo y a los judíos, habían incursionado bien adentro del territorio europeo – hasta Poitiers y Constantinopla, atravesaron el norte de África y llegaron hasta España y el sur de Italia. La cuna de la civilización Europea y el comercio era el Mediterráneo. En el Mediterráneo oriental, estaba Bizancio – una civilización que era parte de la Cristiandad. Pero, como dijimos antes, las iglesias católica y ortodoxa, fueron creciendo separadamente a medida que pasaban los siglos.

Por lo demás, Europa dependía de otras fuentes de conocimiento – clásico, bíblico, legendario y mitológico. Asia, permaneció largamente como un mundo de elefantes y otras maravillas, casi tan remotas como las del África subsahariana. Había cuatro continentes – Europa, África, Asia y “Terra Australis Incognita” (“la tierra desconocida del sur”) – el camino hacia este último, era juzgado como intransitable. En mapas medievales, la masa

terrestre arrinconaba los océanos: no había Pacífico y el Atlántico, era representado como una rueda superpuesta en el cuerpo de Cristo, con Jerusalén en su centro. Este concepto del mundo no alentaba viajes libres y de largo alcance.

2.5 Las consecuencias de la expansión para la idea de ‘Occidente’

Gradualmente, a pesar de sus muchas diferencias internas, los países de Europa Occidental, empezaron a concebirse a sí mismos como parte de una única familia o civilización – “Occidente”. El desafío que representaba el Islam fue un factor importante en la consolidación de la Europa Occidental y en dar forma a la idea de “Occidente”. Roberts anota que: “La palabra ‘europeos’ parecería haber aparecido por primera vez en el siglo dieciocho refiriendo la victoria de Carlos Martel [sobre las fuerzas islámicas] en Tours. Todas las colectividades se vuelven más concientes de sí mismas en presencia de un desafío exterior, y la conciencia de sí promueve la cohesión” (Roberts, 1985:122).

Y Hulme, habla sobre “...la consolidación de una identidad ideológica, a través del ejercicio de tantear las fronteras orientales (de Europa), anterior a la aventurada exploración del Atlántico...Un fin simbólico a ese proceso, podría ser considerado, la identificación que hace Pío III de Europa con la Cristiandad” (Hulme, 1986:84).

Pero en la Era de la exploración y conquista, Europa empezó a definirse a sí misma en relación a una idea nueva: la existencia de muchos nuevos “mundos” profundamente diferentes de sí misma. Ambos procesos –acrecentando la cohesión interna y el conflicto y contraste con los mundos externos- se reforzaron mutuamente, ayudando a forjar un nuevo sentido de identidad que llamamos “Occidente”. En el siguiente extracto Michael Mann ofrece una explicación del desarrollo europeo al hacer una serie de generalizaciones históricas acerca de un proceso de largo plazo de factores socio-económicos y religiosos:

¿Por qué debería “Europa” ser considerada como un continente en primer lugar? Esto no es un factor ecológico sino social. No había sido un continente hasta ahora: había sido creada ahora por la fusión de bárbaros germanos y partes noroccidentales del Imperio Romano, y la presencia obstructora del Islam hacia el sur y el oriente. Su identidad continental era principalmente cristiana, pues su nombre era Cristiandad más frecuentemente que Europa.

Europa era sin duda un lugar donde la competencia había florecido, pero ¿por qué? No es “natural.”... De hecho, la competencia presupone dos formas apartadas de organización social. Primero, actores autónomos deben ser empoderados a disponer de recursos de propiedad privada sin que alguien más pueda impedirlo. Estos actores, no pueden ser individuos ni aun unidades domésticas particulares que gocen de lo que en las sociedades capitalistas llamamos “propiedad privada”. Pero también califican instituciones colectivas, siempre y cuando, tengan una estructura de autoridad facultada para disponer de sus recursos con el fin de obtener ventaja económica sin que exista la interferencia de otros o de la costumbre – es entonces, que las leyes de la economía neoclásica pueden empezar a operar....

Segundo, la competencia entre actores en un mercado (base) requiere una regulación normativa. Deben confiar unos en otros para honrar su palabra. Deben también confiar unos en la racionalidad esencial de otros y viceversa. Estos entendimientos normativos deben aplicar no solo en la interacción directa sino a través de complejas y continentales cadenas de producción, de distribución y de intercambio.....

La estructura social europea suple estos requerimientos. La estructura social que se estableció en Europa después del final de las migraciones e invasiones bárbaras (esto es, para el año 1000 d. C.), fue una federación múltiple acéfala. Europa no tenía cabeza, ni centro, y aun así era una entidad compuesta por un número de pequeñas redes de interacción transversal. Éstas estaban basadas en el poder económico, militar e ideológico; cada una difería en su espacio geográfico y social y ninguna era de naturaleza unitaria en sí misma. En consecuencia, ninguna agencia de poder singular controlaba un territorio transversal o la gente dentro de él. Como resultado, la mayoría de las relaciones estaban extremadamente localizadas, intensamente enfocadas en una o más comunidades de tipo celular – el monasterio, la villa, el feudo, el castillo, el pueblo, el clan, la hermandad, y así sucesivamente. Estas colectividades tenían un poder autónomo garantizado por ley o costumbre, una exclusividad de control sobre “sus” recursos. Estas calificaban, por consiguiente, como dueños de propiedades “privadas”.

Cualquiera que fuera el logro que esta extraordinariamente múltiple, acéfala federación consiguiera, era improbable que fuera una forma de estancamiento organizado. Los historiadores usan una y otra vez la palabra *desasosegada* para caracterizar la esencia de la cultura medieval. Como lo pone McNeill, “no es una serie particular de instituciones, ideas o tecnologías las que demarcan Occidente, sino su inhabilidad para llegar a una quietud. Ninguna otra sociedad civilizada ha llegado a tener semejante desasosegada inestabilidad. ... En esto...yace la verdadera singularidad de la civilización occidental” (McNeill, 1963: 539): Pero semejante espíritu no necesita inducir el desarrollo social. ¿No podría esto inducir otras formas de estancamiento: la anarquía, guerra hobbesiana de todo contra todo, o la *anomia*, donde la ausencia de control social y dirección conduce al despropósito y el desespero? Podemos casarnos con las introspecciones de dos grandes sociólogos para adivinar por qué el desarrollo social, no la anarquía o la *anomia*, pudo haber resultado.

Primero, Max Weber, quien al observar lo peculiar del desasosiego de Europa, siempre adjuntó otra palabra: *racional*. El “desasosiego racional” fue la clave de la recuperación psicológica de Europa, opuesto a lo que él encontró en las principales religiones de Asia...Webber localizó el desasosiego racional especialmente en el puritanismo. Pero el puritanismo lo que hizo fue enfatizar hilos de la psique cristiana que habían estado tradicionalmente presentes...la Cristiandad alentó un impulso hacia el mejoramiento moral y social, aun en contra de autoridades seculares. Aunque gran parte del cristianismo medieval veló en la piedad una represión brutal, sus corrientes de insatisfacción siempre fueron fuertes. Podemos leer una amplísima literatura de crítica social, visionaria, moralista, satírica, cínica. Alguna es elaborada y repetitiva, pero en su auge se incluyen algunos de las más grandes obras de la época – en inglés: Langland y Chaucer. Está permeada por el tipo de calidad psicológica identificada por Weber.

Pero para poner este desasosiego racional al servicio del mejoramiento social, probablemente también se requirió de un mecanismo identificado por otro sociólogo: Emile Durkheim. No fue ni la anarquía, ni la *anomia*, sino la regulación normativa la que en principio fue proveída por la Cristiandad. Las luchas políticas y de clase, la vida económica y hasta guerras fueron, hasta cierto grado, reguladas por una mano invisible, no la de Adam Smith, sino la de Jesucristo.... La comunidad dependía del reconocimiento general de normas teniendo en cuenta derechos de propiedad y libre intercambio. Estos estaban garantizados por una mezcla de costumbres locales y privilegios, alguna regulación judicial de estados débiles, pero por sobretodo, por la identidad social común proveída por la Cristiandad....

La conclusión principal es inequívoca. El más poderoso y extensivo sentido de identidad social era cristiano, a pesar de que este era tanto una identidad unificadora trascendente, como una identidad dividida por las barreras superpuestas por la clase y la condición de letrado. Transversalmente todos estos eran compromisos con Inglaterra, aunque variables y de cualquier manera, incluían conexiones y obligaciones dinásticas menos extensivas. Por lo tanto, la identidad cristiana proveía tanto una humanidad común como un marco de divisiones comunes entre los europeos....

El logro cristiano era la creación de una sociedad normativa mínima que atravesaba los límites de estado, etnia, clase y género. No incluía significativamente en ningún sentido la iglesia bizantina de Oriente. Sin embargo, si integró las dos áreas geográficas principales de “Europa”: las tierras Mediterráneas con su herencia cultural, sus históricas y predominantes técnicas de poder *extensivas* – mediante alfabetización, uso de moneda, grandes propiedades agrícolas y redes de intercambio – y Europa noroccidental con sus técnicas de poder más *intensivas*- de arado profundo, poblados, solidaridades parentales y lucha armada organizada. Si las dos pudieran ser retenidas en una sola comunidad, entonces el desarrollo europeo podría ser una posible consecuencia de su intercambio creativo.

Contrastando a Mann, John Roberts trae aspectos culturales e ideológicos al foro:

Los europeos... [adoptaron] ahora una nueva mirada sobre sí mismos y sobre su relación con otras gentes del globo. Los mapas son el mejor indicio de este cambio....Son siempre más que solo declaraciones objetivas. Son traducciones de la realidad a formas que podemos dominar: son ficciones y actos de imaginación comunicando más que datos científicos. Así que reflejan cambios en nuestras imágenes de realidad. El mundo no es solo lo que existe “allá afuera”: también es la imagen que tenemos en nuestras mentes lo que nos permiten tener un asidero en la realidad material. Al tomar ese asidero, nuestra aprehensión de esa realidad cambia – y asimismo un amplio conjunto de nuestras suposiciones y creencias.

Un cambio mental crucial, fue la emergencia definitiva de la noción de Europa desde la idea de Cristiandad. Los mapas muestran la diferencia entre las dos. Después de la era del descubrimiento, Jerusalén, lugar en el que el fundador de la Cristiandad había enseñado y había muerto, no podía seguir siendo tratada como el centro del mundo – ubicación en la que aparecía en muchos mapas medievales. Pronto era Europa quien estaba en el centro de los mapas europeos. La clave final a una nueva imagen mental fue traída por el descubrimiento de las Américas. En algún lugar hacia mil quinientos los hacedores de mapas europeos habían establecido el esquema general del mapamundi que nos es hoy familiar. En el siglo quince, Europa había estado usualmente ubicada en la esquina superior izquierda de intentos por esquematizar el mundo conocido, junto con las grandes masas de Asia y África arrellanadas en el resto de la superficie. El centro natural de semejantes mapas podría estar en varios lugares cualesquiera. Luego, los descubrimientos americanos lentamente empezaron a efectuar un cambio en la adaptación convencional: cada vez, más y más espacio tenía que ser dado a las masas terrestres de Norte y Sur América en la medida en que su extensión iba siendo mejor conocida.....

Para mediados del siglo una nueva mirada geográfica del mundo había sido dada por sentada. Había sido reconocido el carácter canónico del trabajo de

Mercator.... La nueva “proyección” de Mercator usada por primera vez en 1568, llevó a los hogares la idea de que la superficie terrestre del globo había sido naturalmente agrupada alrededor de un centro europeo. Así que Europa vino a ser, en la mente de algunos hombres, el centro del mundo. Sin duda alguna, por siglos, esto condujo a los europeos a absorber inconscientemente de sus atlas, la idea de que esto era, de alguna manera, el orden natural de las cosas. No se les ocurrió con frecuencia que alguien podría haber centrado la proyección de Mercator en, digamos, China e incluso Hawai, y que los europeos podrían, entonces, haberse sentido muy diferente. La idea persiste aun hoy. A la gran mayoría le gusta pensar de sí mismos como el centro de las cosas....Mercator ayudó a su propia civilización a tomar lo que ahora llamamos la mirada “eurocéntrica” del mundo.
(Roberts, 1985: 194-202).

