



CONCEPTOS  
Y FENÓMENOS  
FUNDAMENTALES  
DE NUESTRO  
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

# EUROCENTRISMO, EUROPEÍSMO Y EUROFOBIA

JAIME PASTOR VERDÚ

Junio 2012

## EUROCENTRISMO, EUROPEÍSMO Y EUROFOBIA

La formulación de estos conceptos a lo largo de la historia ha conocido muchos y diferentes avatares y sus redefiniciones recientes son sin duda controvertidas. Comenzando con el primero, podemos partir de la propuesta de Wikipedia:

“El término *eurocentrismo* se aplica a cualquier tipo de actitud, ideología o enfoque historiográfico y de la evolución social que considera que Europa y su cultura han sido el centro y motor de la civilización e identifica la historia europea con la Historia Universal. Se considera que el *eurocentrismo* es una forma de etnocentrismo.

El *eurocentrismo* es también un vicio cognitivo que supone la existencia de experiencias históricas lineales movidas por esquemas culturales fijos, correspondientes a los provistos por la historia europea, considerando a las trayectorias no europeas como formaciones incompletas o deformadas”

Esta redefinición se apoya principalmente en la de Samir Amin (1989), quien considera que se trata de “un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En ese sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno”. Se puede encontrar una propuesta más concreta dentro del Glosario anexo a una de las obras de Immanuel Wallerstein, según el cual “es un término negativo, que se refiere a cualquier hipótesis de que los patrones percibidos en el análisis de la historia y estructura social paneuropea son patrones universales y, por lo tanto, modelos implícitos para las personas en otras partes del mundo” (2005). Si nos remitimos al pensamiento político “descolonial”, en Aníbal Quijano (2000) hallamos una caracterización del *eurocentrismo* como la versión hegemónica de la modernidad a partir de sus dos principales mitos fundantes: “uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder”; unos mitos que han sido ampliamente rebatidos desde muy distintas corrientes de la antropología y de la historiografía, como las que pueden representar Bernal, Blaut, Dussel, Fontana o Goody.

Precisando más sobre los orígenes de los mitos del *eurocentrismo*, éstos se situarían en 1492, ya que, sostiene Quijano, “la primera identidad geocultural moderna y mundial fue América. Europa fue la segunda y fue constituida como consecuencia de América,

no a la inversa”. Este sociólogo peruano desvela así una perspectiva eurocéntrica de conocimiento cuyos elementos más relevantes son:

“a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder”.

1492 marca, por tanto, un punto de inflexión y el momento histórico de referencia del *eurocentrismo*. Pero su propia legitimación a través de los mitos ya señalados tiene que ver con una “invencción” ideológica (que ‘rapta’ a la cultura griega como exclusivamente ‘europea’ y ‘occidental’) y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron ‘centro’ de la historia mundial” (Dussel, 2000). Se deforma y simplifica además mediante esta interpretación de la historia la relación de los pueblos europeos con los sucesivos “Otros” con los que se ha ido enfrentando o “mirando” a lo largo de los siglos. Basta referirse al recorrido que hace Josep Fontana (1994) a través de los distintos “espejos” en que aquélla se ha ido viendo: el bárbaro, el cristiano (hasta que pasa convertirse en Cristiandad), el feudal, el del diablo (tanto el “hereje” como el “infiel”...musulmán), el rústico, el cortés, el salvaje, el del progreso (o, más bien, el “atraso”), el del vulgo (o el miedo a las “clases peligrosas”, a las “masas”) y el comunista.

Así, desde finales del siglo XVIII Europa reconoce como su “Otro” a “Oriente”, mientras que des-conoce a los “indios” de América o los “negros” de Africa como simplemente “primitivos”. El *eurocentrismo* aparece de esta forma estrechamente relacionado con el *racismo*, convertido en instrumento de clasificación de los pueblos según el color de la piel. Pero el análisis de “Oriente” se desarrolla desde un enfoque – el *orientalismo*– que ha conocido una evolución y una profunda crítica, con contribuciones cuyo referente principal se encuentra en los análisis de Edward Said, ya que, pese a su “benevolencia”, esa corriente de estudio pretendía legitimar la posición de Europa como potencia dominante y superior (Wallerstein, 2000).

Pero para lo que nos interesa aquí tienen especial relevancia aportaciones procedentes de lo que se conoce como “revisionismo asiático” (Gunder Frank, A.,

Goldstone), dentro del cual cabe incluir algunos estudios de sociología comparada, como es el caso del que nos ofrece John M. Hobson (2006). Éste propone un marco de interpretación del ascenso europeo desde finales del siglo XVIII que tenga en cuenta “la historia olvidada de cómo Oriente permitió la ascensión del Occidente moderno” después de una “globalización oriental” que duró desde el año 500 hasta 1800, ya que “sin la existencia de una economía global y de una globalización oriental muchas de las carteras de recursos más avanzadas de Oriente no habrían podido ser transmitidas a Occidente. Y sin esas carteras de recursos, los europeos tal vez hubieran continuado en la periferia atrasada de la economía global liderada por africanos y asiáticos”. Pero ese proceso no se podría comprender, insiste Hobson, sin el desarrollo de una “inquietud racista” occidental en su lucha por expoliar y explotar los recursos de Oriente –tierras, mano de obra y mercados-, entrando ya en juego otros factores y acontecimientos contingentes (entre ellos el uso de la fuerza y las victorias en conflictos bélicos gracias a la superioridad militar alcanzada) que permitieron que Europa culminara su carrera y desembocara en su industrialización pero, como insiste Goldstone (2000), sin olvidar que “concatenation is not causation”.

Como se ha indicado ya antes, ese *orientalismo* conduce a una interpretación interesada de la historia y a una mirada al “Oriente” que se basan en una perspectiva de conocimiento que “permanece profundamente arraigada en formas estereotipadas y cómodas de algunos hábitos del pensamiento cotidiano, las cuales subyacen invariablemente a ciertos intentos en las ciencias sociales de abordar asuntos de modernidad política en Asia meridional” (Chakrabarty, 2008).

Pero, en realidad, a medida que la potencia estadounidense ha ido emergiendo en el siglo XX como gran potencia, más que de *eurocentrismo* cabría hablar de *euroamericanismo* en tanto que perspectiva “occidentocéntrica”, caracterizada, como nos propone David Slater (2008), por tres rasgos constituyentes:

“a) una tendencia a presentar Occidente en términos de una serie de atributos *especiales o primarios* de desarrollo propio, tales como racionalidad, democracia, modernidad y derechos humanos que no pueden hallarse en otras partes; b) la matriz esencial de atributos que supuestamente sólo posee Occidente es considerada intrínseca al desarrollo europeo y americano, y no como el producto de encuentro cultural cruzado alguno, y c) el desarrollo de Occidente se considera constituyente de un paso *universal* para la humanidad entera”

Es esa pretensión universalista del *eurocentrismo* en sentido amplio –o sea, del euroamericanismo y de la visión “occidentocéntrica” del mundo y de su historia- la que se ve cada vez más puesta en duda “a medida que la historia de la conquista europea y ‘neoeuropea’ del mundo se reconsidere desde un punto de vista crítico” (Balibar, 2008). Pese a esa reconsideración, es evidente que ese “universalismo europeo” se ha visto reactivado desde el decenio de los 90 del siglo pasado en sus modalidades geopolítica, geocultural y geoeconómica:

“La primera es el argumento de que las políticas que practican los líderes del mundo paneuropeo son en defensa de los ‘derechos humanos’ y para impulsar algo a lo que se da el nombre de ‘democracia’. La segunda forma parte de la jerga del choque de civilizaciones, donde se asume siempre que la civilización ‘occidental’ es superior a ‘otras’ civilizaciones porque es la única que ha logrado basarse en esos valores y verdades universales. Y la tercera es la defensa de las verdades científicas del mercado, el concepto de que ‘no hay más alternativa’ para los gobiernos que aceptar las leyes de la economía neoliberal y actuar con base en ellas” (Wallerstein, 2007).

En efecto, esas tres modalidades de *eurocentrismo* u *occidentocentrismo* contemporáneo se vieron intensificadas tras el 11-S de 2001, habiendo sufrido diversas críticas por parte de diferentes corrientes y pensadores relevantes, entre ellos el propio Wallerstein, por lo que no parece necesario extenderse aquí sobre ellas.