Roberts argumenta que los mapas son “ficciones” que “reflejan los cambios en nuestras imágenes de realidad.” Sus principales cuestionamientos, sin embargo, se focalizan en la centralidad que ocupa el Cristianismo en la idea de “Europa”. Por siglos, los conceptos de Europa y “Cristiandad” eran virtualmente idénticos. La identidad cultural de Europa – lo que hizo su civilización distinta y única- era, en primera instancia, esencialmente religiosa y cristiana. Eventualmente, la idea de “Europa” adquirió una definición geográfica, política y económica más nítida. Esto fue trayendo el concepto moderno, secular de “Occidente”. Sin embargo, Occidente nunca ha perdido su contacto con sus raíces cristianas. El encuentro con los nuevos mundos – *diferentes* -- de hecho, reforzó su nueva identidad. Promovió ese “creciente sentido de superioridad”, que Roberts llama una mirada “eurocéntrica” del mundo.

3 Discurso y poder

Hemos dado una mirada al proceso histórico por el cual una idea de “Occidente” emergió de la creciente cohesión interna de Europa y sus cambiantes relaciones con las sociedades no occidentales. Ahora pasamos a la formación de los lenguajes o “discursos” en los que Europa comenzó a describir y a representar la *diferencia* entre ella misma y esos “otros” que encontró en el transcurso de su expansión. Ahora, empezamos por esquematizar la formación del “discurso” de “Occidente y el Resto”. No obstante, necesitamos primero entender lo que queremos decir con el término “discurso”.

3.1 ¿Qué es un “discurso”?

En lenguaje del sentido común, un **discurso** es simplemente “un cuerpo coherente y racional hablado o escrito; una disertación, o un sermón”. Pero aquí el término está siendo usado en una forma más especializada. Por “discurso”, queremos decir un modo particular de *representar* “Occidente”, “el Resto” y las relaciones existentes entre ellos. Un discurso es un grupo de afirmaciones que proveen un lenguaje para hablar acerca de – e.g. una forma de representar una forma particular de conocimiento sobre un tema. Cuando las afirmaciones acerca de un tema son hechas dentro de un discurso particular, el discurso hace posible construir el tema de cierta manera. También limita las otras formas posibles en que un tema puede ser construido.

Un discurso no consiste de una afirmación sacada de un grupo de afirmaciones que trabajan en conjunto para formar lo que el teórico social francés Michel Foucault (1926-1984) llama una “**formación discursiva**”. Las afirmaciones encajan juntas porque cualquier

afirmación implica una relación con todas las demás: “Se refieren al mismo objeto, comparten el mismo estilo y apoyan una estrategia.... una corriente o un modelo institucional o político” (Cousins and Hussain, 1984:84-85).

Un punto importante acerca de esta noción de discurso es que no está basada en la distinción convencional entre pensamiento y acción, lenguaje y práctica. El discurso es acerca de la producción de conocimiento a través del lenguaje. Pero es en sí mismo producido por una práctica: “la práctica discursiva” – la práctica de producción de sentido. Ya que todas las prácticas sociales vinculan *significado*, todas las prácticas tienen un aspecto discursivo. Así que el discurso entra e influye todas las prácticas sociales. Foucault argumentaría que el discurso de Occidente acerca del Resto estaba profundamente implicado en la práctica – e. g. en cómo el Occidente se comportaba hacia el Resto. Para tener un sentido más amplio del sentido de la teoría de Foucault sobre el discurso, debemos tener los siguientes puntos en mente.

- 1 Un discurso puede ser producido por muchos individuos en escenarios institucionales diferentes (como familias, prisiones, hospitales y asilos). Su integridad o “coherencia” no depende de si es emitido o no desde un lugar o por un solo hablante o “sujeto”. No obstante, cada discurso construye posiciones que tienen sentido por sí solas. Cualquiera desplegando un discurso debe ubicarse a sí mismo *como si fuera* el sujeto del discurso. Por ejemplo, de pronto no nos creemos parte de la superioridad natural de Occidente. Pero si usamos el discurso de “Occidente y el Resto” necesariamente nos encontraremos hablando desde una posición que sostiene que el Occidente es una civilización superior. Como lo pone Foucault, “Para describir...una afirmación no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que [*sic*] dice...: sino en determinar qué posición puede y debe ser ocupada por un individuo si ha de ser el sujeto de esta [la afirmación]” (Foucault, 1972:95-96).
- 2 Los discursos no son sistemas cerrados. Un discurso atrae elementos de otros discursos, vinculándolos hacia su propia red de significados. En consecuencia, como vimos en la sección anterior, el discurso de “Europa” atrajo el anterior discurso de la “Cristiandad” alterando o trasladando su significado. Rastros de discursos anteriores permanecen empotrados en discursos más recientes de “Occidente”.
- 3 Las afirmaciones dentro de una formación discursiva no necesitan para nada ser las mismas. Pero las relaciones y diferencias entre ellas deben ser regulares y sistemáticas, no azarosas. Foucault llama esto, un “sistema de dispersión”: “Siempre que uno pueda describir, entre un número de afirmaciones, un sistema de dispersión tal, siempre que...uno pueda definir una regularidad...[entonces] diremos que....estamos tratando con una *formación discursiva*” (Foucault, 1972:38).

Estos puntos serán más claros cuando los apliquemos a ejemplos concretos, tal y como lo haremos más adelante en este capítulo.

3.2 Discurso e ideología

Un discurso es similar a lo que los sociólogos llaman una “ideología”: una serie de afirmaciones o creencias que producen conocimiento al servicio de los intereses de un grupo o clase en particular. ¿Por qué, entonces, usar “discurso” en vez de “ideología”?

Una razón que da Foucault es que esa ideología está basada en una distinción entre afirmaciones *verdaderas* acerca del mundo (ciencia) y afirmaciones *falsas* (ideología), y en la creencia de que los hechos del mundo nos ayudan a decidir entre afirmaciones verdaderas y falsas. Pero Foucault argumenta que esas afirmaciones acerca del mundo social, político o moral son rara vez simplemente verdaderas o falsas, y que “los hechos” no nos llevan a decidir definitivamente acerca de su veracidad o falsedad, en parte, porque “los hechos” pueden ser contruidos de diferentes maneras. El solo lenguaje que usamos para describir los así llamados hechos, interfiere en este proceso de finalmente decidir lo que es verdad y lo que es falso.

Por ejemplo, los palestinos que luchan por recuperar territorio en el límite Occidental de Israel pueden ser descritos ya sea como “luchadores por la libertad” o como “terroristas”. Es un hecho que están luchando; pero ¿qué *significa* esa lucha? Los hechos solos no lo deciden. Y el solo lenguaje que usamos – “luchadores por la libertad/terroristas” – es parte de la dificultad. Además ciertas descripciones, aun cuando nos parecen falsas, pueden ser *hechas* “verdad” porque la gente actúa basándose en ellas, creyendo que son verdad, y entonces sus acciones tienen consecuencias reales. Ya sea que los palestinos sean terroristas o no, si nosotros pensamos que lo son, y actuamos con base en ese “conocimiento”, ellos se convierten en efecto en terroristas porque nosotros los tratamos como tales. El lenguaje (discurso) tiene efectos reales en la práctica: la descripción se vuelve “verdad”.

Ustedes pueden ver, entonces, que aunque el concepto de “discurso” evade el problema de la veracidad/falsedad de la ideología, no evade el asunto del poder. De hecho le da un peso considerable a cuestionamientos sobre el poder ya que es el poder, más que los hechos acerca de la realidad, el que hace las cosas “verdad”: “Deberíamos admitir que el poder produce conocimiento...Que el poder y el conocimiento directamente se implican el uno al otro: que no hay una relación de poder sin la constitución correlativa de un área del conocimiento, ni ningún conocimiento que no presuponga y constituya...relaciones de poder” (Foucault, 1980:47).

3.3 ¿Puede un discurso ser “inocente”?

¿Podría el discurso, que ha sido desarrollado en Occidente para hablar acerca del Resto, operar fuera del poder? ¿Podría este, en ese sentido, ser puramente científico (e. g. ideológicamente inocente)? ¿O fue influenciado por intereses particulares de clase?

Foucault es muy renuente a *reducir* el discurso a afirmaciones que simplemente reflejan los intereses de una clase particular. El mismo discurso puede ser usado por grupos con intereses diferentes, incluso contradictorios. Pero esto *no* quiere decir que el discurso es ideológicamente neutral o “inocente”. Tomen, por ejemplo, el encuentro entre Occidente y el Nuevo Mundo. Hay diversas razones por las cuales este encuentro no podría ser inocente, y por consiguiente, por las cuales el discurso que emergió en el Viejo Mundo acerca del Resto no podría ser tampoco inocente.

En primer lugar, Europa trajo sus propias categorías culturales, lenguajes, imágenes, e ideas al Nuevo Mundo con el fin de describirlo y representarlo. Trató de encajar el Nuevo Mundo en marcos conceptuales existentes, clasificándolo de acuerdo con sus propias normas, y absorbiéndolo mediante las formas tradicionales de representación. Esto es difícilmente sorprendente: frecuentemente atraemos lo que ya sabemos acerca del mundo para explicar y describir algo nuevo. Nunca fue un simple asunto de Occidente tan solo mirando, viendo y describiendo el Nuevo Mundo/ el Resto sin preconceptos.

En segundo lugar, Europa tuvo unos ciertos propósitos definidos, designios, objetivos, motivos, intereses, y estrategias al tener la intención de descubrir lo que yacía al otro lado de “el verde mar de las tinieblas”. Estos motivos e intereses estaban mezclados. Los españoles, por ejemplo, querían:

- 1 llenar sus manos de oro y plata:
- 2 reclamar la tierra para “sus católicas majestades”; y
- 3 convertir a los ateos al Cristianismo

Estos intereses frecuentemente se contradijeron entre ellos. Pero no debemos suponer que lo que los europeos decía acerca del Nuevo Mundo era simplemente una máscara cínica que ocultaba el propio interés. Cuando el Rey Manuel de Portugal le escribió a Fernando e Isabel de España que “el principal motivo para esta empresa [el viaje de da Gama a la India] ha sido...servir a Dios nuestro Señor, y a nuestra propia ventaja” (citado en Hale, 1966:38) – trayendo de tal modo puro y conveniente a Dios y a Mamón juntos en la misma frase – probablemente no vio él ninguna contradicción obvia entre ellos. Estos gobernantes fervorosamente Católicos religiosos creían plenamente lo que estaban diciendo. Para ellos, servir a Dios y perseguir “nuestra ventaja” no eran necesariamente impares. Ellos vivían y plenamente creían su propia ideología.

Así que, mientras podría estar errado intentar reducir sus afirmaciones a sus propios intereses, es claro que su discurso estaba modelado e influenciado por el juego de motivos e intereses que atraviesan su lenguaje. Por supuesto, los motivos e intereses casi nunca son completamente conscientes o racionales. Los deseos que condujeron a los europeos eran poderosos: pero su poder no estaba siempre sujeto al cálculo racional. Los “tesoros de Oriente” de Marco Polo eran lo suficientemente tangibles. Pero el poder seductor que ellos ejercían sobre generaciones de europeos, los transformó cada vez más en un mito. De manera similar, el oro por el que Colón indagaba a los nativos muy pronto cobró una significancia mística, cuasi religiosa.