En realidad, “en última instancia, el debate siempre ha girado en torno al significado de universalismo” (Wallerstein, 2007). Por eso es quizás la controversia sobre los derechos humanos y el “derecho a la injerencia humanitaria” la que continúa siendo especialmente recurrente y no es casual que a propósito de ella se rememore el viejo debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda a propósito del tratamiento que debían recibir los pueblos originarios de las tierras que luego serían incluidas dentro de la denominada “América” (Wallerstein, 2007; Jahanbegloo, 2007; Verón, 2008).

Volvemos así a los orígenes del *eurocentrismo* y, por tanto, a la necesidad de que su crítica vaya asociada a la de una Modernidad con vocación universalista por él conformada. Esa tarea obliga a la búsqueda de alternativas no “eurofóbicas”, ya sea en la Transmodernidad (Dussel, 1995), en un pluriversalismo basado en la “traducción intercultural” (Sousa Santos, 2007), en la apuesta por una “cultura mestiza” propugnada desde el feminismo “de color” (Anzaldúa, 1987), en la “hibridación” y el “tercer espacio” (Bhabha, 2002), o en la “interfecundación” y un “mestizaje crítico con las propias diferencias” mediante el desarrollo de la capacidad de “interpelación

intercultural” (Quesada, 2006). En esa línea van también algunas contribuciones procedentes del feminismo blanco europeo, como la que propone “redefinir el concepto de Ilustración de manera tal que no resulte un monopolio de la Ilustración europea y estadounidense” y, refiriéndose al ámbito euro-mediterráneo, considera que:

“Mestizaje e hibridación son las condiciones que corresponden a las identidades nomádicas que circulan entre las dos orillas, pese a la búnquerización que quieren instituir las mismas potencias europeas que promocionan Conferencias y Cumbres euromediterráneas” (Amorós, 2009).

Partiendo de ese propósito, se sugiere encontrar “vetas de Ilustración” en las diferentes culturas, es decir, aquellos “procesos crítico-reflexivos de orientación emancipatoria que han tenido lugar en otras culturas” con el fin de construir una “multiculturalidad ilustrada” (Amorós, 2009).

Siendo ciertas las semejanzas antes mencionadas entre *eurocentrismo* y *occidentocentrismo*, también lo es que en el momento histórico actual parece también necesario distinguir ambos conceptos e incluso hablar abiertamente de una crisis de la identidad europea. Con mayor razón cuando, como se pudo comprobar con las divisiones surgidas en torno al inicio de la guerra contra Iraq en marzo de 2003, se llegó a reconocer la existencia de un “Occidente escindido” (Habermas, 2006) y a diferenciar entre la “vieja” (la de las grandes potencias eurooccidentales) y la “nueva” Europa (la de los países de Europa Central y Oriental), hasta el punto que según el punto de vista neoconservador norteamericano la gran potencia estadounidense sería Marte mientras que Europa Occidental sería Venus.

En efecto, en el debate que suscitó la guerra de Iraq reapareció la pregunta sobre la “identidad europea” o, en realidad, sobre lo que debería significar el *européismo*. Se trata de una larga historia que no cabe abordar aquí en profundidad y que tiene que ver con cómo se ha ido construyendo la misma mediante su relación con los sucesivos Otros, como ya hemos recordado antes, y a través de la búsqueda de un “equilibrio de poderes” interno que ha coexistido con guerras constantes. No obstante, esa discusión resurgió en el nuevo contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial, ligada al proceso de reconstrucción capitalista de Europa Occidental en el marco de la “guerra fría” y a su autoafirmación frente al bloque soviético en terreno también europeo. El problema estuvo siempre en que ese nuevo imaginario estuvo asociado desde el principio a una alianza con Estados Unidos, no sólo en el plano económico sino, sobre todo, en el político-militar mediante la creación de la OTAN, fundada en 1949. De ahí que las