Finalmente el discurso de “Occidente y el Resto” no podría ser inocente porque representó un encuentro entre iguales. Los europeos habían atacado, burlado a gentes que no tenían deseos de ser “exploradas”, que no tenían necesidad de ser “descubiertas”, y ningún deseo de ser “explotadas”. Los europeos combatieron vis-à-vis a los Otros, en posiciones de poder dominante. Esto influenció lo que ellos vieron y cómo ellos lo vieron, así como aquello que no vieron.

Foucault resume estos argumentos de la siguiente manera. No solo está el discurso siempre implicado en el *poder*, sino que el discurso es uno de los “sistemas” a través de los cuales circula el poder. El conocimiento que un discurso produce constituye un tipo de poder, ejercido sobre aquellos que son “conocidos”. Cuando ese conocimiento es ejercido en la práctica, aquellos que son “conocidos” en un modo particular serán sujetos (por lo tanto,

sujetados) a él. Esto es siempre una relación de poder (Ver Foucault, 1980:201). Aquellos que producen el discurso también tienen poder para *hacerlo* realidad- por lo tanto para reforzar su validez, su estatus científico.

Esto deja a Foucault en una alta posición relativista con respecto a las cuestiones de verdad porque su noción de discurso socava la distinción entre afirmaciones verdaderas y falsas- entre ciencia e ideología – a las que muchos sociólogos se han suscrito. Estos asuntos epistemológicos (acerca del estado del conocimiento, la verdad, y el relativismo) son demasiado complejos para asumirlos aquí. (Algunos de ellos son considerados nuevamente en la tercera parte). Sin embargo, la idea importante a ser asida ahora es la profunda e íntima relación que establece Foucault entre discurso, conocimiento y poder. De acuerdo con Foucault cuando el poder opera de tal manera que impone la “verdad” de cualquier conjunto de afirmaciones, entonces tal formación discursiva produce un “régimen de verdad”.

Resumamos los principales puntos de este argumento. Los discursos son formas de hablar, pensar o representar una materia o tema en particular. Producen conocimiento significativo acerca de un tema. Este conocimiento influye las prácticas sociales, y asimismo tiene consecuencias y efectos reales. Los discursos no son reducibles a los intereses de clase, pero siempre operan en relación al poder – son parte de la manera en que el poder circula y es disputado. El cuestionamiento de si un discurso es verdadero o falso es menos importante que si es efectivo en la práctica. Cuando es efectivo – organizar y regular las relaciones de poder (digamos entre Occidente y el Resto) – es llamado un “régimen de verdad”.

4 Representando al “Otro”

Hasta ahora, la discusión sobre el discurso ha sido más bien abstracta y conceptual. El concepto podría ser más fácil de entender en relación a un ejemplo. Uno de los mejores ejemplos de lo que quiere decir Foucault con “régimen de verdad” es provisto por el estudio de Edward Said sobre el **Orientalismo**. En esta sección, quiero tomar brevemente este ejemplo y luego ver qué tan lejos podemos llevar la teoría del discurso y el ejemplo del Orientalismo para analizar el discurso de “Occidente y el Resto”.

4.1 Orientalismo

En su libro *Orientalismo*, Edward Said analiza los muchos discursos e instituciones que construyeron y produjeron, como objeto de conocimiento, la entidad llamada “Oriente”. Said llama a este discurso “Orientalismo”. Tengan en cuenta que, aunque tendemos a incluir el Lejano Oriente (incluyendo a China) en nuestro uso de la palabra “Oriente”, Said se refiere principalmente al Medio Oriente – el territorio ocupado principalmente por las gentes islámicas.

Igualmente, su enfoque principal es la escritura francesa acerca del Medio Oriente. Aquí citamos el propio resumen de Said acerca del proyecto de su libro:

Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea 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. Por otro lado, el orientalismo mantiene una posición de

autoridad tal que no creo que nadie que escriba, piense o haga algo relacionado con Oriente sea capaz de hacerlo sin darse cuenta de las limitaciones de pensamiento y acción que el orientalismo impone. En pocas palabras, por el orientalismo, Oriente no fue (y no es) un tema sobre el que se tenga libertad de pensamiento o acción. Esto no significa que el orientalismo tenga que determinar unilateralmente lo que se puede decir sobre Oriente, pero sí, que constituye una completa red de intereses que inevitablemente se aplica (y, por tanto, siempre está implicada) siempre que aparece esa particular entidad que es Oriente. ¿Cómo ocurre este proceso? Eso es lo que este libro intenta exponer. También pretende demostrar cómo la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior y rechazable de sí misma.
(Said, [1979] 2006: 22)

Ahora analizaremos el discurso de “Occidente y el Resto” tal y como emergió al final de los siglos quince y dieciocho, usando las ideas de Foucault acerca del “discurso” y el ejemplo de Said sobre el “Orientalismo”. ¿Cómo fue formado este discurso? ¿Cuáles fueron sus principales temas, sus “estrategias” de representación?

4.2 El “archivo”

Said sostiene que “...en cierto sentido, el Orientalismo fue una biblioteca o archivo de informaciones que eran tenidas en común. Lo que mantuvo el archivo conexo fue una familia de ideas y un unificador conjunto de valores que habían probado ser eficaces en diferentes maneras. Estas ideas explicaban el comportamiento de los orientales, les proporcionaban una mentalidad, una genealogía, una atmósfera y, lo más importante, permitían a los europeos tratarlos e incluso considerarlos como un fenómeno con características regulares.” (Said, 2006: 70-71). ¿Qué fuentes de conocimiento común, qué “archivo” de otros discursos fueron atraídos por el discurso de “Occidente y el Resto”?

1 Conocimiento clásico. Este fue una fuente principal de información y de imágenes acerca de “otros mundos”. Platón (c. 427- 347 a.C.) describía un cordón de islas legendarias, entre ellas Atlantis, isla a la que muchos exploradores tempranos se pusieron en la tarea de encontrar. Aristóteles (384-322 a.C.) y Eratóstenes (c. 276-194 a.C.), ambos hicieron estimaciones notablemente precisas de la circunferencia del globo, las cuales fueron consultadas por Colón. La *Geographia* de Ptolomeo (segundo siglo d. C.) brindó un modelo a los hacedores de mapas más de mil años después de que hubiera sido producido. Los exploradores del siglo dieciséis creyeron que en el mundo exterior yacía, no solo el paraíso, sino la “Era dorada”, lugar de felicidad perfecta y la “primavera de la raza humana”, sobre los cuales los poetas clásicos, incluyendo Horacio (65-68 a.C.) y Ovidio (43 a.C. – 17 d.C.) escribieron.

El siglo dieciocho estaba todavía debatiendo si lo que habían descubierto en el Pacífico Sur era el paraíso. En 1768 el explorador del Pacífico Francés, Bougainville renombró Tahití “La nueva Citerea” con base en el nombre de la isla en la que, de acuerdo con el mito clásico, Venus salió por primera vez del mar. En el extremo opuesto, las descripciones de Herodoto (484-425 a.C.) y Plinio (23-79 d.C.) acerca de las gentes bárbaras que rodearon Grecia, dejaron muchas imágenes grotescas de “otras” razas, que sirvieron como profecías de auto cumplimiento para exploradores posteriores, quienes terminaban por hallar aquello que la leyenda decía que encontrarían. Paradójicamente, mucho de este conocimiento clásico fue

perdido durante el periodo de Oscurantismo y solo más tarde se haría accesible a los escolares de Occidente por vía de los sabios islámicos, siendo ellos mismos parte de ese “otro” mundo.

2 Fuentes religiosas y bíblicas. Estas fueron otra fuente de conocimiento. La Edad Media reinterpretó la geografía en términos de la Biblia. Jerusalén, era el centro de la tierra porque era la Ciudad Sagrada. Hasta era el hogar de los Tres Reyes Magos. África, era del Rey Salomón. Colón creyó que el Orinoco [en Venezuela] debía ser un río sagrado que provenía del Jardín del Edén.

3 Mitología. Era difícil saber dónde terminaban los discursos religiosos y clásicos, y dónde aquellos del mito y la leyenda comenzaban. La mitología transformó el mundo exterior en un jardín encantado, vivo, con gentes deformes y rarezas monstruosas. En el siglo dieciséis, Sir Walter Raleigh, aún creía que encontraría, en los bosques del Amazonas, al rey de “El Dorado”, cuyas gentes fueron aducidas de enrollarle en oro, y al cual enjuagaban en un lago sagrado.

4 Relatos de viajeros. Tal vez la más prolífica fuente de información fueron los relatos de viajeros – un discurso donde la descripción se difuminaba imperceptiblemente en una leyenda. Los textos del siguiente siglo quince, resumen más de mil años de relatos de viajeros, quienes frecuentemente eran asumidos como autoridades clásicas y religiosas:

En la tierra de los indios, hay hombres con cabezas de perro que hablan ladrando [y]....se alimentan atrapando pájaros....Otros tienen un ojo en la frente....En Libia muchos son nacidos sin cabeza y tienen boca y ojos. Muchos son de ambos sexos....Cerca del Paraíso sobre el Río Ganges viven hombres que no comen nada, ya que ellos absorben nutrimento líquido mediante una pajilla [y]....viven del néctar de las flores....Muchos tienen los labios inferiores tan grandes que pueden cubrir completamente sus caras con ellos....En la tierra de Etiopía, mucha gente camina doblada hacia abajo como el ganado, y las patas son de cabra....En Etiopía hacia el Occidente muchos tienen cuatro ojos...[y] en Eripiya hay gente hermosa con los cuellos y picos de cigüeñas.

(Citado en Newby, 1975:17).

Un particularmente rico depositario de estas imágenes eran los *Viajes* de Sir John Mandeville – de hecho, un compendio de fantásticas historias a varias manos. Los *Viajes* de Marco Polo, eran generalmente más sobrios y basados en hechos, pero, sin embargo, alcanzaron un estatus mitológico. Su texto (embellecido por Rusticello, un escritor romántico) fue el más ampliamente leído de las relaciones de viajeros y fue instrumental al crear el mito de “Catay” (“China” o generalmente el Oriente), un sueño que inspiró a Colón y a muchos otros.

El punto de recontar esta asombrosa mixtura de hecho y fantasía que constituyó el conocimiento “medieval” tardío de otros mundos, no es solo hacer mofa de la ignorancia de la Edad Media. El punto es, (a) traer a casa la forma en que estos discursos tan diferentes, con tan variadas condiciones como “evidencia”, brindaron un marco cultural a través del cual las gentes, lugares, y cosas del Nuevo Mundo fueron vistas, descritas y representadas, y (b) para subrayar la confluencia de hecho y fantasía que constituyó el “conocimiento”. Esto puede ser observado especialmente en el uso de analogías para describir los primeros encuentros con animales extraños. Pingüinos y focas fueron descritos como si fueran gansos y lobos

respectivamente; el tapir como un toro con una trompa de elefante, la zarigüeya como mitad zorro y mitad mico.

4.3 Un “régimen de verdad”

La observación y la descripción mejoraron considerablemente su nivel de precisión. El hábito medieval de pensar en términos de analogías dio lugar a tipos de descripción más sobrios sobre las formas de vida de la flora y la fauna, las costumbres, las características físicas, y la organización social de los nativos. Es aquí, donde empezamos a ver los esbozos de una etnografía temprana o de una antropología.

Pero el cambio hacia un discurso más descriptivo, factual, con sus pretensiones de verdad y objetividad científica, no proveía ninguna garantía. Un ejemplo diciente de esto es el caso de los “patagones”. Muchos mitos y leyendas hablaban de una raza de gigantes en América del Sur. Y en la década de 1520, la tripulación de Magallanes trajo de regreso historias en las que decían haber encontrado, en América del Sur, tal raza de gigantes, a quienes ellos denominaron *patagones* (literalmente “pies grandes”). El área del supuesto encuentro fue conocida como “Patagonia” y la noción se fijó en la imaginación popular, aun cuando dos ingleses que visitaron la Patagonia en 1741 describieron a su gente como de estatura promedio.

Cuando Commodore John Byron arribó a la Patagonia en 1764, encontró un formidable grupo de nativos, de amplios hombros, fornidos y algunas pulgadas más altos que el europeo promedio. Se mostraron dóciles y amigables. Sin embargo, los reportes en el periódico acerca de este encuentro, exageraron desenfrenadamente la historia, y los patagones cobraron una estatura aun más prominente y un aspecto aún más feroz. Un grabado muestra a un navegante cuya estatura tan solo alcanzaba la cintura de un gigante patagón, y la Royal Society llevó el tema a un estatus científico serio. “Los grabados tomaron el material preliminar de los exploradores y lo llevaron a imágenes que les eran familiares a los europeos” (Whitnesy, 1987:1175-76). La leyenda había cobrado una venganza tardía de la ciencia.

4.4 Idealización

El “orientalismo”, dice Said, “es una disciplina, a través de la cual, Oriente fue (y es) abordado sistemáticamente como tema de estudio, de descubrimiento y de práctica. Pero además utilizo la palabra para designar ese conjunto de sueños, imágenes y vocabularios que están a disposición de cualquiera que intente hablar de lo que queda al Este de la línea divisoria.” (Said, 2006:110). Tal como el Oriente, el Resto, se convirtió rápidamente en sujeto de lenguajes de ensueño y utopía, y el objeto de una poderosa fantasía.

Entre 1590 y 1634 el grabador holandés Theodor de Bry, publicó su *Historia Americae* en diez volúmenes ilustrados. Estos fueron ejemplos fundantes de una nueva literatura popular acerca del Nuevo Mundo y de los descubrimientos que allí tenían lugar. Los libros de De Bry contenían grabados muy elaborados de la vida y costumbres del Nuevo Mundo. Allí podemos ver el Nuevo Mundo reformulado – re-presentado – desde las convenciones estéticas europeas, “formas de ver” occidentales. Diferentes imágenes de América son superpuestas unas sobre otras. De Bry, por ejemplo, transformó los simples, y poco pretenciosos esquemas que John White había producido en 1587 de los indios algonquinos que había observado en Virginia. Los rasgos faciales fueron retocados, los gestos ajustados, y las posturas

reformuladas de acuerdo con estilos europeos más clásicos. El efecto general, observa Hugh Honour, era “hacer dóciles y civilizar a la gente que White había visto tan recientemente”. (Honour, 1976: 75).

Un asunto mayor de este proceso de idealización era la naturaleza en sí misma. La fertilidad de los Trópicos era asombrosa, aún a los ojos mediterráneos. Pocos habían visto alguna vez paisajes como aquellos del Caribe y de América Central. No obstante, la línea entre la descripción y la idealización es casi imposible de identificar. Al describir a Cuba, por ejemplo, Colón se refiere a “árboles de mil tipos...tan altos que parecen tocar el cielo”, sierras y montañas altas “las más hermosas y de mil formas distintas,” ruiseñores y otras aves, maravillosas arboledas de pinos, llanuras fértiles y variedades de frutas (citado en Honour, 1976:5). El amigo de Colón, Peter Martyr, usó luego sus descripciones para expresar una serie de ricas composiciones que resonaron a lo largo de los siglos:

Los habitantes viven en aquel Mundo Dorado del que antiguos escritores tanto hablan, en donde los hombres vivían de manera sencilla e inocente, sin ley, sin altercados, ni jueces o libelos, contentos con tan solo satisfacer a la naturaleza....[Hay] muchachas tan bellas que uno podría pensar que a quien él [sic] contemplaba era a aquellas espléndidas náyades y ninfas de las fuentes tan celebradas por los antiguos.
(Citado en Honour, 1978:6)

Los temas centrales en este pasaje vale la pena identificarlos ya que reaparecen en variantes posteriores de “Occidente y el Resto”:

- 1 el Mundo Dorado: un paraíso terrenal
- 2 la vida simple e inocente
- 3 la falta de una organización social y una sociedad civil desarrolladas:
- 4 gente viviendo en un estado de naturaleza puro
- 5 la franca y abierta sexualidad

En estas imágenes y metáforas del Nuevo Mundo como un paraíso terrenal, un Era Dorada o utopía, podemos ver una fantasía europea poderosa siendo construida.

4.4 Fantasía sexual

La sexualidad fue un elemento poderoso en la fantasía construida por Occidente y las ideas de inocencia y experiencia sexual, dominación y sumisión sexual, pusieron en escena una danza compleja en el discurso de “Occidente y el Resto”.

Cuando el Capitán Cook arribó a Tahití en 1769, el mismo idilio de un paraíso sexual fue repetido una y otra vez. Las mujeres eran extremadamente hermosas, la vegetación abundante y tropical, la vida simple, inocente y libre. La naturaleza nutría a la gente sin que tuvieran la aparente necesidad de trabajar o cultivar; la sexualidad era abierta y sin pudor – sin padecer la carga de la culpa europea. El naturalista que iba en el viaje de Bouganville al Pacífico, dijo que los tahitianos no tenían “vicios, prejuicios, necesidades o discordias y no conocían otro dios que el Amor” (Moorhead, 1968:51). “En resumen,” según observa Joseph Banks, el caballero científico que acompañó a Cook, “la escena que vimos era el más fiel retrato que la imaginación hubiera podido formarse de una Arcadia, de la cual seríamos ahora reyes,” (citado en Moorhead, 1987:38). Como decía el biógrafo de Cook, J.C. Beaglehole,

“ya estaban parados en la playa de un mundo de ensueño, caminaron directo hacia la Edad Dorada y tomaron en sus brazos a sus ninfas” (citado en Moorhead, 1968:66). La imagen contemporánea del paraíso tropical y las vacaciones exóticas para Occidente, le debe mucho aun a esta fantasía.

Populares relaciones de viaje escritas por otros exploradores, como Américo Vespucio, eran explícitas – en aquello en lo que Colón había sido más reticente—acerca de la dimensión sexual. La gente del Nuevo Mundo, decía Vespucio, “vivían de acuerdo con la Naturaleza” y andaban desnudos y sin pudor: “las mujeres...seguían siendo atractivas aun después de dar a luz, eran libidinosas, y alargaban los penes de sus amantes con pociones mágicas” (citado en Honour, 1976:56).

El solo lenguaje de la exploración, la conquista y la dominación, estaba fuertemente marcado por distinciones de género y atrajo mucha de su fuerza inconsciente de la imaginaria sexual (ver figura 6.3). En la figura 6.3. “Europa” (Américo Vespucio) aparece audaz y erguido, una figura masculina dominante, sus pies firmemente plantados en *terra firma*. A su alrededor aparecen insignias de poder: el estandarte de sus Majestades Católicas de España, coronado por una cruz; en su mano izquierda, el astrolabio que lo guió, fruto del conocimiento occidental; detrás suyo, los galeones con sus velas ondulantes. Vespucio presenta una imagen de maestría suprema. Hulme, comenta lo siguiente: “De acuerdo con las convenciones europeas existentes, el ‘nuevo’ continente fue frecuentemente alegorizado como una mujer”.- en esta figura aparece desnuda, en una hamaca, rodeada por los emblemas de un paisaje exótico: plantas y animales extraños, y, sobretodo, por una fiesta caníbal (Ver Hulme, 1986:xii).



Figura 3. Europa encuentra América (van der Straet. c. 1600)

4.6 Des-conociendo la diferencia

Said, dice que “la esencia del orientalismo es la distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental” (Said, 2006:71). ¿Cómo fue esta fuerte diferenciación construida?

Los europeos fueron golpeados inmediatamente por lo que ellos interpretaron como la ausencia de gobierno y sociedad civil – base de toda “civilización” – entre las gentes del Nuevo Mundo. De hecho estas gentes sí tenían diversas, muy diferentes y muy elaboradas estructuras sociales. El Nuevo Mundo que los europeos descubrieron, ya era hogar de millones de personas que habían vivido allí por siglos, y cuyos ancestros habían migrado a América desde Asia atravesando el cuello de tierra que en algún momento conectó los dos continentes. Ha sido estimado que dieciséis millones de personas vivían en el hemisferio occidental cuando los españoles lo “descubrieron”. La más alta concentración se hallaba en México, mientras que tan solo cerca de un millón de personas vivían en Norteamérica. Estas personas tenían estándares y estilos de vida muy diferentes. Los Pueblo de Centroamérica, eran aldeanos. Otros eran cazadores-recolectores en las llanuras y en los bosques. Los Arawaks de las islas Caribes tenían un tipo relativamente simple de sociedad basada en la agricultura y la pesca como medios de subsistencia. Más hacia el Norte, los iroqueses de las Carolinas, eran nómadas y feroces cazadores.

La desarrollada civilización de los Mayas, con sus deslumbrantes ciudades blancas, estaba basada en una avanzada agricultura; era una civilización estable, letrada, y compuesta por una federación de naciones, con una compleja jerarquía de gobierno. Las grandes civilizaciones de los Aztecas (México) y de los Incas (Perú), eran grandes y complejas; vivían del cultivo de maíz y habían desarrollado un arte, una cultura y una religión muy ricos. Ambas civilizaciones tenían una estructura social compleja y un sistema administrativo centralizado, y ambas eran capaces de lograr extraordinarias empresas ingenieriles. Sus templos sobrepasaron en tamaño cualquier otra construcción en Europa, y el Camino Real de los Incas recorría casi 2000 millas a través de terrenos montañosos – más allá de la extensión del Imperio Romano partiendo desde York hasta Jerusalén (Ver Newby, 1975:95-97).

Estas eran sociedades en marcha. Lo que no eran, era “europeas”. Aquello que perturbó las expectativas occidentales, aquello que debía que ser negociado y explicado, era su *diferencia*. A medida que fueron pasando los siglos, los europeos lograron conocer más acerca de los rasgos específicos pertenecientes a diferentes gentes “nativas americanas”. Sin embargo, en términos cotidianos, los europeos persistieron en describirlos como “indios”, uniendo todos los rasgos distintivos y suprimiendo las diferencias en un único e impreciso estereotipo (Ver Berkhofer, 1978).

Otra muestra de la inhabilidad para negociar la diferencia es brindada por la experiencia del Capitán Cook con Tahití (1769). Los ingleses sabían que los tahitianos poseían comunalmente la propiedad y que, por lo tanto, era improbable que tomaran el concepto europeo de “robo”. Con el fin de conquistar a los nativos, la tripulación los llenó de regalos. Pronto, sin embargo, los tahitianos empezaron a tomarlos por sí mismos. Al principio el sasar de los nativos divirtió a los visitantes, pero cuando los nativos arrebataron el catalejo y la tabaquera de Banks, él los amenazó con su mosquete hasta que todo le fue retornado. La tripulación de Cook, continuó estando plagada con incidentes de este tipo. Un malentendido similar condujo a la muerte de Cook a manos de hawaianos en 1779.

El primer contacto verdadero con habitantes locales fue frecuentemente mediante el intercambio de regalos, rápidamente subseguido por un sistema de intercambio más regular. Eventualmente, por supuesto, este intercambio fue integrado en un sistema comercial completo organizado por Europa. Muchas ilustraciones representan la inauguración de estos intercambios inequitativos (Ver figura 6.4). En el famoso grabado de Theodor de Bry, en el que Colón está siendo saludado por los indios, Colón está parado casi con la misma pose heroica que Vesputio (“Europa”) tiene en el grabado de van der Straet. En el lado izquierdo, la cruz está siendo plantada. Los nativos (que más bien parecen europeos) vienen cargando regalos y ofreciéndolos en un gesto de bienvenida. Como anota Colón en su bitácora, los nativos eran “maravillosamente amigables hacia nosotros.” “De hecho”, comenta desprevenidamente, “de buena gana intercambiaban todo lo que tenían” (Colón, 1969:55). Ilustraciones subsecuentes (descritas con el título “regalo”) mostraron a los indios trabajando para producir oro y azúcar *para* los españoles.