tensiones entre *européismo* (=una Europa europea) y *atlantismo* (=una Europa atlántica) hayan sido recurrentes desde entonces, ya desde la crisis de Suez en 1956 y especialmente por parte de la Francia de De Gaulle hasta nuestros días, habiendo condicionado los pasos que se han ido dando en la “integración europea” y en la incorporación de nuevos miembros. Un momento clave en el intento de consensuar un *européismo* semi-independiente respecto a Estados Unidos fue la Declaración sobre la “identidad europea” que adoptaron los Jefes de Estado y de Gobierno de la Comunidad Económica Europea en Copenhague en 1973, justamente después del ingreso en ella de Gran Bretaña, Irlanda y Dinamarca y de la crisis del petróleo que estalló ese mismo año: en ella se afirmaba la voluntad de “salvaguardar los principios de la democracia representativa, del imperio de la ley, de la justicia social –finalidad del progreso económico- y del respeto a los derechos del hombre, los cuales constituyen elementos fundamentales de la identidad europea”<sup>1</sup>.

Pero no sería hasta comienzos del siglo XX cuando, ante los límites constatados del método funcionalista de construcción europea, se busca legitimar el “nuevo” *européismo* que se ha ido forjando a partir, sobre todo, del Acta Única de 1986 y del Tratado de Maastricht de 1992 mediante una Convención que aprueba un proyecto de “Tratado por el que se establece una Constitución para Europa” en cuyo preámbulo se proclamaba, entre otros puntos, su inspiración en “la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa, a partir de la cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la democracia, la igualdad, la libertad y el Estado de derecho”. Como ya se sabe, ese proyecto se vio finalmente frustrado y sustituido por el Tratado de Lisboa, habiéndose eliminado del mismo precisamente no sólo todo el Preámbulo sino también elementos simbólicos importantes como la bandera y el himno adoptados anteriormente, pese a que en la práctica se siguen utilizando.

En cierto modo, la decisión estadounidense de iniciar la guerra contra Iraq sin contar con el consenso de las principales potencias europeas –Alemania y Francia- revivió esa vieja discusión sobre la identidad europea, las diferencias con el otro lado del Atlántico y las relaciones con el Sur global. Esto es lo que explica la repercusión mediática que tuvo el artículo de Jurgen Habermas y Jacques Derrida, publicado originalmente en un

---

<sup>1</sup> En otro apartado de la Declaración se matizaba lo siguiente: “Los estrechos lazos que existen entre los Estados Unidos y la Europa de los Nueve, que comparten valores y aspiraciones basados en una herencia común, son mutuamente benéficos y deben preservarse. Estos lazos no afectan a la determinación de los Nueve de afirmarse como una entidad distinta y original”.

periódico alemán y otro francés el 31 de mayo de 2003, con el título de “Europa: en defensa de una política exterior común” (Habermas, 2006). En el mismo sus autores llegaron a considerar las manifestaciones que recorrieron las calles de la mayoría de las principales ciudades europeas el 15 de febrero de ese año como “signo del nacimiento de una nueva opinión pública europea”. Sin embargo, a la hora de repasar los distintos signos de identidad que han podido caracterizar a Europa, reconocían también la relatividad de los mismos, la dificultad de delimitarlos interna y externamente e incluso las contradicciones entre su retórica y sus hechos, llegando así a concluir:

“Cada una de las grandes naciones europeas ha vivido una época dorada de desarrollo de poder imperial y, lo que es importante en el contexto nuestro, también tuvieron que digerir la experiencia de la pérdida de un imperio. Esta experiencia de decadencia se une en muchos casos a la pérdida de imperios coloniales. Con la distancia creciente entre poder imperial e historia colonial, las potencias europeas tienen ahora la oportunidad de lograr también una distancia reflexiva de sí mismas. Así pudieron aprender a entenderse a sí mismas en el papel discutible de los vencedores desde la perspectiva de los derrotados, al hacérseles responsables como vencedoras de la violencia de una modernización impuesta y causante de desarraigo. Puede que esto fuera lo que ha fomentado el abandono del eurocentrismo y dado un nuevo impulso a la esperanza kantiana de una política interior mundial”