El comportamiento de los europeos era gobernado por complejas interpretaciones y normas que regulaban sus propios sistemas de canje monetario, intercambio y comercio. Los europeos asumieron que, ya que los nativos no tenían el mismo sistema económico, entonces, esto quería decir que no tenían sistema alguno, y que ofrecían regalos como un gesto amistoso y suplicante hacia los visitantes, ya que habían reconocido inmediatamente en ellos una superioridad natural. Los europeos, por lo tanto, se sintieron libres de organizar el continuo abastecimiento de aquellos “regalos” para su propio beneficio. Lo que los europeos encontraron difícil de comprender fue el intercambio de regalos como parte de una altamente compleja pero diferente serie de prácticas sociales – prácticas de reciprocidad – que tan solo tienen sentido en cierto contexto cultural. Las prácticas caribes eran diferentes aunque tan intrincadas en su sentido, significado y efecto social, como las normas y prácticas del intercambio y comercio europeos.

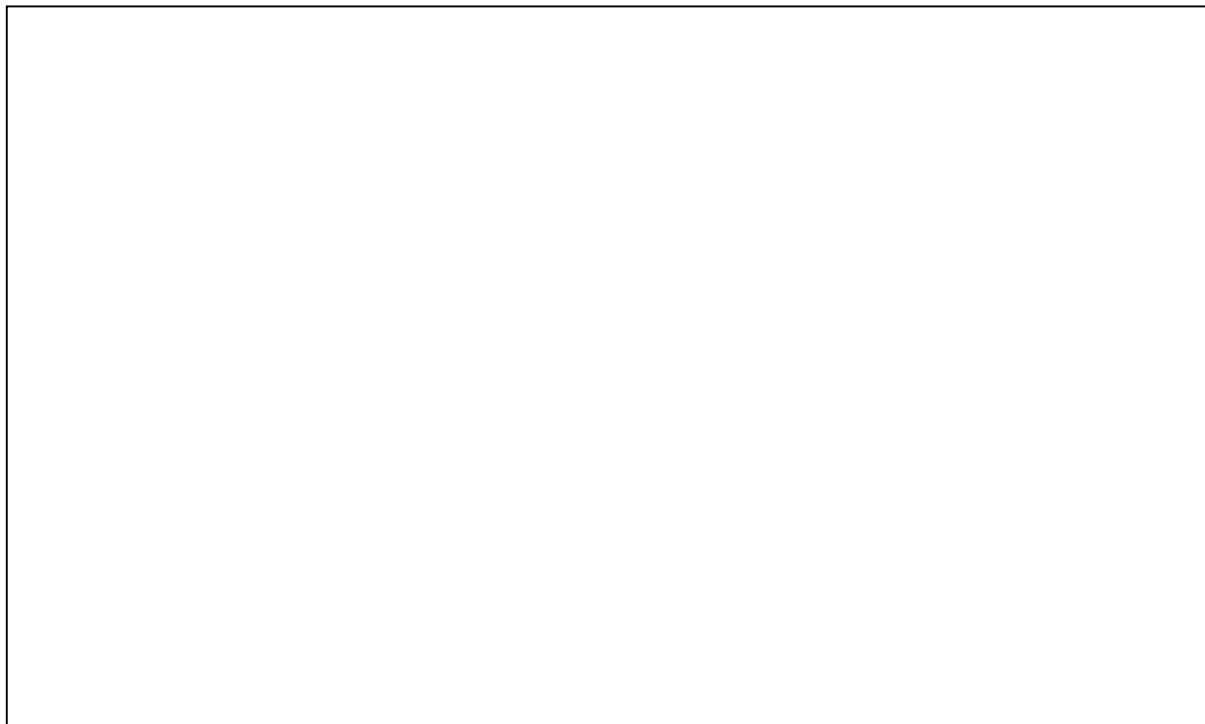


Figura 4 Colón es recibido por los indio (de Bry, 1590)

4.7 Rituales de degradación

Las fiestas caníbales en la esquina del grabado de van der Straet (figura 6.3) fue un detalle agregado. Apunta a una serie de temas, evidentes desde el primer contacto, que fueron de hecho el envés – exactamente los opuestos – de los temas de inocencia, simplicidad idílica y proximidad a la naturaleza discutidos anteriormente. Era como si todo lo que los europeos representaron como atractivo y seductor de los nativos pudiera a su vez ser usado para representar el extremo opuesto: su carácter bárbaro y depravado. Una relación de los viajes de Vespuccio expuso estos dos extremos opuestos juntos en un mismo pasaje: “La gente está desnuda....son bien formados corporalmente, sus cabezas, cuellos, brazos, partes nobles, los pies de las mujeres y de los hombres están sutilmente cubiertos con plumas. Ninguno posee nada, todas las cosas son comunes a todos...Los hombres toman como esposas a aquellas que los placen, ya sean madres, hermanas o amigas.....También luchan entre ellos. Asimismo, se comen los unos a los otros” (Citado en Honour, 1976:8).

Hubo perturbadoras inversiones que fueron efectuadas justo en este discurso. La inocente y amigable gente en sus hamacas, podía también ser excesivamente mal avenida y hostil. Vivir siendo cercanos a la naturaleza significaba que no tenían una cultura desarrollada – y eran por lo tanto “incivilizados”. Aun cuando dieron la bienvenida a los visitantes, también podían resistir ferozmente y tuvieron rivalidades bélicas con otras tribus. (El Nuevo Mundo no era más libre de rivalidades, competencias, conflictos, guerras o violencias, que el viejo Mundo). Las bellas ninfas y náyades podían también ser “beligerantes y salvajes”. En cuestión de segundos, el paraíso podía convertirse en “barbarismo”. Ambas versiones del discurso operaban simultáneamente. Podía parecer que se negaban mutuamente, pero es más preciso pensar en ellas como imágenes-espejo. Ambas eran exageraciones fundamentadas en estereotipos, que se alimentaban las unas de las otras. Las unas requerían de las otras. Estaban en oposición, pero relacionadas sistemáticamente: parte de lo que Foucault llama un “sistema de dispersión”.

Desde el comienzo, algunas personas describieron a los nativos del Nuevo Mundo como “faltos del poder de la razón y del conocimiento de Dios”, como “bestias con forma humana”. Es difícil, decían ellos, creer que Dios hubiera creado una raza tan obstinada en su enviciamiento y en su bestialidad. La sexualidad que alimentaba las fantasías de algunos insultaba a muchos otros. Los nativos eran más adictos, se decía, al incesto, la sodomía y al libertinaje que cualquier otra raza. No tenían sentido de justicia, eran bestiales en sus costumbres y hostiles a la religión. La característica que condensaba todo esto en una sola imagen era su (alegado) consumo de carne humana.

La cuestión del canibalismo representa un enigma que jamás ha sido resuelto. El sacrificio humano – que debió haber incluido canibalismo – fue asociado con algunos rituales religiosos. Pudo haber habido sacrificios rituales, involucrando algo de canibalismo de enemigos capturados. Pero reseñas cuidadosas de literatura relevante ahora sugieren que la evidencia fuerte es mucho más incompleta y ambigua de lo que se había asumido. El alcance de cualquier canibalismo fue exagerado considerablemente: le fue frecuentemente atribuido de una tribu hacia “otra gente” – quienes eran rivales o enemigos; mucho de lo ofrecido por los relatos dice haber sido presenciado de primera mano, pero resultan ser reportes de segunda y hasta tercera mano; la práctica del canibalismo había terminado generalmente algunos meses antes de que los visitantes europeos llegaran. La evidencia de que los indios del Nuevo Mundo se sentaran regularmente en la noche a comer las jugosas extremidades de sus propios

congéneres, es realmente poca (ver por ejemplo, los análisis extensivos de la literatura antropológica en Arens, 1978).

Peter Hulme (1986) ofrece una relación convincente de cómo el canibalismo se convirtió en el principal símbolo o significante de “barbarismo”, ayudando así a fijar ciertos estereotipos. Colón reportó (13 de enero de 1493) que, en La Española, encontró un grupo belicoso a quienes él juzgó como “de los Caribes que comen hombres” (Colón, 1969:40). Los españoles dividieron a los nativos en dos agrupaciones distintas: los “pacíficos” Arahucos y los “belicosos” Caribes. De estos últimos se dijo que habían invadido el territorio arahuaco, robado sus esposas, resistido la conquista y que eran “caníbales”. Lo que empezó como una modo de describir a un grupo social, terminó siendo una forma de “establecer qué amerindios estaban preparados para aceptar a los españoles en últimos términos, y quiénes eran hostiles, es decir, que estaban listos a defender su territorio y modo de vida” (Hulme, 1986:72).

De hecho, se hizo tan afianzada la idea de que los “feroces” Caribes eran consumidores de carne humana, que su nombre étnico (Caribe) fue usado para referirse a cualquiera de quien hubiera la sospecha de que fuera culpable de este comportamiento. Como resultado, aun hoy en día existe la palabra “canibal”, que de hecho es derivada del nombre “Caribe”.

4.8 Resumen: estereotipos, dualismo y “escisión”

Ahora podemos tratar de reunir nuestro esquema de formación, y los modos de operar de este discurso o “sistema de representación” que hemos llamado “Occidente y el Resto”.

Hugh Honour, quien estudió las imágenes europeas de América desde el periodo del descubrimiento en adelante, ha comentado que “los europeos tendían cada vez más a ver en América una imagen idealizada o distorsionada de sus propios países, sobre las cuales podían proyectar sus propias aspiraciones y temores, su autoconfianza y...su culpable desesperanza”. (Honour, 1976:3). Hemos identificado algunas de estas **estrategias discursivas** en esta sección:

- 1 idealización;
- 2 la proyección de fantasías de deseo y degradación
- 3 el fracaso en reconocer y respetar la diferencia;
- 4 la tendencia a: imponer las categorías y normas europeas, a ver la diferencia a través de modos de percepción y representaciones occidentales.

Estas estrategias fueron todas apuntaladas por el proceso conocido como **estereotipación**. Un estereotipo es una descripción unilateral resultante del colapso de un complejo de diferencias en un simple “molde de cartón”. Diferentes características son reunidas o condensadas en una sola. Esta exagerada simplificación es luego acoplada a un sujeto o lugar. Sus características se convierten en los signos, en la “evidencia” por medio de los cuales un sujeto es conocido. Ellos definen su ser, su *esencia*. Hulme anota que,

Como siempre, el estereotipo opera principalmente a través de una crítica combinación de adjetivos, que establecen (ciertas) características como (si fueran) verdades eternas inmunes a las irrelevancias de los momentos históricos: p. Ej. “feroces”, “belicosos”, “hostiles”, “truculentos y vindicativos” – están presentes como características innatas, independientemente de las circunstancias:

...[en consecuencia, los Caribes] fueron encasillados como “caníbales” en términos de “la esencia del ser” de manera irrefutable. Este dualismo estereotípico ha sido probado como tenazmente inmune a todo tipo de evidencia que lo contradiga. (Hulme, 1986:49-50).

Por “**dualismo estereotípico**”, Hulme quiere decir que el estereotipo está dividido en dos elementos opuestos. Estos dos son características claves del discurso del “Otro”:

- 1 Primero, varias características han colapsado en una figura simplificada que reemplaza o representa la *esencia* de la gente; esto es estereotipar.
- 2 Segundo, el estereotipo está dividido en dos mitades – su lado “bueno” y su lado “malo”; es decir, “escisión” o *dualismo*.