Habermas y Derrida mostraban así la esperanza en un papel “mediador” de Europa en el mundo que, sin embargo, no se ha visto satisfecha si tenemos en cuenta su comportamiento en otros conflictos bélicos especialmente simbólicos en los planos geopolítico, geoeconómico y geocultural, como la guerra de Afganistán o la pasividad ante la política genocida del Estado de Israel con el pueblo palestino. Las divisiones entre los propios gobiernos de la Unión Europea (no sólo entre los del Este y los del Oeste) a la hora de abordar esos y otros conflictos han contribuido además a debilitar una identidad compartida europea, agravada ya por el fracaso del proyecto de Tratado Constitucional en dos de los países promotores de la “integración europea” y ahora afectada con mayor motivo por la crisis sistémica y los riesgos de implosión que provoca en la propia Unión Europea.

En ese contexto las diferencias internas sobre la admisión de Turquía en la Unión Europea serían la manifestación simbólica más visible de esa crisis de identidad ante las dificultades para delimitar histórica, geográfica y culturalmente qué es Europa y la necesidad o no de reconocer que el viejo “enemigo” -el Islam- ha estado siempre, está y



estará dentro de Europa; sin por ello obviar los problemas derivados de las particularidades de la formación histórica del Estado el turco, el cual sigue negando el genocidio armenio y los derechos nacionales básicos del pueblo kurdo (Anderson, 2010).

Otra fuente de información sobre los sentimientos europeístas se encuentra en las encuestas del Eurobarómetro. Si nos remitimos a la de 2008, vemos que la mayoría (salvo en Gran Bretaña y Lituania) se siente “orgullosa” de ser europea, pero su pertenencia nacional-estatal prima sobre la europea. En cuanto a los valores a los que la mayoría de la población europea siente apego, éstos son los derechos humanos, la paz y la economía social de mercado; pero las diferencias surgen entre los propios europeos a la hora de la concreción y aplicación de esos mismos valores dentro de la misma Unión, por no hablar de su papel en el mundo. En cambio, si nos referimos a la identificación con un espacio común, éste aparece vinculado, en primer lugar, al euro (que sólo comparte una parte de la Unión) y, en segundo, al sistema de becas Erasmus (Soufflot de Magny, 2009), justamente cuando el futuro de ambos se encuentra hoy amenazado, el primero por crisis como la que está sufriendo Grecia y el segundo por las restricciones económicas derivadas de los planes de austeridad y el raquítico presupuesto de la Unión; sólo después de ambos se encuentra el Parlamento Europeo, en cuyos procesos electorales, sin embargo, la participación ha sido descendente hasta llegar a una media inferior al 50 % de la población.

El conjunto de factores descrito obliga a reconocer que, si limitamos el *eurocentrismo* a su estricta referencia al área territorial representada principalmente por lo que es en la actualidad la Unión Europea, es fácil comprobar la fragilidad de la identidad colectiva en que se asienta, a lo que se suman tanto su crisis de centralidad en el mundo geoeconómico y geopolítico global como el retorno a una estructura jerárquica en su propio seno en función de las capacidades de los distintos países para afrontar los desafíos internos y externos. De ahí que la tesis de “provincializar Europa” (Chakrabarty, 2008) sea ahora, con mayores motivos, no sólo una propuesta a considerar sino también en un resultado difícilmente evitable a medio plazo, si bien una de las formas que puede adoptar (¿auge de la xenofobia ante la pérdida de peso mundial frente a otras grandes potencias y culturas, frente a la “amenaza interna” -los sectores de la clase trabajadora de origen “no comunitario” e incluso de los países ricos frente a los pobres dentro de la propia UE?) no es la más deseable si se quiere fomentar un nuevo “pluriversalismo”. El riesgo de recrear un “enemigo interno” frente al cual reconstruir

una identidad europea (o nacional-estatal) excluyente, en medio de un futuro lleno de mayores incertidumbres, es por tanto muy real, como Zygmunt Bauman (2006) observa:

“La adicción al miedo y la obsesión con la seguridad han realizado su carrera más espectacular de los últimos años principalmente en Europa y en sus ramificaciones, sucursales y depósitos de sedimento en el extranjero”

O, también, Etienne Balibar (2008):