Lejos de que el discurso de “Occidente y el Resto” sea un discurso unificado y monolítico, una característica regular de este es “escindir”. El mundo es primero dividido simbólicamente en bueno-malo, nosotros-ellos, atractivo-desagradable, civilizado-incivilizado, Occidente-el Resto. Todo lo demás, las muchas diferencias entre y de cada una de estas dos mitades, caen en la simplificación – e.g. Son estereotipadas. Por medio de esta estrategia, el Resto se va definiendo como todo aquello que Occidente no es – su imagen espejo. Es representado como absoluta y esencialmente, diferente, como *otro*, el Otro. Este Otro es, entonces, él mismo escindido en dos “campos”: amistoso-hostil, Arahuaco-Caribe, inocente-depravado, noble-innoble.

5 “En el comienzo todo el mundo era América”

Escribiendo acerca del uso de estereotipos en el discurso de “el Otro”, Sander Gilman, argumenta que “estos sistemas son inherentemente bipolares (e.g. polarizados en dos partes), generando pares de significantes antitéticos (e.g. palabras con significados en apariencia opuestos). Esta es la forma en que la estructura profunda del estereotipo refleja las ideologías sociales y política de la época” (Gilman, 1985:27).

Con la división de ambos, el ser y el mundo, en objetos “buenos” y “malos”, el ser “malo” es distanciado e identificado con la representación mental del objeto “malo”. Este acto de proyección libra al ser de confrontarse con cualquier contradicción que pueda estar presente en la necesaria integración de “malos” y “buenos” aspectos del ser. La estructura profunda de nuestro sentido de sí mismos y del mundo está construida sobre la imagen ilusoria [*sic*] del mundo dividido en dos campos, “nosotros” y “ellos”. “Ellos” son ó “buenos” ó “malos”. (Gilman, 1985:17).

El ejemplo brindado por Gilman es aquel del “noble” versus el “salvaje innoble”. En esta sección, examinamos la “trayectoria” de este estereotipo ¿Cómo funcionó en el discurso de “Occidente y el Resto”? ¿Cuál fue su influencia en el nacimiento de la ciencia moderna?

5.1 ¿Son ellos “verdaderos hombres”?

El interrogante de cómo debían ser tratados los nativos y las naciones del Nuevo Mundo en el creciente sistema colonial, estuvo directamente ligado a la pregunta acerca de qué tipo de gente y de sociedades eran – que en lo sucesivo dependió del conocimiento occidental sobre ellos, de la manera en como fueron representados. ¿Dónde estaban los indios en el orden de

la Creación? ¿Dónde estaban sus naciones ubicadas entre el orden de las sociedades civilizadas? ¿Eran ellos “verdaderos hombres” (*sic*)? ¿Fueron ellos hechos a imagen y semejanza de Dios? El punto era vital porque si ellos eran “verdaderos hombres” no podrían ser esclavizados. Los filósofos griegos decían que el hombre (las mujeres raramente figuraban en estos debates) era una creación especial, dotados con el don divino de la razón; la iglesia enseñó que el hombre era receptivo a la gracia divina. ¿Significaba, entonces, que el modo de vida de los indios, su falta de “civilización”, eran tan bajas en la escala de humanidad que eran incapaces de razón y de fe?

El debate fue airado durante casi todo el siglo quince. Fernando e Isabel expidieron decretos diciendo que “una cierta gente llamada canibal” y “cualquier otra, canibal o no, que no fuera dócil” podían ser esclavizadas. Un punto de vista era que “ellos probablemente descendían de otro Adán...nacido después del diluvio y....tal vez no tenían almas” (ver Honour, 1978:58). Sin embargo, Bartolomé de las Casas (1474-1566), el sacerdote que se hizo a sí mismo defensor de los indios, protestó vigorosamente ante la brutalidad de los españoles al poner a los indios a trabajar en labores forzadas. Los indios, insistía, *sí* tenían sus propias leyes, costumbres, civilización, religión y eran “verdaderos hombres” cuyo canibalismo había sido exagerado”. “Todos los hombres”, decía de las Casas, “aunque bárbaros y bestiales....necesariamente tienen la facultad de la Razón...” (Citado por Honour, 1978:59). El asunto fue formalmente debatido ante el Emperador Carlos X en Valladolid en 1550.

Un resultado paradójico de la campaña de Las Casas, fue que él logró que la esclavitud india fuera abolida, pero fue persuadido a aceptar la alternativa de reemplazar a los indios con esclavos africanos, y así se abrió la puerta a la horrible era de la esclavitud africana en el Nuevo Mundo. Un debate similar a este acerca de los indios, fue sostenido sobre la esclavitud de africanos antes de la emancipación. La escritura de constitución de la Compañía Real Africana, que organizó el comercio inglés de esclavos, definió a los esclavos como “mercancía”. A medida que la esclavitud se expandía, fueron generados una serie de códigos para las colonias españolas, francesas e inglesas, que gobernaban el estatus y la conducta de los esclavos. Estos códigos definían al esclavo como *enferes* – literalmente “una cosa”, no una persona. Este era un problema para algunas iglesias. Pero en las colonias británicas la Iglesia Anglicana, quien se identificaba con los hacendados, se acomodaba a esta definición sin mucha dificultad e invirtió poco esfuerzo en convertir a los esclavos hasta el siglo dieciocho. Luego, sin embargo, los Disidentes en el movimiento antiesclavista abogaron por la abolición de la esclavitud, precisamente porque cada esclavo *era* “un hombre y un hermano” (ver Hall, 1991).

5.2 “Nobles” vs. “innobles salvajes”

Otra variante del mismo argumento puede ser encontrada en el debate sobre el “noble” versus el “innoble salvaje”. El poeta John Dryden brinda una de las famosas imágenes del “innoble salvaje”:

Soy tan libre como primero hizo al hombre la naturaleza,
Antes que comenzaran las infames leyes de la servidumbre,
Cuando corría silvestre por los bosques el salvaje noble.
(*La conquista de Granada*, I.I.i.207-9)

Antes, el filósofo francés Montaigne, en su ensayo *Des Cannibales* (1580), había ubicado a su noble salvaje en América. La idea pronto se afianzó en la imaginación europea. La famosa pintura “Las diferentes naciones de América” de Le Brun, en el Palacio de Versalles de Luis XIV (1638-1715), era dominada por una representación “heroica” de un indio americano – serio, alto, orgulloso, independiente, escultural y desnudo (ver Honour, 1978:118). Las pinturas y grabados de indios americanos vestidos como los antiguos griegos o romanos, se hicieron muy populares. Muchas pinturas de la muerte de Cook, retrataban tanto a Cook como a los nativos que lo mataron de manera “heroica”. Como explica Beaglehole, los viajes del Pacífico dieron nueva vida e ímpetu a la idealización del “noble salvaje”, quien “entró a las salas de estudio y dibujo de Europa con desnuda majestuosidad para sacudir los preconceptos de la moral y la política” (citado en Moorhead, 1987:62). Los “Salvajes” idealizados, hablaban en escena con tonos grandilocuentes y versos exaltados. El héroe epónimo en la novela de Aphra Behn *Oroonoko* (1688), fue uno de los pocos Africanos “nobles” (en contraste con los indios americanos) en la literatura del siglo XVII, y fue lo suficientemente afortunado como para tener “cabello largo, nariz romana y boca bien formada”.

Los “nobles salvajes” han poblado las historias de aventura. Las películas de vaqueros y otras producciones de Hollywood y de la televisión, han generado, desde entonces, una serie interminable de imágenes de “el noble Otro”.

El “noble salvaje” también adquirió estatus sociológico. En 1749, el filósofo francés Rousseau, produjo una relación acerca su forma ideal de sociedad: simple, un hombre sencillo en estado natural, iletrado en cuestiones de leyes, gobierno, propiedad o divisiones sociales. “Los salvajes de Norteamérica”, decía luego en el *Contrato Social*, “aun hoy retienen su método de gobierno, y están muy bien gobernados” (Rousseau, 1968:114). Tahití era la perfecta realización de esta idea preconcebida – “una de esas estrellas ignoradas que eventualmente vendrán a iluminar luego de que los astrónomos hayan probado que existe” (Moorhead, 1987:62).

El explorador del Pacífico Francés, Bougainville (1729-1811), había sido cautivado por el modo de vida en Tahití. Diderot, el filósofo francés y editor de la *Encyclopédie* (Ver capítulo 1), escribió un famoso *Supplement* sobre el viaje de Bougainville alarmando a los tahitianos contra la intrusión de Occidente en su inocente felicidad. “Un día”, profetizaba correctamente, “ellos (los europeos) vendrán con un crucifijo en una mano y la daga en la otra para cortarles sus gargantas y para forzarlos a aceptar sus costumbres y opiniones” (citado en Moorhead, 1987). De este modo, el “noble salvaje” se convirtió en el vehículo para ampliar el abanico de la crítica acerca del refinamiento, la hipocresía religiosa, y las divisiones según el rango social, que existían en Occidente.

Este era tan solo un lado de la historia, ya que al mismo tiempo, la imagen opuesta – aquella del “salvaje innoble” – se estaba convirtiendo en vehículo de una reflexión profunda en los círculos intelectuales sobre la naturaleza del desarrollo social. Sabios del siglo XVIII, como Horace Walpole, Edmund Burke, y Dr. Johnson, desdeñaron la idea del noble salvaje. Ronald Meek ha resaltado que las nociones contemporáneas de salvajismo influenciaron las Ciencias Sociales del siglo XVIII, al generar una crítica de la sociedad a través la idea del *noble* salvaje: “No ha sido tan conocido el hecho...de que ellos también estimularon la emergencia de una nueva teoría del desarrollo de la sociedad a través de la idea del *innoble* salvaje” (Meek, 1976:2).

Las preguntas que concernían a los filósofos sociales eran: ¿Qué ha llevado a Occidente a su tan elevado punto de refinamiento y civilización? ¿Acaso Occidente ha evolucionado desde el mismo punto de partida, de simpleza, que la “sociedad salvaje”, o acaso existían caminos diferentes hacia la “civilización”?

Muchos de los precursores y de las grandes figuras de la Ilustración participaron en este debate. Thomas Hobbes, el filósofo político, argumentaba en el *Leviathan* (1651) que era por causa de su falta de “industria...y por consiguiente, de sus inexistentes cultivos de tierra, navegación o materias primas”, que “la gente salvaje en muchos lugares de América...viven en (su) manera brutal” (Hobbes, 1946:82-83). El sátiro inglés Bernard Mandeville, en su *Fábula de las abejas* (1723), identifica una serie de “pasos” o estadios en los que los factores económicos como la división del trabajo, el dinero, y la invención de herramientas, jugaron un papel central en el progreso del “salvajismo” a “la civilización”. El filósofo John Locke, afirmaba que el Nuevo Mundo proveía un prisma a través del cual uno podía ver “un modelo de las primeras edades de Asia y Europa” – los orígenes del desarrollo desde los cuales partió Europa. “En el comienzo”, decía Locke, “todo el mundo era América” (Locke, 1976:26). Con esto quería decir, que el mundo (i.e. Occidente) había evolucionado desde un estadio muy parecido al descubierto en América – incultivada, sin desarrollar e incivilizada. América era la “niñez de la humanidad”, afirmaba Locke, y los indios debían ser clasificados con los “niños, idiotas e iletrados debido a su inhabilidad para razonar en abstracto...en términos especulativos” (Citado en Marshall y Williams, 1982:192).

5.3 La historia de las naciones “primitivas” y las naciones “civilizadas”

Las oposiciones “noble-innoble” y “primitivas-civilizadas” pertenecían a la misma formación discursiva. Este discurso de “Occidente y el Resto” influyó grandemente en el pensamiento de la Ilustración; proporcionó las imágenes que sirvieron de encuadre al desarrollo de la filosofía social de la Ilustración. Los pensadores de la Ilustración creyeron que había *tan solo un* camino a la civilización y al desarrollo social, y que todas las sociedades podían ser categorizadas o ubicadas como tempranas o tardías, bajas o altas, en una misma escala. La emergente “ciencia de la sociedad”, era el estudio de las fuerzas que habían impulsado a todas las sociedades, por estadios, a lo largo de este camino único al desarrollo, dejando a algunas, lamentablemente, en su estadio más “bajo” – estas representadas por los salvajes americanos – y a otras, mientras tanto, avanzadas, en la cumbre del desarrollo civilizado – como las representadas por Occidente.

Esta idea de un criterio universal de progreso modelado en Occidente, se convirtió en una característica de la nueva “ciencia social” a la que la Ilustración dio nacimiento. Por ejemplo, cuando Edmund Burke escribió al historiador de la Ilustración escocesa William Robertson, en la publicación de su *History of America* (1777), dijo que “el gran mapa de la Humanidad se desenrolla a un mismo tiempo, y que no hay un estado o gradación de barbarismo, ni un modo de refinamiento que no tengamos bajo nuestra mirada de manera simultánea: la muy diferente civilidad de Europa y China; el barbarismo de Persia y de Abisinia; las maneras erráticas de Tartaria y Arabia; los estados salvajes de Norteamérica y de Nueva Zelanda” (Citado por Meek, 1976:173). La ciencia social de la Ilustración, reproducía dentro de su propio marco conceptual muchas de las preconcepciones y estereotipos del discurso de “Occidente y el Resto”.

Los ejemplos son demasiado voluminosos para ser referidos acá en detalle. Meek, argumenta que “nadie que lea el trabajo de los pioneros franceses y escoceses (de la ciencia

social) de la década de 1750 puede evitar notar que todos ellos, sin excepción, estaban muy familiarizados con los estudios contemporáneos sobre los americanos, que en su mayoría habían evidentemente reflexionado profundamente acerca de su importancia y que algunos estaban casi obsesionados con ellos....Los estudios sobre los americanos brindaron a los nuevos científicos sociales una operante hipótesis plausible sobre las características básicas de los “primeros” o más “tempranos” estadios de desarrollo socio-económico.” (Meek, 1976:128). Muchos de los más importantes nombres de la Ilustración francesa – Diderot, Montesquieu, Voltaire, Turgot, Rousseau – usaron los estudios sobre los indios americanos tempranos de esta manera.

Este también es también el caso con la Ilustración escocesa. En, *Theory of the Moral Sentiments* (1759) de Adam Smith, los indios americanos son usados como el pivote para elaborados contrastes entre las “naciones civilizadas” y las “salvajes y bárbaras”. También, son pivotantes en *Sketches of the History of Man* (1774) de Henry Kame, en *Origin of the Distinction of Banks* (1777) de John Millar y en *Essay on the History of Civil Society* (1767) de Adam Ferguson.

La contribución hecha a la ciencia social por este debate acerca de las naciones primitivas-civilizadas”, no fue simplemente descriptiva. Formó parte de un marco teórico más amplio, en el que lo siguiente puede ser notado:

- 1 Representó un momento decisivo lejos de “causas” mitológicas y religiosas sobre la evolución social, en el que son claramente reconocibles causas materiales – sociológicas, económicas, ambientales, etc.
- 2 Produjo la idea de que la historia de la “humanidad” (*sic*) ocurrió a lo largo de un continuo único, dividido en una serie de estadios.
- 3 Los escritores se diferenciaron precisamente según el material o factor sociológico que creían que impulsaba a las sociedades a través de estos estadios. Pero uno de los factores asumió una importancia creciente – “el modo de subsistencia”:

En su forma más específica la teoría era que la sociedad había progresado “naturalmente” o “normalmente” a través del tiempo mediante más o menos cuatro estadios diferentes y consecutivos, cada uno correspondiente a un modo diferente de subsistencia, siendo estos estadios definidos como cacería, pastoreo, agricultura y comercio. A cada uno de estos modos de subsistencia...le correspondían diferentes conjuntos de ideas e instituciones relacionadas con la ley, la propiedad y gobierno, y también una serie de costumbres, maneras y morales (Meek, 1976:2).

Aquí aparece un giro sorpresivo. La Ilustración, aspiraba a ser una “ciencia del hombre”. Era la matriz de la ciencia social moderna. Brindaba el lenguaje en el que la “modernidad” llegó a ser por primera vez definida. En el discurso de la Ilustración, el Occidente era el modelo, el prototipo, y la medida del progreso social. Eran el progreso *occidental*, la civilización, la racionalidad, y el desarrollo, lo que era celebrado. Y sin embargo, todo esto dependía de las figuras discursivas del “noble vs. el innoble salvaje” y de las “naciones primitivas y las naciones civilizadas”, que habían sido formuladas en el discurso de “Occidente y el Resto”. Así que el Resto, tuvo una importancia crítica para la formación la Ilustración occidental – y por lo tanto, para la ciencia social moderna. Sin el Resto (o los propios “otros” internos de Occidente), Occidente no podría haberse reconocido o representado a sí mismo, en la cúspide de la historia humana. La figura de “el Otro” desterrada hasta el límite del mundo conceptual y construida como el opuesto absoluto, como

la negación de todo aquello que simbolizaba a Occidente, reapareció en el centro mismo del discurso de la civilización, del refinamiento, de la modernidad, y del desarrollo de Occidente. El “Otro” era el lado “oscuro” – olvidado, reprimido, y negado: la imagen invertida de la Ilustración y la modernidad.

6 De “Occidente y el Resto” a la sociología moderna

En respuesta a este argumento, podría usted encontrarse diciendo “Si, tal vez los estadios tempranos de la ‘ciencia del hombre’ *estaban* influenciados por el discurso de ‘Occidente y el Resto’, pero todo esto fue hace mucho tiempo. Desde entonces la ciencia social, se ha vuelto más empírica, más ‘científica’. La Sociología está hoy, con seguridad, libre de aquellas ‘imágenes cargadas’. Pero este no es necesariamente el caso. Los discursos no paran abruptamente; ellos siguen desdoblándose, cambiando de forma, mientras que van creando sentido de nuevas circunstancias. Frecuentemente, cargan muchas de las mismas promesas inconscientes, y presunciones que no han sido examinadas, en su torrente sanguíneo.

Por ejemplo, algunos de ustedes pueden haber reconocido en el concepto ilustrado de “modos de subsistencia”, esbozo de una idea a la que Karl Marx (1818-83), uno de los “padres fundadores” de la sociología moderna, seguidamente estaría a punto de convertir en una de las herramientas sociológicas más poderosas: su teoría de que la sociedad es impulsada hacia el avance por la lucha de clases, que progresa a través de una serie de estadios marcados por diferentes modos de producción, siendo el más crítico de estos para el capitalismo, el correspondiente a la transición del feudalismo al capitalismo. Por supuesto, hay una divergencia considerable entre los “cuatro estadios de subsistencia” de la Ilustración y los “modos de producción” de Marx. Pero también hay algunas sorprendentes similitudes. En su *Grundrisse*, Marx habla, en lineamientos generales, del antiguo feudalismo asiático y los modos capitalistas o burgueses de producción. Argumenta que cada uno es dominado por una clase social particular que expropia la plusvalía económica a través de una serie de relaciones sociales específicas. El modo asiático (que está esquemáticamente desarrollado), es al que, según la perspectiva de Marx, países como China, India y los del Islam, pertenecen. Está caracterizado por: (a) estancamiento, (b) la ausencia de una lucha de clase dinámica, y (c) la dominancia de un gobierno crecido actuando como una especie de terrateniente universal. Las condiciones para el desarrollo capitalista están aquí ausentes. Marx odiaba el sistema capitalista: no obstante, lo vio, en contraste con el modo asiático, como progresivo y dinámico, barriendo las viejas estructuras a un lado, conduciendo a un desarrollo social hacia el avance.

Hay aquí algunos paralelos interesantes con Max Weber (1864-1920), otro de los padres fundantes de la sociología. Weber usaba un modelo bastante dualístico que contrastaba el Islam con la Europa occidental en términos de desarrollo social moderno. Para Weber, las condiciones sociales esenciales para la transición al capitalismo y a la modernidad son: (a) las formas ascetas de religión, (b) las formas racionales de ley, (c) un trabajo libre, y (d) el crecimiento de las ciudades (Ver capítulo 5). Todas estas, según su perspectiva, estaban ausentes en el Islam, representado por él como un “mosaico” de tribus y grupos, nunca coherentes con un verdadero sistema social, sino existentes bajo un mandato despótico que absorbía los conflictos sociales en un infinito y repetitivo ciclo de luchas faccionales con el Islam y su religión monolítica. El poder y el privilegio, creía Weber, habían sido guardados dentro, y rotados entre, las familias islámicas dirigentes que simplemente sacaban la riqueza sin pagar impuestos. Él llamó esto una forma “patrimonial” o “prebendaria” de autoridad. Se

diferenciaba del feudalismo, en que este no proveía las precondiciones para una acumulación, ni para un crecimiento capitalista.

Estos son, por supuesto, algunos de los más complejos y sofisticados modelos en sociología. La pregunta por las causas y precondiciones del desarrollo del capitalismo en Occidente han preocupado a los historiadores y a los científicos sociales por siglos.

Sin embargo, ha sido discutido por algunos científicos sociales, que *tanto* la noción de Marx del modo “asiático” de producción y la forma “patrimonial” de dominación de Weber, contienen rastros de, o han sido penetrados profundamente por, supuestos “orientalistas”. O, para ponerlo en nuestros propios términos, ambos modelos proveen evidencia de que el discurso de “Occidente y el Resto” aun opera en algunas categorías conceptuales, en las oposiciones escuetas y en los dualismos teóricos de la sociología moderna.

En sus estudios de *Weber and Islam* (1974) y *Marx and the End of Orientalism* (1978), Bryan Turner, ha afirmado que tanto la sociología como el marxismo han sido excesivamente influenciadas por categorías “orientalistas”, ó, incluso si usted llevara el argumento fuera de su contexto medio-oriental y asiático, por el discurso de “Occidente y el Resto”:

Esto puede ser visto en los argumentos de Weber acerca de la decadencia del Islam, de su estructura política despótica y de la ausencia de ciudades autónomas. Weber emplea una dicotomía básica entre las economías feudales de Occidente y las economías políticas prebendarias /patrimoniales del Oriente. (Él) reviste esta discusión con dos componentes adicionales que se han convertido en los ingredientes principales de la versión *internalista* del desarrollo –la “ética islámica” y la ausencia de una burguesía urbana emprendedora.
(Turner, 1978:45-46).

La explicación de Marx acerca de la falta de desarrollo capitalista de Oriente es muy diferente de la de Weber. Pero su noción de que esto era debido al “modo asiático de producción” toma un camino similar. Turner, resume el argumento de Marx de esta manera:

Las sociedades dominadas por el modo “asiático” de producción no tienen conflictos internos de clase y están, por consiguiente, atrapados en un contexto social estático. El sistema social carece de un ingrediente básico de cambio social, principalmente lucha de clase entre los terratenientes y un campesinado explotado...(Por ejemplo,) “la sociedad india no tiene historia”.
(Turner, 1978:26-27)

A pesar de ser diferentes, tanto Weber como Marx, organizan sus argumentos en términos de oposiciones generales, simples y contrastantes, proyectando de cerca aquellas oposiciones del discurso de “Occidente y el Resto”: Occidente-Resto, civilizado-primitivo, desarrollado-atrasado. La de Weber, es una explicación de tipo “internalista”, porque “él trata los principales problemas de las ‘sociedades atrasadas’ como una cuestión de características *internas* particulares a las sociedades, y considerándolas aisladamente de cualquier contexto social internacional” (Turner, 1978:10). La de Marx también parece ser una explicación “internalista”, pero él le suma ciertos rasgos ‘externalistas’. Por ‘externalista’ queremos decir que “se relaciona con una teoría de desarrollo que identifica los principales problemas enfrentados por las sociedades en ‘desarrollo’, como factores externos a la sociedad en sí misma, y esta última es tratada como una unidad localizada en un contexto internacional estructurado.” (Ver Turner, 1978:11). En este capítulo, hemos adoptado una relación de la

emergencia de la idea de Occidente “externalista” o “global” antes que una meramente “internalista”.

No obstante, estos rasgos adicionales en el argumento de Marx llevaron su explicación en una dirección bastante sorprendente. Las sociedades del tipo “asiático”, discutía, no pueden desarrollarse en dirección hacia una moderna, porque carece de ciertas precondiciones. Por lo tanto, “solo la introducción de elementos dinámicos del capitalismo occidental” puede provocar el desarrollo. Esto hace del “colonialismo capitalista” una (lamentable) necesidad histórica para estas sociedades, ya que solo él puede “destruir los modos precapitalistas que les impiden entrar en un sendero histórico progresivo.” El capitalismo, comenta Marx, debe expandirse para sobrevivir, atrayendo progresivamente al mundo entero hacia su red; y es esta expansión que “revoluciona y debilita los modos precapitalistas de producción en la periferia del mundo capitalista” (Turner, 1978:11). Muchos marxistas clásicos, de hecho han argumentado que, a pesar de lo apabullante y destructivo que haya podido ser, la expansión del capitalismo occidental a través de la conquista y la colonización era históricamente inevitable y pudo haber tenido resultados progresivos a largo plazo para “el Resto”.

Antes, discutimos algunas de las fuerzas que llevaron a una Europa Occidental en desarrollo a expandirse hacia afuera, hacia “nuevos mundos”. Pero que esto fuera inevitable, o que sus efectos hubieran sido socialmente progresivos o que este fuera el único camino posible a la “modernidad”, son asuntos debatidos crecientemente en las ciencias sociales hoy en día (como es discutido en la tercera parte). En muchas partes del mundo, la expansión de la colonización occidental *no* ha destruido las barreras precapitalistas hacia el desarrollo. Las ha conservado y reforzado. La colonización y el imperialismo *no* han promovido el desarrollo económico ni el social en estas sociedades, de las cuales la mayoría permanecen profundamente subdesarrolladas. Donde haya tenido lugar el desarrollo, ha sido frecuentemente de tipo “dependiente”.

La destrucción de las formas de vida alternativas no ha llevado a estas sociedades a un nuevo orden social. Muchas permanecen en el mandato de familias terratenientes, de élites religiosas, círculos militares excluyentes, y dictadores que gobiernan el acoso de la sociedad por medio de la pobreza endémica. La destrucción de la vida cultural autóctona a manos de la cultura occidental es, para la mayoría de ellos, una confusa bendición. Y a medida que las consecuencias humanas, culturales y ecológicas de esta forma de “desarrollo occidental” se hacen cada vez más obvias, es debatida con más urgencia la pregunta de si este es el único camino hacia la modernidad. El históricamente inevitable y necesario carácter progresivo de la expansión de Occidente hacia el Resto ya no es tan obvio como tal vez lo fue para algunos eruditos occidentales en algún momento.

Debemos dejar estos asuntos como preguntas abiertas en este punto. Sin embargo, este es un asunto útil para resumir la idea principal del argumento de este capítulo.

7 Conclusión

En los capítulos anteriores en este libro, hemos visto cómo emergió el distintivo tipo de sociedad que llamamos “moderna” y los principales procesos que condujeron a su formación. También hemos dado una mirada a la emergencia de la distintiva forma de conocimiento que

acompañó aquel tipo de sociedad – a la que la Ilustración llamó “ciencias del hombre”, las cuales, brindaron el marco con el cual la ciencia social moderna y la idea de “modernidad” fueron formuladas. En general, el énfasis de esos capítulos era “internalista”. Aunque el tratamiento fue comparativo – reconociendo las diferencias entre diferentes sociedades, historias, y tiempos de desarrollo – la historia fue enmarcada desde el interior de Europa Occidental (Occidente) donde estos procesos de formación emergieron por primera vez.

Este capítulo nos recuerda que esta formación fue también un proceso “global”. Tuvo cruciales rasgos “externalistas” – aspectos que no podían ser explicados sin tener en cuenta el resto del mundo, en lugares donde estos procesos no operaban o donde estos tipos de sociedad no emergieron. Este es un tema enorme en sí mismo y solo podríamos decir una pequeña parte de la historia aquí. Podemos habernos enfocado en las consecuencias económicas, políticas y sociales de la expansión global de occidente: en cambio, hemos esquematizado brevemente la historia general de esa expansión hasta aproximadamente el siglo XVIII. Hemos querido también mostrar las dimensiones *culturales* e *ideológicas* de la expansión de Occidente. Ya que si el Resto fue necesario para la formación política, económica y social de Occidente, también fueron esenciales a la formación de Occidente tanto el sentido propio de sí mismo – una “identidad occidental”- como las formas occidentales de conocimiento.

Es aquí cuando la noción de “discurso” entra a operar. Un discurso es una forma de hablar acerca de o de representar algo. Produce conocimiento que da forma a las percepciones y a la práctica. Es la parte del camino en la que el poder opera. Por consiguiente, tiene consecuencias tanto para aquellos que lo usan como para aquellos que se encuentran “sujetos” a él. Occidente produce muchas formas diferentes de hablar de sí mismo y de “los Otros”. Pero lo que hemos llamado el discurso de “Occidente y el Resto” se convirtió en uno de los más poderosos y formativos entre estos discursos. Se convirtió en la forma dominante en la que, por muchas décadas, Occidente se representó a sí mismo y a su relación hacia “el otro”. En este capítulo, hemos rastreado la forma en cómo este discurso fue formado y cómo operó. Lo hemos analizado como un “sistema de representación” – un “régimen de verdad”. Fue tan formativo para el Occidente y las “sociedades modernas” como lo fue el estado secular, las economías capitalistas, las clases modernas, la raza y los sistemas de género, y la cultura moderna, individualista y secular – los cuatro “procesos” principales de nuestra historia de formación.

Finalmente, sugerimos que, aun en las formas que han sido transformadas y reformadas, este discurso continúa modulando el lenguaje de Occidente, su imagen de sí misma y de “otros”, su sentido de “nosotros” y de “ellos”, sus prácticas y relaciones de poder hacia el Resto. Es especialmente importante para los lenguajes de inferioridad racial y superioridad étnica que aun operan tan poderosamente a través del globo. Así que, lejos de ser una “formación” del pasado, y de tan solo interés histórico, el discurso de “Occidente y el Resto” está vivo y en buena forma en el mundo moderno. Y uno de los lugares sorpresivos en los que sus efectos pueden aun ser vistos, es en el lenguaje, en los modelos teóricos y en las suposiciones de la misma sociología moderna.

Referencias citadas

- Arens, W. (1977) *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York, Oxford University Press.
- Asad, T. (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press.
- Barker, A.J. (1978) *The African Link: British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade, 1550-1807*, London, Frank Cass.
- Baudet, H. (1963) *Paradise on Earth: European Images of Non European Man*, New Haven, Yale University Press.
- Beaglehole, J.C. (ed.) (1961) *The Journals of Captain Cook on his Voyages of Discovery*, vol. 2 of 3, Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Berkhofer, R. (1978) *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York, Knopf.
- Chiapelli, F. (ed.) (1978) *First Images of America: The Impact of the New World*, 2 vols, Berkeley, University of California Press.
- Columbus, C. (1969) *The Four Voyages of Christopher Columbus* (ed. J.M. Cohen), Harmondsworth, England, Penguin.
- Cousins, M. and Hussain, A. (1984) *Michel Foucault*, London, Macmillan.
- Dryden, J. (1978) *The Works of John Dryden*, vol. 11, Berkeley, University of California Press.
- Fairchild, H. (1961) *The Noble Savage: A Study in Romantic Naturalism*, New York, Russell & Russell.
- Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, London, Tavistock.
- Gilman, S. (1985) *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca, Cornell University Press.
- Hakluyt, R. (1972) *Voyages and Discoveries*, Harmondsworth, England, Penguin.
- Hale, J.R. et al. (1966) *Age of Exploration*, The Netherlands, Time-Life International.
- Hall, C. (1991) "Missionary positions," in Grossberg, L. and Nelson, C. (eds.) *Cultural Studies Now and in the Future*, London, Routledge.
- Harris, M. (1977) *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, New York, Random House.
- Hay, D. (1957) *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Hobbes, T. (1946) *Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell.

- Honour, H. (1976) *The New Golden Land: European Images of America*, London, Allen Lane.
- Hulme, P. (1986) *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, London, Methuen.
- Jennings, F. (1976) *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York, Norton.
- Joppien, R. and Smith, B. (1985) *The Art of Captain Cook's Voyages*, 2 vols, New Haven, Yale University Press.
- Latham, R. (ed.) (1958) *Marco Polo: The Travels*, Harmondsworth, England, Penguin.
- León-Portilla, M. (1962) *The Broken Spears: the Aztec Account of the Conquest of Mexico*, London, Constable.
- Locke, J. (1976) *The Second Treatise on Government*, Oxford, Basil Blackwell.
- Mandeville, B. (1924) *The Fable of the Bees*, Oxford, Clarendon Press.
- Mandeville, Sir J. (1964) *The Travels*, New York Dover.
- Mann, M. (1988) "European development: approaching a historical explanation," in Baechler, J. et al. (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Marshall, P. and Williams, G. (1982) *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of the Enlightenment*, London, Dent.
- Marx, K. (1964) *Precapitalist Economic Formations* (ed. E.J. Hobsbawm), London, Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1973) *Grundrisse*, Harmondsworth, England, Pelican.
- McNeill, W. (1963) *The Rise of the West: A History of Human Community*, Chicago, Chicago University Press.
- Meek, R. (1976) *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Montaigne, M. (1964) *Selected Essays*, Boston, Houghton Mifflin.
- Moorhead, A. (1987) *The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific, 1767-1840*, Harmondsworth, England Penguin.
- Newby, E. (1975) *The Mitchell Beazley World Atlas of Exploration*, London, Mitchell Beazley.
- Parry, J.H. (ed.) (1968) *The European Reconnaissance: Selected Documents*, New York, Harper & Row.

- Parry, J.H. (1971) *Trade and Dominion: The European Oversea Empires in the Eighteenth Century*, London, Weidenfeld & Nicolson.
- Roberts, J.M. (1985) *The Triumph of the West*, London, British Broadcasting Corporation.
- Rousseau, J.-J. (1968) *The Social Contract*, Harmondsworth, England Penguin.
- Said, E.W. (1985) *Orientalism: Western Concepts of the Orient*, Harmondsworth, England, Penguin.
- Sale, K. (1991) *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, London, Hodder & Stoughton.
- Schama, S. (1977) *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture*, New York, Knopf.
- Smith, B. (1988) *European Vision and the South Pacific*, New Haven, Yale University Press.
- Turner, B.S. (1974) *Weber and Islam*, London, Routledge.
- Turner, B.S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*, London, Allen & Unwin.
- Wallace, W.M. (1959) *Sir Walter Raleigh*, Princeton, Princeton University Press.
- Williams, E.E. (1970) *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969*, London, Andre Deutsch.
- Whitney, L. (1987) *Voyages of Discovery: Captain Cook and the Exploration of the Pacific*, London, Hutchinson.