“De hecho, poblaciones enteras de extranjeros están ahora oscilando entre una condición de *extraños* y *autóctonos* en la construcción de un orden post-nacional y especialmente post-colonial, para el cual Europa se presenta como una especie de ‘laboratorio’ violento y conflictivo. En breve, podrían convertirse, y con frecuencia lo hacen realmente, o bien en *enemigos internos*, mirados con sospecha y miedo por las instituciones oficiales y por la población ‘mayoritaria’, o bien en ‘*ciudadanos adicionales*’ cuya misma diferencia reproduce la fábrica de derechos y de legitimación democrática de las instituciones”

Entraríamos ahora en el concepto de *eurofobia*, también difícil de delimitar. Así, remitiéndonos de nuevo a Wikipedia, se considera el “euroescepticismo” y el “antieuropeísmo” como dos variantes del mismo: el primero se referiría a “la oposición entre los europeos en contra de la integración europea y la Unión Europea”, mientras que el segundo tendría que ver con “la hostilidad o la oposición entre los no europeos en contra de los gobiernos europeos, la política y la cultura europeas”. En cuanto al primero, sería una manifestación relativamente reciente, desarrollada sobre todo a partir del decenio de los 90 del siglo pasado, a medida que se produce el tránsito desde la Comunidad Económica Europea a una Unión Europea que cuestiona determinados ámbitos de soberanía de los Estados miembros en el marco de la hegemonía del paradigma neoliberal. En cambio, el segundo tiene una larga historia que enlazaría con el rechazo al *eurocentrismo* antes analizado pero llegando a adoptar posturas radicalmente antagónicas frente al mismo.

Comenzando con el segundo, podríamos remitirnos a la historia de las Cruzadas y a la lucha que los cristianos “europeos” desencadenan contra “el infiel”, asociado al Islam, en aquel entonces capaz de conquistar amplias zonas del Mediterráneo. Como recuerda Cardini (2002): “La reiterada agresión musulmana contra Europa –entre los siglos VII-VIII y X, y entre los siglos XIV y XVIII-, objetivamente efectiva o interpretada como tal por los europeos, fue para Europa una ‘comadrona violenta’”. Pese a la influencia y a la presencia histórica que el Islam tuvo en Europa, lo cierto es

que se desarrolló una relación de hostilidad mutua que se vería realimentada con las conquistas coloniales europeas y, luego, con la expulsión de los palestinos de su tierra en 1948 y los sucesivos conflictos bélicos de países árabes con el Estado de Israel; si bien cabría hablar a partir sobre todo de la Guerra del Golfo de 1990 de un “antieuroamericanismo”, dado el creciente protagonismo de Estados Unidos de Norteamérica en zonas geoestratégicamente claves como la de Oriente Medio. Se fue forjando así un “rencor global” frente a lo que se percibía como “arrogancia global” occidental (Halliday, 2004), habiendo tenido en el atentado reivindicado por Al-Qaeda del 11-S de 2001 su manifestación extrema, acompañada de un discurso netamente “occidentofóbico” o “eurofóbico”. Pero fue la respuesta “occidental” a ese mismo atentado la que contribuyó a generar una dinámica tendente al “choque de fundamentalismos” de uno y otro lado del que todavía no se ha salido.

Conviene recordar, no obstante, que la primera manifestación de un “islamismo político” se encuentra ya en los Hermanos Musulmanes y su rechazo a la presencia colonial británica a partir de 1928, apoyándose para la elaboración de su proyecto en las aportaciones de intelectuales como Jamal –al-Dîn al-Afgani (1838-1897), Mohamed Abdu (1849-1905) y Rachid Ridha (1865-1935). Luego, el fracaso del nacionalismo árabe nasserista y, más tarde, del baaasista; la revolución iraní de 1979 y, sobre todo, el simbolismo que tiene la ocupación de la Palestina histórica por el Estado de Israel con apoyo estadounidense y europeo, todo ello ha contribuido al auge de corrientes “antioccidentales” y “antieuropeas” –pero también antiimperialistas (Burgat, 2006)-, especialmente entre los grupos que convencionalmente son asociados con el “terrorismo transnacional” de referencia islamista: un “fundamentalismo” o “integrismo” que, en casos como Al-Qaida, forzando una interpretación militarista de la “Jihad”, aspiraría incluso a una (re)conquista de tierras y pueblos que en el pasado pertenecieron al área del islam.

En cuanto a la otra variante de *eurofobia*, el “euroescepticismo” que se desarrolla dentro de un número creciente de países miembros de la Unión Europea, tiene que ver, como se indicaba más arriba, con la relativa frustración de expectativas en amplias capas populares que se ha dado respecto al proceso de construcción europea, y en particular a los ataques sufridos por el llamado “modelo social europeo” (precisamente, uno de los signos de identidad “europeos” en la segunda mitad del siglo XX) , acentuados ahora con los efectos de la crisis financiera y económica mundial. En ese contexto la nostalgia por el Estado nacional soberano y por la “identidad nacional”

perdida, como se puede comprobar en el debate suscitado en países como Francia, retorna con fuerza, si bien confrontada no sólo con el “extranjero” no comunitario sino también con las identidades nacionales de países miembros también de la Unión Europea.

Pero no es ese repliegue identitario nacional-estatal la única forma de rechazo a la Unión Europea y a sus políticas. Existen también otras que no podrían calificarse de “eurofóbicas”, en particular las de amplios sectores de las poblaciones francesa, holandesa o irlandesa que dijeron No al Tratado Constitucional Europeo y, sobre todo, la procedente de movimientos sociales que se reúnen periódicamente en el Foro Social Europeo, convertido en espacio de encuentro para ofrecer ideas, propuestas altereuropeístas e iniciativas como la que condujo a la jornada mundial del 15 de febrero de 2003, cuya significación política ha sido antes recordada. Serían, por tanto, ideas muy críticas de la actual Unión Europea y favorables a la refundación de “otra Europa” democrática y social (los dos grandes déficit que desde dentro se perciben en la actual UE) y que debería tener como tarea principal “deconstruir la Europa dominadora e imperial de la modernidad, convertirla en hogar y no fortaleza, vinculada al Sur global, porque tenemos el convencimiento de que ¡Otro mundo, otra América y otra Europa son posibles” (Cairo, 2009).

## REFERENCIAS

- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI
- Amorós, Celia (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Cátedra
- Anderson, P. (2010). “Turkey”, en P. Anderson, *The New Old World*. London-New York: Verso
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books
- Bauman, Z. (2006). *Europa. Una aventura inacabada*. Madrid: Losada.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial
- Burgat, F. (2006). *El islamismo en tiempos de Al-Qaida*. Barcelona: Bellaterra
- Cairo, H. (2009). “La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo”, en *Viento Sur*, 100.

- Cardini, F. (2002). *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Barcelona: Crítica
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets
- Dussel, E. (1995). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, Clacso
- Fontana, J. (1994). *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica
- Goldstone, J. (2000). “The Rise of the West –or Not? A Revision to Socio-economic History”, en *Sociological Theory*, 18.
- Habermas, J. (2006). *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta
- Halliday, F. (2004). “Terrorismo y perspectivas históricas: comprender y evitar el pasado”, en *Vanguardia Dossier*, 10
- Hobson, J.M. (2006). *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Barcelona: Crítica
- Jahanbegloo, R. (2007). “La nueva ‘controversia de Valladolid’. Europa y el Islam”. En *El País*, 29 de agosto
- Quesada, F. (2006). *Sendas de democracia: entre la violencia y la globalización*. Rosario: Homo Sapiens
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO
- Slater, D. (2008). “Repensando la geopolítica del conocimiento: reto a las visiones imperiales”. En H. Cairo y W. Mignolo, eds., *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*, Madrid, Trama
- Soufflot de Magny, R. (2009). *L’identité européenne. Perception et construction*, en *Relations Internationales*, 140
- Sousa Santos, B. de (2007). “Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges”, en *Review*, XXX, 1
- Verón, A. (2008). “Responsabilidad histórica: ¿habrá memoria?”. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, 31
- Wallerstein, I. (2000). “El eurocentrismo y sus avatares”, *New Left Review* (edición en español), 0, 97-113
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistema-mundo*. México: Siglo XXI
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI