

ORIENTALISMO DE EDWARD W. SAID 32 AÑOS DESPUÉS. ENTRE EL DÉDALO TEÓRICO, EL COMPROMISO POLÍTICO-MORAL Y LA PROYECCIÓN POSCOLONIAL

José Antonio González Alcantud

Al desencadenarse un acontecimiento de gran densidad emotiva casi todos los contemporáneos, hayan estado presentes o no, tienden a posicionarse con relación a él. En otras palabras, un acontecimiento catalogable de «histórico» tiende a suspender la racionalidad de nuestras conciencias para mutarlas incrementando su capacidad de condensación emocional. Desde luego, en esto se lleva la palma en nuestra época el 11 de septiembre de 2001. El atentado de Nueva York puso a la humanidad, sobre todo a la occidental, ante el espejo de su fragilidad y, por ende, de una inesperada pesadilla. El proyecto de modernidad quedó quebrado simbólicamente. Y, tras el desconcierto inicial surgido de sus fragmentos, emergió un nuevo desorden interpretativo. En él, Edward W. Said (1935-2003), en la cúspide del reconocimiento mediático y público como intelectual crítico y como autor de *Orientalismo* ('*Orientalism*'), libro de éxito académico y cultural desde 1978, parecía obligado a dar su propia explicación.

Said, ya enfermo de gravedad, seguía viviendo por aquel entonces en Nueva York, a pesar de considerarse a sí mismo como un exiliado palestino. Apreciaba esta megaurbe en la medida en que era un *non-lieu*, un cruce de caminos donde poder instalarse a vivir con cierta confortabilidad a la vez que libertad, como subrayó en varias entrevistas. Pues bien, en una de ellas, la que le realizó José María Ridao poco después de los atentados, en diciembre de aquel mismo año, Said se pronunciaba por interpretar éstos como una prolongación de la Guerra Fría: «Las causas habría que buscarlas, en primer lugar, en la Guerra Fría, cuando se decidió alimentar el sentimiento islámico contra el comunismo y el ateísmo que éste representaba».¹ En otros momentos de la entrevista, Said señala la oposición interesada entre modernidad e islam, con el subsiguiente fracaso de los regímenes locales árabes, cuyo modelo sería el saudí, que procuraron combinar autocracia y desarrollo: «Se repite una y otra vez que el islam no es compatible con la modernidad, que el islam es una religión fanática, que la mayoría de los musulmanes odia a Occidente y que lo odian no por razones políticas, sino porque Occidente representa la modernidad». Para él, esta confusión provenía, una vez más, de la distorsionada imagen que Occidente tenía y alimentaba de Oriente. La culpa para nuestro autor caía siempre del mismo lado, el occidental. Esta idea, para Said, estaría corroborada por el desconocimiento e ignorancia que compartirían buena parte de los intelectuales occidentales sobre el mundo islámico: «La mayoría de los expertos sobre el islam viven en Occidente» sostenía, «no están en contacto con el mundo árabe y musulmán y, por consiguiente, sus fuentes son las mismas que hace 50 años. No se han dado cuenta de que están apareciendo nuevas revistas, nuevos libros, nuevos autores, que discuten sobre la democracia, sobre el sistema estatal

1 José María Ridao (2001). «Edward Said» [entrevista], *El País*, 1 de diciembre de 2001.

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

árabe, sobre la persecución de las minorías... El resultado es una visión estática y distorsionada».

Como puede observarse, las opiniones de Said no difieren en su argumento central de las que otros intelectuales críticos como Noam Chomsky o Jean-François Lyotard esgrimieron para interpretar el 11 de septiembre. Sus lecturas sobre el poder, sobre todo el imperialista, coinciden en gran medida con la visión draculiana trazada por los ideólogos del antiimperialismo de principios de siglo. El poder, en su óptica, además es interpretado como un hecho coercitivo, cuya búsqueda de legitimidad epigonal es un *a posteriori*, ejecutado por los intelectuales, con preferencia sobre todo a los literatos, a su servicio. Pero, claro, aquel antiimperialismo, de corte esencialmente leninista, hacía tiempo que se quebraba. De hecho, aunque conservando su sentido oposicional, Said no apuesta por el marxismo interpretativo en el sentido estricto, pues lo concibe anquilosado y escasamente adecuado a las transformaciones de la modernidad, sobre todo tras la caída del muro de Berlín. Said prefiere darle un giro ecléctico a su interpretación, introduciendo el peso de lo irracional, presente en Giambattista Vico, y la noción de *discurso* elaborada por Michel Foucault. Todo ello sin perder la radical oposicionalidad que comparte con el viejo antiimperialismo.

La operación epistemológica desarrollada por Edward W. Said consistió en asimilar precisamente, en primer lugar, el concepto de *discurso*, teorizado y puesto de actualidad por Foucault, a la hora de analizar la genealogía del poder, enfrentándolo al historicismo clásico y sus interpretaciones, incluida la marxista. Para Foucault, llegar a comprender la noción de discurso exige el abandono del siguiente horizonte: que «el análisis histórico del discurso sea búsqueda y repetición de un origen que escapa a toda determinación histórica». Como fase previa para encontrar el sentido epistémico de las cosas y los sujetos, es preciso, según Foucault, «renunciar a todos esos temas cuya función es garantizar la infinita continuidad del discurso y su secreta presencia en el juego de una ausencia siempre renovada», que le permite «ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en su menor rastro, sepultado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros».² Foucault nos propone el encuentro con un método que nos permita encontrar las discontinuidades discursivas que nos indiquen la potencia de la genealogía del poder. Para materializar esto, sugiere el encuentro entre dos saberes: la etnología y el psicoanálisis. Este encuentro lo interpreta de la siguiente manera:

Una etnología que, en vez de definirse de antemano, como lo había hecho hasta ahora, como el estudio de las sociedades sin historia, tratara deliberadamente su objeto desde el lado de los procesos inconscientes que caracterizan el sistema de una cultura dada; haría surgir así la relación de historicidad, constitutiva de toda etnología en general, en el interior de la dimensión en la que siempre se ha desplegado el psicoanálisis.

2 Michel Foucault (1978). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, pp. 40-41.

Por su parte, para el psicoanálisis el procedimiento sería igualmente muy beneficioso, ya que permitiría «el descubrimiento de que también el inconsciente posee —o más bien “es”— una cierta estructura formal».³ Foucault ha adoptado a su buen entender la noción de *discurso*, como búsqueda de una relación genealógica de poder, excluyendo la *ideología* como categoría explicativa. La interpretación tiene que ser más profunda que la que proporciona la sola ideología, como logos condensatorio de las ideas. Nos permitimos inferir de la noción deconstructiva foucaultiana, en la cual, para poder ser desarrollada a plenitud, es condición *sine qua non* alejarse de los acontecimientos epocales y de sus políticas al hilo del tiempo presente.

Para Said, toda profesionalización del conocimiento, con inclusión del compromiso de la ciencia consigo misma, es una maniobra política que desconecta al público de sus intereses: «Al haber renunciado al mundo por completo a favor de las aporías y las inimaginables paradojas de un texto, la crítica contemporánea se ha apartado de su público constitutivo, los ciudadanos de la sociedad moderna, que han sido abandonados en manos de las fuerzas del “libre” mercado».⁴ Así de contundente es el Said crítico literario y político-social. Quiere conservar de Foucault la profundidad de análisis, más allá de las epidermis marxistas, pero salvando el compromiso político y social. No podemos negar que Said procura inventar su propio método, tomando de aquí y de allí nociones e ideas que le sean útiles para su creencia última: doblegar al colonialismo y al imperialismo tanto político como cultural.

La escritura misma de *Orientalismo*, la obra más discutida y que le diera gloria mundial a Said, en el post sesenta y ocho, surge de una voluntad diáfana de compromiso político. No se anda con subterfugios académicos nuestro autor cuando define el momento de escritura y las motivaciones de su obra más celebrada y denostada a la vez:

Una de las cosas que pude hacer, de manera bastante metódica, fue recopilar y comenzar a leer lo que se escribía en Occidente, donde yo estaba, en 1967 y posteriormente, y que no se correspondía con lo que suponía mi experiencia de lo que era en realidad el mundo árabe. Y vi las diversas distorsiones y tergiversaciones que, según comencé a darme cuenta, a comienzos de los setenta, eran sistemáticas. No eran producto del ocasional periodista mal informado o lleno de prejuicios, sino que en realidad formaban parte de un sistema de pensamiento mucho más amplio en el que estas distorsiones eran sistemáticas y endémicas en toda iniciativa de abordar lo que era Oriente, los árabes y el Oriente islámico en particular. Así que en realidad eso es lo que hice durante los primeros años de mi compromiso político, escribir, exponer y contrastar lo que yo consideraba que era la realidad de la experiencia vivida por los árabes y los palestinos en oposición a lo que se estaba escribiendo sobre ellos.⁵

3 Michel Foucault (1978). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 368-369.

4 Edward W. Said (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debate, p. 15.

5 Tariq Ali (2010). *Conversaciones con Edward Said*. Madrid: Alianza, pp. 102-103.

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

Por eso, en la interpretación saidí, los nódulos interpretativos del orientalismo siempre confluyen en Occidente:

Es más bien una *distribución* de una cierta concepción geoeconómica en unos textos de estética, de erudición, de economía, de sociología, de historia y de filología; es la *elaboración* no solamente de una distinción geográfica (el mundo está compuesto de dos mitades desiguales, Oriente y Occidente), pero también toda una serie de «intereses» que no solamente él ha creado, sino que todavía interroga por medios tales como los descubrimientos eruditos, la reconstrucción filológica, el análisis psicológico, la descripción de paisajes y la descripción psicológica; tiene (mejor que expresa) una cierta *voluntad* o *intención* de comprender, quizás de dominar, de manipular, de incorporar incluso, esto que es un mundo manifiestamente diferente (u otro o nuevo); sobre todo, es un discurso que no está todo en relación de correspondencia directa con el poder político bruto.⁶

Aquí es precisamente donde la lectura de Said no convence, ya que abandona el *telos* último de la interpretación al campo de la ideología, categoría que había dejado de lado, por insuficiente, su propio inspirador Foucault. Como puede observarse, el problema es que Said no ha querido, o no ha podido, comprender plenamente a Foucault, ya que éste había apuntado a estructuras genealógicas más profundas del poder, y no de los poderes epocales. La obra de Foucault, siendo más proclive al compromiso de la ciencia con ella misma, es cortocircuitada por Said, al inclinarse éste hacia el compromiso militante movido al calor de los intereses epocales.

El segundo tema que aparece como especialmente importante en relación con el orientalismo es el de la modernidad. Said se une aquí a Walter Benjamin y a la defensa por éste de la racionalidad crítica, idea que se nutre, sin lugar a dudas, de la modernidad de factura occidental. En este punto, Said es congruente con su condición de sujeto occidental. Pero, en la misma medida, elude interesarse por una de las pruebas de fuerza cruciales de la idea de modernidad: la *shoah*. Éste es un tema que Said, haciendo uso de su condición de palestino de origen y de su compromiso antisionista, una vez más epocal, rechazó abordar. Según Zygmunt Bauman, la trascendencia del Holocausto concierne no sólo al pueblo hebreo, sino que se remite a la noción misma de modernidad, ya que aquél no fue tanto un gran pogromo antijudío, plagado de problemática emocional, como la consecuencia más visible del funcionamiento racional y frío de la burocracia democrática. De alguna manera los fautores del Holocausto habrían actuado como *profesionales* en el sentido weberiano. Lo habrían hecho en ésta como en cualquier otra circunstancia; contra los hebreos como contra quien fuese. Y esto es precisamente lo preocupante. Si el Holocausto es un producto de la racionalidad burocrática hiperbolizada, interroga directamente al concepto de modernidad, que tiene al Estado profesionalizado por uno de sus signos distintivos. Dirá Bauman: «El Holocausto no resultó de un espacio irracional de aquellos residuos todavía no erradicados de la barbarie

6 Edward W. Said (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. París: Seuil, p. 25.

premoderna. Fue un inquilino legítimo de la casa de la modernidad, un inquilino que no se habría sentido cómodo en ningún otro edificio». ⁷ Said fue acusado en su momento de no prestarle la debida atención al Holocausto. Se ha relatado un hecho significativo: cuando Said había de acudir a una reunión en Austria en conmemoración de la publicación de *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud, en la que uno de los actos consistía en que la Orquesta Filarmónica de Viena daba un concierto en el antiguo campo de concentración de Mauthausen, anuló su presencia en protesta por el «*political conflict in the Middle East*». La comentarista, Jacqueline Rose, lamenta esta situación que, según ella, evidencia las contradicciones de Said, al seleccionar con criterio militante sus apariciones, más allá de toda justificación teórica o intelectual. ⁸ De alguna manera, Said, aunque ha reaccionado con frecuencia como un «palestino», es decir, como un transterrado, sin patria, tiene la aspiración de reconstruir ésta, dejando de lado toda la espesa problemática que suscita el pueblo de la memoria, los hebreos, con sus diásporas seculares, hasta arribar a la *shoah*. ⁹

En tercer lugar, los argumentos saidíes de que el Oriente es una construcción genealógica estereotipadora creada por Occidente, los ha repetido una y mil veces. Por poner sólo un ejemplo de las insuficiencias de esta apreciación, Said la pone a prueba con la figura de Louis Massignon, indiscutible sabio orientalista a la vez que católico místico. De Massignon, como de otros neocatólicos en la línea de Ernest Psichari, Joris-Karl Huysmans o Charles de Foucauld, no llega a comprender su fondo místico. Tampoco de aquellos otros, como René Guénon o Isabelle Eberhardt, que llevados por este misticismo bíblico se convirtieron al islam. ¹⁰ Said no se mueve con comprensión y «profundidad» en este dominio, reduciendo los argumentos fantasmagóricos de las conversiones y de la existencia sin anclajes a un problema redondo de «imperialismo». Para Said no existe el Oriente bíblico como espacio de aspiración al absoluto, y donde brota periódicamente una tradición que trasciende lo epocal.

Dejando de lado esos argumentos, que se han multiplicado en ciento y una críticas, debemos dejar constancia de que una de las características de la obra de Edward Said es el maniqueísmo oposicional, orientado a dar satisfacción a un público comprometido con sus combates epocales, que espera tranquilizar sus agitaciones intelectuales con resultados ya previstos. En realidad, *Orientalismo* no ofrece nuevas perspectivas de análisis sobre este fenómeno, justamente porque se queda en la superficie del problema. Hay que hacer notar, no obstante, que tampoco se trata de enjuiciar como *pernicious influence* esta obra, como han hecho Ibn

7 Zygmunt Bauman (1998). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, p. 23.

8 Edward Said (2003). *Freud and the Non-European*. Londres: Verso, pp. 78-79 [con una introducción de Christian Bolas y las respuestas de Jacqueline Rose].

9 Sobre la orientalidad hebrea véase Ivan Davidson Kalmar y Derek J. Penslar (eds.) (2005). *Orientalism and the Jews*. Waltham: Brandeis University Press.

10 José Antonio González Alcantud (2007). «La mística del desierto: el catolicismo del Ernest Psichari cara al islam de Isabelle Eberhardt», *El Legado Andalusi*, (31), pp. 14-25.

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

Warraq y otros ideólogos del occidentalismo más extremo.¹¹ Más que orientar hacia ahí el debate habría que conducirlo hacia la notoria insuficiencia interpretativa de la obra saidí.¹² En esta dirección le fueron dirigidas las críticas lanzadas por James Clifford poco después de la publicación. En la apreciación de Clifford, la primera impresión es que «no hay forma de resumir los entretrejos complejos del método crítico de Said, asociativos, a veces brillantes, a veces forzados y al final torpemente repetitivos».¹³ No obstante lo dicho, Clifford se cura en salud señalando que «Said no es un polemista simple», sino en todo caso «confuso». Éste es uno de los puntos en los que queremos ahondar. Said se ve «forzado a apoyarse en afirmaciones casi tautológicas, tales como su frecuente comentario de que el discurso orientalista “orientaliza al Oriente”».¹⁴ Además, exhumaría en muchos momentos la noción de *tradicón* frente a la de *discurso*, saliéndose una vez más de la senda foucaultiana: «Abandona el nivel de crítica cultural propuesto por Foucault e incurre en una historia intelectual tradicional».¹⁵ Incluso cuando dice emplear el modelo genealógico, no consigue darle una formulación eficaz: «La genealogía es quizás el más político de los modos históricos; pero, para ser eficaz, no puede aparecer demasiado abiertamente tendencioso, y la genealogía de Said sufre por ese motivo».¹⁶ Otra oposición llamativa, derivada de la anterior, según Clifford, sería el «humanismo» militante desplegado por Said, enfrentado al «antihumanismo» estructural de Foucault.

James Clifford acaba llamando «catolicismo metodológico» a la confusión epistémica de Said, y lo hace en términos muy elocuentes:

Ciertamente, el catolicismo metodológico de Said muchas veces nubla sus análisis. Cuando está desarrollando argumentaciones antropológicas, el orientalismo aparece como la búsqueda cultural del orden. Cuando adopta la instancia del crítico literario, surge como el proceso de escribir, textualizar e interpretar. Como historiador intelectual, Said caracteriza al orientalismo como una serie específica de influencias y escuelas de pensamiento. Para el psichistoriador, el discurso orientalista deviene una serie representativa de experiencias personales e históricas. Para el marxista crítico de la ideología y de la cultura, es la expresión de intereses de poder políticos y económicos específicos. El orientalismo es a veces confundido con el positivismo occidental, con definiciones generales de lo primitivo, con el evolucionismo, con el racismo. Se podría continuar la lista. El análisis del discurso de Said no escapa él

11 Ibn Warraq (2007). *Defending the West. A critique of Edward Said's Orientalism*. Nueva York: Prometheus Book, p. 18. Como anécdota relataré que el libro de Ibn Warraq me lo suministró una librería *on-line* en los Estados Unidos. En el paquete venía, junto al libro, una bolsa de papel invitando a depositar allí los teléfonos portátiles desusados para enviarlos a las tropas americanas en Iraq. La relación causa-efecto estaba bien establecida por el librero.

12 Así creemos haberlo hecho en José Antonio González Alcantud (2006). El orientalismo: génesis topográfica y discurso crítico, en José Antonio González Alcantud (ed.). *El orientalismo desde el Sur*. Barcelona: Anthropos, pp. 7-34.

13 James Clifford (1995). Sobre orientalismo, en James Clifford. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, p. 306.

14 *Ibidem*, p. 309.

15 *Ídem*, p. 317.

16 *Ídem*, p. 316.

mismo al «occidentalismo» que todo lo abarca y que él rechazó específicamente como alternativa al orientalismo.¹⁷

Desde luego Said no tiene la congruencia de un Michel Foucault o de un Jacques Derrida, cuyas obras han sufrido numerosos asaltos críticos sin lograr ser asediadas del todo. Por esto, quizás la posición de Said más que teórica, terreno en el que muestra tantas debilidades, sea, en opinión de Clifford, «oposicional»: «Un término político clave para Said es *oposicional*, y está bastante claro lo que esto significa en el contexto limitado de un libro como *Orientalismo*, que “escribe en contra” de un discurso imperial desde la postura de un oriental cuya realidad ha sido distorsionada y negada».¹⁸

Un hecho que corrobora la confusión y acaso la pobreza del discurso saidí viene determinado por la imposibilidad conceptual de encontrar en sus análisis conceptos transversales, capaces de iluminar nuevas perspectivas del discurso tales como son *memoria*¹⁹ o *sufrimiento*.²⁰ Al rechazar el pensamiento hebreo contemporáneo, evita incorporar elementos clarificadores sobre la naturaleza de lo oriental, presentes igualmente en la singularidad judía. Así parece saber dónde ubicar, por ejemplo, esas sinagogas de estilo andaluz-oriental que pueblan todas las antiguas juderías europeas y que en la costa este norteamericana tuvieron buenos representantes. La particularidad judía se le escapa a Said, como se le escapa al-Ándalus también.

Sobre el trascendente mito andalusí, operativo en toda su viveza incluso en el Próximo Oriente, no escribe ni una palabra.²¹ De este olvido se hizo consciente y procuró corregirlo en un prólogo destinado al público español de la traducción castellana de *Orientalismo*. Diversos autores han señalado asimismo que existen otros varios e importante olvidos, además del andaluz. Por ejemplo, Said tampoco abordó los orientalismos alemán y ruso, potentes en su erudición el primero y cercano a la propia concepción del Oriente el segundo.²² Bernard Lewis, a propósito de todas estas ausencias, hace notar que Said confunde, entre otras cosas, la parte con el todo: «Su Oriente está limitado al Próximo Oriente, y su Próximo Oriente a una parte del mundo árabe. Eliminando los estudios turcos y persas de una parte, y los estudios semíticos de otra, aísla los estudios árabes de su contexto a la vez histórico y filológico. La duración y el dominio geográfico del orientalismo son restringidos de la misma manera».²³ Incluso en el orden de la crítica cultural en Francia, se ha recordado que previamente al libro de Said existía en los círculos intelectuales de este país toda una erudición crítica con el orientalismo, sobre la cual el autor ha

17 *Ídem*, p. 321.

18 *Ídem*, p. 315.

19 Yosef Hayim Yerushalmi (2002). *Žggor. La historia y la memoria judía*. Barcelona: Anthropos.

20 Esther Benbassa (2007). *La souffrance comme identité*. París: Fayard.

21 Sobre la importancia capital del mito de al-Ándalus, véase José Antonio González Alcantud (2008). Consideraciones antropológicas en torno al mito transhistórico de Al-Ándalus, en Carmelo Lisón Tolosana (ed.). *Antropología: horizontes míticos*. Prensas Universitarias de Zaragoza & Editorial Universidad de Granada, pp. 79-104.

22 Robert Irwin (2006). *Dangerous Knowledge. Orientalism and Its Discontents*. Nueva York, Woodstock: The Overlook Press, p. 287.

23 Bernard Lewis (2005). La Question de l'Orientalisme, en *Bernard Lewis. Islam*. París: Gallimard, p. 1063.

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

pasado de puntillas. Acaso demasiadas restricciones, lagunas y puntos flacos. Y sobre todo una visión, la *saidí*, que no tiene en consideración la «interioridad» del horizonte islámico para los europeos.²⁴

Otro tipo de críticas más radicales que las muy educadas de Clifford fueron debidas a los reconocidos sabios Ernest Gellner y Bernard Lewis. En ellas se llegó a las alturas de la descalificación. El antropólogo Gellner, cuya obra mayor de investigación había versado sobre los santos del Atlas marroquí, le lanzó unas ácidas críticas sobre *Orientalismo* en *Times Literary Supplement*. La contestación de Said no desmereció en radicalidad: «Es parte de ese grupo conservador —yo lo llamo reaccionario— del que Gellner participa, que intenta reescribir la historia del colonialismo, de manera que parezca que realmente todo comenzó a ir mal tras el colonialismo, y que en Occidente sólo algunos necios como yo creen que el colonialismo fue algo terrible».²⁵ Tariq Ali, amigo de Said, apostilló sobre la radicalidad del enfrentamiento: «Cuando Gellner intentó una especie de reconciliación, Said se mostró implacable; el odio debe ser puro para ser efectivo y, en esto como en todo, él siempre daba el máximo».²⁶ La polémica levantada por *Orientalismo* estaba al rojo vivo.

En realidad, como venimos observando, el éxito editorial y público de *Orientalismo* fue paralelo y en consonancia con el rechazo que tuvo en los medios de la intelectualidad arabizante u orientalista. Otro momento crítico aconteció nada menos que cuatro años después del lanzamiento de *Orientalismo*. El arabista y otomanista Bernard Lewis relató en una dura, cuando no violenta, reseña aparecida en la *New York Review of Books*, que el libro *saidí* venía a coronar un movimiento, existente con anterioridad, de hostilidad hacia los estudios «orientalistas». Un episodio traído a colación por Lewis fue el congreso que tradicionalmente reunía a los orientalistas, en cuyas sesiones celebradas en 1973 se debatió y aprobó suprimir el uso del término *orientalista*, ya que, al entender de la mayoría de los presentes, éste ya no significaba gran cosa para designar la heterogeneidad de estudios que se agrupaban bajo tal nombre, y además inducía a la confusión, puesto que podía darse el caso tautológico de existir «orientales» ejerciendo de «orientalistas». Sobre las limitaciones lingüísticas de Said se ceba inmisericorde Lewis, llegando a ridiculizarlo. Esta necesidad de buscar una culpabilidad la relaciona Lewis con malicia, por demás, con el *vice anglo-saxon* «de un deseo masoquista de flagelación».²⁷ En esta alusión de Lewis late el hecho de la educación victoriana que tuvo Said en colegios británicos de elite tanto en Jerusalén como en El Cairo, así como la presencia de la figura paterna autoritaria, lejana y hermética, que lo había arrastrado finalmente a un internado en los Estados Unidos.

Más atinada y menos acalorada parece la crítica de Lewis a la ausencia de los orientalistas declaradamente marxistas en el horizonte de Said. Sobre todo

24 José Antonio González Alcantud (2008). «Lo moro revisitado. Dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social», *Revista Internacional de Filosofía Política*, (31), Madrid, México, pp. 29-48.

25 Tariq Ali (2010). *Conversaciones con Edward Said*. *Op. Cit.*, p. 106.

26 *Ibidem*, p. 21.

27 Bernard Lewis (2005). *La Question de l'Orientalisme*. *Op. Cit.*, p. 1071.

de la figura mayor de Maxime Rodinson. Éste era autor de obras tan significadas como *Islam and Capitalism* o *La fascinación de l' Islam*. Le parece extraño que un pensador radical no tenga en consideración a los arabistas marxianos. Tengamos presente, de nuevo, que en sentido estricto Said nunca fue marxista, ya que tenía muy presentes las ambigüedades de Marx en relación con el colonialismo de su época y su concepción sobre el necesario desarrollo del capitalismo incluso allí donde no existía como modo de producción.

Hemos constatado, por tanto, que tres eminentes antropólogos y arabistas, como son Clifford, Gellner y Lewis, hicieron un ataque frontal, a veces incluso chusco, a *Orientalismo*, mostrando muchas de sus insuficiencias. A pesar de ellas, el libro siguió su curso exitoso, arrojado ahora por una corriente crítica, surgida en la propia área de conocimiento académico de Said, el llamado criticismo literario, como eran los nacientes estudios poscoloniales. Quizás la rabia vertida por Lewis iba dirigida más allá del propio Said, en una época en la que las baldas de las librerías se vaciaban de erudición y se llenaban de ensayos culturalistas, los cuales, a pesar de su debilidad, llenaban de satisfacción a un amplio público de los campus universitarios. En esa nebulosa emergente, Said había encontrado, con la mezcla de exotismo y colonialismo que es el orientalismo, la razón, la idea redonda, y por ende mediática, de su análisis crítico. De manera que, más que un trabajo de erudición impecable, «Orientalism is at once a searing attack, an elegy, a work of literary criticism».²⁸ Incluso algunos definen piadosamente *Orientalismo* como un «ensayo», con el fin de evitarle el acoso y derribo científico al autor.

Con el fin de continuar el éxito público obtenido y para dar una respuesta más acorde con la actualidad, permitiéndole ejercer de intelectual «chomskiano», es decir, crítico con el imperialismo democrático norteamericano, que hasta ahora había salido indemne de la polémica orientalista —a pesar de su potencia y especificidad desde el siglo XVIII—, en 1993 aparecería *Culture and Imperialism*, la segunda obra mayor de Said. Allí pretende extender los argumentos poscoloniales a ese imperialismo, donde necesariamente tienen que aparecer como figura central y protagonista los Estados Unidos. Reflexiona que el imperialismo no se nutre, como el viejo colonialismo anglofrancés, de la dominación directa, sino del control tecnológico y, en particular, mediático: «Donde difiere el siglo americano es en el liderazgo de la autoridad cultural, gracias en gran medida a un control sin precedentes de los aparatos de difusión y control de la información».³⁰ De ahí que, añade, el ministro de cultura de un país colonizador hasta hacía poco menos de veinte años como Francia pudiese esgrimir contra los Estados Unidos el «imperialismo cultural». Atrapado en su condición de ciudadano norteamericano, de la que no apostató nunca, Said, que solía contar con gran pena cómo jamás pudo deshacerse de que Arafat lo considerase como

28 Harold Aram Veaser (2010). *Edward Said. The Charisma of Criticism*. Nueva York, Londres: Routledge, p. 9.

29 No podemos olvidar que una de las primeras guerras exteriores de los recién independizados Estados Unidos fue contra la piratería libia. Véase José Antonio González Alcantud (2006). El Imperio de Dios y los Estados bárbaros. Pinceladas sobre la singularidad del orientalismo norteamericano, con especial referencia al contexto marroquí, en José Antonio González Alcantud (ed.). *El orientalismo desde el Sur. Op. Cit.*, pp. 147-173.

30 Edward Said (1994). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Vintage Books, p. 291.

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

«el americano», poniéndole de esta manera en el punto de las sospechas de unas estrategias que él pretendía cuestionar.

Se podría interpretar a este tenor la obra de Said como la de un líder altermundista en la misma dimensión que Aimé Césaire o Frantz Fanon, dos de los líderes intelectuales póstumos del poscolonialismo. Es de destacar que los tres tienen en común una alta dosis de autoproclamado exilio. Tanto Césaire como Fanon, ambos caribeños y afrancesados, como Said, palestino sobre el papel pero norteamericano de hecho, han asumido roles sociales de ideólogos de causas que eran tan familiares como ajenas.³¹ La identidad psicológica de los tres estaba comprometida con sus análisis respectivos sobre la naturaleza de sus exilios.

Desde su incómoda posición de ciudadano estadounidense, Said tuvo que asumir la teoría anticolonial de Frantz Fanon, que ponía la liberación psíquica de los colonizados en manos de la violencia física ejercida contra el colonizador. Para realizar esta operación intelectual, tuvo que desproveer a Fanon, como luego todos los poscoloniales en lengua inglesa harían, de las aristas más llamativas de su teoría, en especial de la defensa apasionada del terrorismo como instrumento liberador. En relación con el colonialismo y neocolonialismo mismos, el criticismo literario en lengua inglesa tomaba como líneas de fuerza de las disquisiciones anticoloniales a Jean Paul Sartre, un filósofo con vocación de compromiso social, que había denunciado en la época de la guerra argelina el carácter sistémico del colonialismo como mecanismo perverso de explotación y poder;³² a Frantz Fanon, un psiquiatra martiniqués identificado con los explotados argelinos, que había señalado las nefastas consecuencias psicológicas colectivas e individuales para los colonizados del sistema colonial;³³ y a Albert Memmi, un judío magrebí, consciente de las consecuencias dialécticas del complejo de dependencia generado en las colonias.³⁴ Más, todo esto sin la violencia precipitada. De aquí que el poscolonialismo no deje de ser un asunto puramente académico, un tanto descafeinado, en comparación con el potencial contestatario del anticolonialismo.

Empero, más allá de dónde habían arribado Fanon y Césaire, que estaban acotados por el colonialismo en su fase clásica, Said retoma el imperialismo como sistema mundial, poniendo el acento en su carácter precisamente sistémico, señalado por Sartre. Sin embargo, en este sistema la voracidad económica no sería el único factor explicativo del mismo, sino la voluntad de hegemonía en la que los juegos y rivalidades intermetropolitanas poseerían un destacado papel. Ahí, la noción de *hegemonía*, como un proceso de ocupación sutil de la realidad, adquiere toda su importancia. En este punto, Said se vuelve gramsciano, en alusión a los estudios sobre la hegemonía cultural en la alta y la baja cultura del marxista italiano Antonio Gramsci. Él aplicará la hegemonización, en cuanto proceso de lucha por el dominio cultural, a los mecanismos del imperialismo. Se ha escrito que «Said va

31 Pierre Bouvier (2010). *Aimé Césaire, Frantz Fanon. Portraits de décolonisés*. Paris: Les Belles Lettres.

32 Jean Paul Sartre (1965). El colonialismo es un sistema, en *Jean Paul Sartre. Colonialismo y neocolonialismo (Situations V)*. Buenos Aires: Losada, pp. 33-34.

33 Frantz Fanon (1988). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

34 Albert Memmi (1967). *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press.

a arribar a través de su gramscianismo hasta una idea más extensa de cómo opera la ideología; podrá de esta manera explicar cómo opera la ideología imperialista en la Gran Bretaña metropolitana». ³⁵ En este esfuerzo es donde la obra saidí adquiere una alta significación militante que no desfallece, sobre todo mientras islam y Occidente mantengan el pulso actual.

Quizás las críticas esbozadas más arriba sean hoy agua pasada. Por eso, hoy día, siete años después de su muerte, buena parte de los debates en torno a la figura, obra y significación de Edward W. Said giran en torno a la propia personalidad del crítico. Algo parecido ha ocurrido con Fanon y Césaire. Se destaca que, antes de los acontecimientos de 1968, Said era un estudiante normalizado al estilo Princeton, y que sólo entonces descubrió la veta ideológica de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), con cuya elite comenzó relacionarse, incluido Yásir Arafat. En el curso de su activismo, se señala que llegaría a reunirse con el secretario de Estado americano Cyrus Vance con el fin de trabajar por la creación de un Estado palestino independiente. ³⁶ Su figura pública entonces comenzó una fase ascendente, sobre todo en lo relacionado con lo mediático, hasta alcanzar su clímax con la célebre pedrada lanzada por Said durante la intifada de los noventa, ante unas cámaras que popularizaron por todo el orbe su gesto rebelde. Con este último gesto imitaba directamente, en forma y fondo, a los pronunciamientos obreristas de Jean Paul Sartre. Harold Aram Veese ha indicado que la actitud rebelde de Said puede insertarse sin incomodo en la tradición de las altas instituciones académicas estadounidenses. De hecho, su gesto anticonformista, contra el que se levantaron voces pidiéndole la dimisión como profesor de la Universidad de Columbia de Nueva York, fue defendido en nombre de la libertad de conciencia desde la propia universidad. «El institucionalmente creado profesor-crítico está activamente comprometido para jugar su independencia, incluso desde el punto de vista de atacar a la institución misma. Dándole realce la universidad se consagra socialmente como el lugar para ejercer la libertad de expresión». ³⁷ Su figura de eminente profesor se había construido gracias al modelo universitario americano y ahora constituía uno de los activos más seguros de su «capital simbólico», en el sentido otorgado a este término por Pierre Bourdieu, que lo ligaba a la propia reproducción de las instituciones educativas. Nosotros hemos llamado a esta política consciente de las *corporations*, que rigen las grandes universidades norteamericanas, «espíritu del Faculty Club», dado que en este lugar del campus —un exclusivo club de los profesores— se aúnan en torno a una buena comida las personalidades o tendencias más extremas dentro del liberalismo que impera en la vida universitaria. ³⁸ Said representaría un ejemplo perfecto, en cuanto adecuación a este modelo de *scholar* verbalmente radical, que también

35 Laura Chrisman (2003). *Postcolonial Contraventions. Cultural Readings of Race, Imperialism and Transnationalism*. Manchester: University Press, p. 60.

36 Harold Aram Veese (2010). *Edward Said. The Charisma of Criticism. Op. Cit.*, pp. 7-8.

37 *Ibidem*, p. 5.

38 José Antonio González Alcantud (2008). *Sisifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología*. Barcelona: Anthropos. En especial, el capítulo «La producción ideológica del conocimiento sobre la cooperación y el conflicto: el espíritu del Faculty Club», pp. 219-231.

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

podría englobarse en la antigua tradición del «marxismo de cátedra», presente en los grandes campus americanos.

Edward W. Said, por demás, encarnaría en este proceso el papel de un líder carismático a lo moderno, sin la parte de aura religiosa que le otorgaba Max Weber al carisma. Ejerciendo de líder universitario, con el soporte de la institución, que lo rentabiliza administrando ese bien escaso llamado *prestigio*, y con la amplificación mediática subsiguiente, Said se convertiría en un preboste mundial del criticismo poscolonial. Este nuevo tipo de líder, con gran aporte mediático y sin aura religiosa, tendría como basamento el propio criticismo: «Unlike religious charismatics, critics are inseparable from their institutional wrappings».³⁹ Los medios, al transformarse en nuestra época en mediaciones más que ejercer una perspectiva dominadora y, por ende, manipuladora, se constituyen en un nuevo espacio público de confrontación por la hegemonía.⁴⁰ Said es plenamente consciente de su función como ariete de la hegemonía antiimperialista. No puede ser entendida en este sentido la figura de Said como la de un «impostor», es decir, alguien aupado injustamente en razón de sus cortos o discutibles méritos intelectuales a una posición de poder mediático, por una conspiración del empresariado más o menos izquierdista. Cuando yo mismo, hace pocos años, en calidad de su-reño, tan colonizador como colonizado, hice una crítica a las insuficiencias del método aplicado a *Orientalismo* y las lagunas que Said dejaba en su camino, procuré dejar claro que no pretendía caer en la trampa descalificadora y puse por delante la integridad moral del autor, de lo que sigue sin caberme la más mínima duda. Sobre todo tras tener presentes las sinceras explicaciones que dio a su trayectoria vital y observar en toda su crudeza sus propias contradicciones, que no enmascaraba. Esta posición ponderada, si bien crítica, me ha supuesto la acusación injuriosa por parte de algún alevín de la derecha cultural de tener miedo a expresar públicamente mis verdaderas opiniones. Desde luego, quienes insisten en la idea de impostura aplicada a Said no atinan. Si acaso, podrían haber apuntado a la insuficiencia intelectual o a la incongruencia en ciertos pasajes de su actividad teórico-política, pero no a la impostura. Said era consciente del nuevo papel que la comunicación tenía e, intuitivamente, entró al trazo de este combate, ocupando en él posiciones de liderazgo, que podría calificarse de carismático en el sentido antes citado.

El caso es que a pesar de las críticas en el periodo posterior a su muerte, la figura y obra de Said han continuado siendo fuente de inspiración para la polémica. En la actualidad se lo considera como un pilar fundacional de los *postcolonial studies*. Una temprana opinión sobre Said, elaborada en el tiempo en el que éste tenía más ascendiente público, procedente del campo de los incipientes estudios poscoloniales, rezaba que su obra y figura debían ser conceptuadas bajo el prisma de lo paradójico. La paradoja de Said se sostendría en la persecución ansiosa de una «identidad», tal como fue señalado más arriba. Esta búsqueda se fundaba en la abierta escisión existente en él, de un lado como exiliado que era en tierra ajena,

39 Harold Aram Veesser (2010). *Edward Said. The Charisma of Criticism. Op. Cit.*, p. 4.

40 Jesús Martín-Barbero (2010). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Anthropos, pp. XXI-XXX.

y de otro por el hecho de que sus gustos, muy señaladamente los musicales, en los que poseía una sólida formación, siempre fueron abiertamente occidentalistas, hasta el punto de que casi abominaba de la música árabe. Para salvar estas contradicciones, más que paradojas, de la identidad, se habría acogido a la noción de *mundanidad*, en virtud de la cual se consideraba marcado por el deseo manifiesto de convertirse en un intelectual inserto en la vida cotidiana. De esta guisa ha sido formulado el concepto *mundanidad* resultante de la obra saidí:

La mundanidad no es simplemente una visión del texto y del crítico, sino que es la base sobre la que Said ha elaborado su teoría y su análisis cultural. Tanto al hablar de orientalistas, escritores canónicos, como de las figuras más relevantes de la resistencia poscolonial, su enfoque se nutre de una profunda e inmovible convicción de la situacionalidad de la actividad intelectual. Las paradojas de la carrera y la obra de Said son múltiples [...], pero se hallan todas ellas articuladas en la fundamental desarticulación entre sus creencias y sus preferencias, una contradicción entre el teórico y el individuo en sus relaciones con los demás.⁴¹

Estas contradicciones, que evidencian la paradoja saidí, tienen como fondo una concepción previa de la congruencia de la acción y del pensamiento conformes a modelos canónicos apriorísticos que podríamos fácilmente identificar con el concepto de *ideología*. No obstante, ésta se halla inserta en el mundo de la modernidad con todas sus paradojas. Precisamente, uno de los ataques más directos de esa modernidad lo sería a cualquier fundamento o inicio inamovible procedente del pasado, postulando frente a ellos la superior verdad de la relatividad del conocimiento.⁴² De esto participa Said, si bien en un nuevo bucle paradójico no excluye de esa relatividad el anhelo persistente de identidad.

Edward W. Said, si hemos de acudir a su lado paradójico, había comenzado estudiando en su extenso trabajo sobre Joseph Conrad, reconocido como el más profundo y académico de todos los que hizo, las contradicciones presentes en *El corazón de las tinieblas*, sede de todo proyecto colonial. Se ha dicho que Said tenía una profunda identificación con Conrad, que él mismo había señalado, subrayando, por ejemplo, la manera de escribir inglés del escritor polaco con frases muy largas, impropias de los auténticos ingleses:

Me quedé desconcertado y obsesionado por su prosa. Que obviamente no era inglesa —yo nunca he creído que Conrad escribiera en inglés, y simplemente di eso por hecho [...]. Quiero decir, me recordaba al inglés que escribe la gente en la parte del mundo de la que yo vengo. No era el inglés de los ingleses, ¿verdad? Era demasiado insistente, las frases eran demasiado largas... Al principio pensaba que estaba traduciendo del francés... lo creía...⁴³

41 Bill Ashcroft y Pal Ahluwalia (2000). *Edward Said. La paradoja de la identidad*. Barcelona: Bellaterra, p. 81.

42 Abdirahman A. Hussein (2002). *Edward Said. Criticism and Society*. Londres; Nueva York, pp. 72-81.

43 Tariq Ali (2010). *Conversaciones con Edward Said. Op. Cit.* pp. 68-69. Véase igualmente Edward Said (1985). *Beginnings. Intention and Method*. Londres: Granta Books.

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

También se ha dicho que la identificación con Conrad procedía de la experiencia común de pertenecer a una suerte de exilio en tierra anglosajona, el uno en calidad de polaco y el otro de palestino, pero de familia cristiana, de confesión episcopaliana, devenida por los avatares de la época a la ortodoxia, y de educación británico-norteamericana. Se ha escrito a propósito de ambos que «el resultado final es el exilio en guerra con el mundo “real”, la sensibilidad del emigrante que lucha por hallar un lugar y provocar un cambio». ⁴⁴ Pero todas estas sugerentes dudas y relatividades posmodernas y, por ende, poscoloniales de Said se habrían cerrado en falso con el Said de *Orientalism y Culture and Imperialism*, tajante y unidireccional.

El hecho de que el discurso de Said se haya lanzado desde Nueva York, arropado por un extenso aparato académico del liberalismo universitario norteamericano, nucleado en torno a los *postcolonial studies*, tiene una amplia significación que no ha sido quizás suficientemente destacada. De un lado, Said y sus seguidores *at home* responden a la larga tradición «anticolonialista» del imperialismo norteamericano. Recuérdese que el *imperialismo democrático* es un concepto acuñado precisamente en oposición flagrante a los viejos modelos colonialistas europeos, tanto el hispanoportugués de los siglos XVI-XVII, como el anglofrancés de los siglos XIX y XX, con el hiato dubitativo del siglo XVIII, tiempo que alimentó utopías racionalistas, antiesclavistas y emancipadoras pronto agostadas. Agotado, por redundante en exceso, el modelo de la «leyenda negra» del colonialismo español, esgrimida como un espantajo por los ideólogos del Manifest Destiny—según los cuales Estados Unidos tenía un destino histórico como nación ex colonizada liberadora de pueblos sojuzgados—, directos provocadores de la guerra hispano-norteamericana de 1898, ahora quedaba doblegar definitivamente los poderes perversos del neocolonialismo posterior a las independencias. Gran Bretaña y Francia, más que los debilitados y anticuados países ibéricos, serán los enemigos naturales a batir en este tiempo. No puede extrañar que, de facto, los Estados Unidos en su política exterior de finales del siglo XIX hasta la actualidad haya basado el crecimiento del *imperialismo democrático* precisamente en el apoyo a muchos procesos independentistas frente al colonialismo francés e inglés. Durante la guerra de Argelia, verbigracia, la actitud de los Estados Unidos fue sordamente favorable a la independencia. A veces, para no entrar en colisión con sus aliados europeos, tuvo que plegarse y guardar un relativo silencio a desgana. Esta tradición de apoyo a las causas independentistas se puede observar en la literatura, el arte y la etnografía americanas desde su independencia. ⁴⁵

Resulta cuanto menos curioso que la polémica sobre la poscolonialidad no haya llegado hasta hace poco al mundo universitario francés. No se trataría tanto del rechazo francés a reconocer toda posibilidad de elaboración de alta teoría interpretativa fuera de sus fronteras, en su larga tradición chovinista, con el deseo

44 Shelley Walia (2004). *Edward Said y la historiografía*. Barcelona: Gedisa, p. 13.

45 José Antonio González Alcantud (2006). Antropología del bandidismo, bandidismo en la antropología, en David Montgomery Hart. *El bandidismo en el islam. Estudio de caso en Marruecos, Argelia y la frontera noroeste de Pakistán*. Barcelona: Anthropos, pp. 1-XXXVIII.

manifiesto de producir, controlar y, en definitiva, hegemonizar el «discurso», como de no permitir la presencia de lo no dicho, en referencia al lado siniestro e incongruente de la idea republicana, salvífica y universalista, en flagrante contradicción con la práctica colonial francesa, racista y desigualitaria. La recepción de Said y del pensamiento poscolonial, en clave de la «comunidad» en lengua anglosajona,⁴⁶ producirá cierta confusión en el medio francés:

Los filólogos anglófonos han largamente disertado sobre la episteme del concepto poscolonial, discusiones retomadas en Francia sobre todo por los filósofos y los politólogos en un discurso quizás difícil de comprender por los no especialistas. Ciertos historiadores franceses [...] retoman la idea de una manera mucho más pragmática. Los malentendidos son entonces corrientes a este propósito entre teóricos y prácticos.⁴⁷

Quien así se expresa es una clásica historiadora de la colonización francesa que es consciente de los muchos equívocos de carácter epistémico existentes entre teóricos de procedencia anglosajona y teóricos franceses. No obstante, visto desde Francia hoy se reconoce que el «poscolonialismo no es un sistema, sino que es una nebulosa de pensamiento crítico, tanto más difícil de definir en la medida en que no deja de autocriticarse y de reconstruirse en la medida en que avanza». Quien esto afirma, Jacques Pouchepadass, ha indicado que el valor de *Orientalismo* reside justamente en haber hecho salir a los estudios sobre el colonialismo de su naturaleza clásica para situarlos en el corazón de una «violencia de orden epistémico, una suerte de vicio de la razón, que jerarquiza a los otros de Occidente esencializándolos».⁴⁸ En este sentido, podríamos convenir que, a pesar de sus muchos defectos científicos, la obra saidí ha poseído la virtud de dar forma a un debate sobre la naturaleza del poder que continúa en la actualidad bajo diversas fórmulas. Y que ese debate está universalizado, sin estar circunscrito sólo a la alta teoría francesa.

Como resumen póstumo de la personalidad de Edward W. Said, Tariq Ali, que lo consideraba como un dandi en su aspecto externo, pero también por su elegancia interna, escribió:

Edward Said era un viejo amigo y camarada. Nos conocimos en 1972, en un seminario en Nueva York. Aun en aquella época turbulenta, uno de los rasgos que lo distinguían del resto de nosotros era su inmaculado gusto para vestir: todo estaba meticulosamente escogido, hasta los calcetines. Es casi imposible imaginarle de otro modo. En una conferencia en su honor en Beirut, en 1997, Edward insistió en acompañarnos a Elias Khoury y a mí a nadar. Cuando salió con su bañador le pregunté por qué la toalla no iba a juego. «Donde fueres...»,

46 Braj K. Kachru (1995). *The Alchemy of English*, en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres: Routledge, pp. 291-295.

47 Catherine Coquery-Vidrovitch (2009). *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*. Marsella: Agone, p. 89.

48 Jacques Pouchepadass (2007). «Où vont les postcolonial studies?», disponible en: <http://www.reseau-asie.com/> [consultado el 10 de julio de 2010].

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

replicó sin darle importancia. Pero esa misma tarde, mientras leía un extracto del manuscrito en árabe de sus memorias, *Fuera de lugar*, su atuendo era impecable. Y así permaneció hasta el final, a través de toda su larga batalla con la leucemia.⁴⁹

Para nosotros, observadores externos, este hecho, que podría interpretarse falazmente como la expresión misma de una impostura, al suponer que Said se hacía pasar por un líder intelectual de los miserables y desposeídos cuando en realidad era un acomodado burgués, que habitaba y se beneficiaba del confort y el cosmopolitismo de una gran ciudad, debería ser interpretado justo a la inversa: como la demostración palpable de la integridad moral de nuestro autor. Y ello porque, sin renunciar a un dandismo de entretelas británicas, ejerció la crítica radical y a contracorriente, inserta en lo que en la actualidad podríamos catalogar de modernidad crítica. Otra cosa sería la validez científica de su obra, puesta en razonable duda, ya que presenta fallas lógicas y eruditas a veces de primer orden que han distorsionado la justa y plural comprensión entre otras cosas de la urdimbre del orientalismo. Creemos necesario en este punto separar moral y ciencia, con el fin de centrar persona y obra de Edward Said, sin caer en filias y fobias o emplearlo como arma arrojadiza de las imposturas de una modernidad cuya razón última se nos escapa todavía.

Quizás fuese él mismo quien, en su larga enfermedad, sobreviviéndola y ayudándose para ello de la memoria, describió su ser ontológico mejor que nadie:

Todas las familias inventan a sus padres y a sus hijos, les confieren una historia, una identidad, un destino y hasta un idioma. Siempre hubo algún error en el modo en que fui inventado y supuestamente debía encajar en el mundo de mis padres y mis cuatro hermanas. Durante la mayor parte de mi infancia y mi juventud no fui capaz de averiguar si esto se debía a que yo malinterpretaba continuamente mi papel o por culpa de algún defecto profundo de mi ser. A veces me comportaba con intransigencia y me enorgullecía de ello. En otras ocasiones me daba la impresión de que carecía por completo de personalidad, de que era tímido, inseguro y falto de voluntad. Sin embargo, mi sensación dominante era que siempre estaba fuera de lugar.⁵⁰

Este estar «fuera de lugar» fue lo que lo condujo a aferrarse a una explicación en forma de puzle de un mundo, tanto americano como palestino, en el que siempre permaneció exiliado. Y a que emplease afirmaciones contundentes sobre el orientalismo, sin tener en consideración el propio carácter dubitativo de la conciencia poscolonial que él mismo inauguraba. Porque en el terreno de la interpretación debe quedar de manifiesto que, hoy más que nunca, tenemos plena consciencia de que, como ha señalado Arjun Appadurai, «toda construcción de localidad supone un momento de colonización», presente en los actos de fundación, que sacralizan la violenta toma de posesión territorial.⁵¹ En este sentido, todos seríamos nómadas que

49 Tariq Ali (2010). *Conversaciones con Edward Said*. Op. Cit., p. 13.

50 Edward Said (2001). *Fuera de lugar*. Memorias. Barcelona: Grijalbo Mondadori, p. 17.

51 Arjun Appadurai (2005). *Après le colonialisme*. Les conséquences culturelles de la globalisation. Paris: Payot, p. 264.

en algún momento habríamos tomado posesión forzosamente de un territorio. Esto parece olvidarlo Said precisamente llevado por la pasión de su compromiso. El valor perdurable de su obra reside sobre todo en el «gesto» moral de Said, renovando el compromiso público del intelectual con la mundanidad.

Para concluir, recuerdo la ansiedad que me produjo la necesidad de conseguir un ejemplar de *Orientalismo* cuando éste fue vertido al francés en 1980, y las dificultades que un antiguo librero africanista, Fernando Robles, tuvo, a través de su pequeña librería de temas orientales ubicada en Granada, para conseguirme el ejemplar, en tiempos sin virtualidades ni mensajerías. *Orientalisme* fue una pieza de caza mayor para el librero y para mí. Y también recuerdo la subsiguiente decepción que me produjo su anhelada lectura. Después de haber asimilado con dificultad y, en la medida de lo posible, a Foucault y a Derrida, cuando no a Lévi-Strauss, Edward W. Said no respondía plenamente a mis inquietudes deconstructivas y al deseo de «profundidad». Lo encontré demasiado *déjà vu*. Acaso ésta es la imagen que de *Orientalismo* perdura en mí varios lustros después. Y la que he vuelto a apreciar con el análisis anterior.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

José Antonio González Alcantud es catedrático de antropología social de la Universidad de Granada, ex presidente de la Comisión Etnológica de la Junta de Andalucía y director del Observatorio de Prospectiva Cultural de la Universidad de Granada. Entre sus obras más recientes, hemos de destacar *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico* (2002), *La ciudad-vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia* (2005), *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad* (2006), *Las palabras y las culturas. Catorce diálogos antropológicos en clave humanística* (2007) y *Sísifo y la ciencia social. Variaciones de la antropología crítica* (2008). Entre las obras coordinadas, podemos destacar *El orientalismo desde el sur* (2006), *La ciudad: paraíso y conflicto* (2007), *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial* (2007), *La Alhambra, lugar de la memoria y el diálogo* (2008), *La ciudad magrebí en tiempos coloniales* (2008), *Granada la andaluza* (2008) y *La invención del estilo hispanomagrebí* (2010).

RESUMEN

Edward W. Said es conocido mundialmente por haber sido un intelectual comprometido con los análisis deconstructivos de los procesos de hegemonización cultural creados tanto por el colonialismo como por el imperialismo. Bebiendo de fuentes teóricas diversas, todas ellas occidentales, tales como Foucault, Gramsci o Derrida, construyó un discurso crítico propio que con el tiempo ha dado paso a los llamados hoy *postcolonial studies*. Desde los primeros momentos en que alcanzó notoriedad mediática y académica con su libro *Orientalismo*, trabajo que era consecuencia directa de su experiencia de los sucesos de mayo de 1968 y de la crisis palestina, recibió severas críticas por parte de especialistas como Lewis, Gellner o Clifford. Sin embargo, el libro siguió su exitoso curso entre el público hasta el día de hoy.

Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial

Posiblemente porque represente el espíritu autocrítico de toda una época. El autor de este artículo propone, en la línea abierta por el trabajo colectivo dirigido por él *El orientalismo desde el Sur* (2006), diferenciar entre la crítica científica, que no resiste muchas de las partes de la obra saidí, justo es reconocerlo, y el compromiso moral, propio de un intelectual honesto consigo mismo y con los combates de su época.

PALABRAS CLAVE

Orientalismo, Edward W. Said, Oriente, Occidente.

ABSTRACT

Edward W. Said is known worldwide as an intellectual committed to the deconstructive analysis of processes of cultural hegemony brought about by both colonialism and imperialism. Cultivated from diverse Western theoretical sources, such as Foucault, Gramsci, and Derrida, he formed his own critical discourse which over time has developed into what we now call *postcolonial studies*. Right from the time he started to gain media and academic recognition through his book *Orientalism*—a piece of work directly resulting from his experiences in the events of May 1968 and the Palestinian crisis—, he received fierce criticism from specialists such as Lewis, Gellner and Clifford. Nevertheless, the book has continued to have public success and still does so today, possibly because it represents the self-critical spirit of the time. In an approach started and lead by the collective work of *El orientalismo desde el Sur* (2006), the author of this article aims to distinguish between scientific criticism, which does not withstand many aspects of Said's work, fair is to recognize it, and moral commitment, appropriate for an intellectual who is honest with himself and with the struggles of his time.

KEYWORDS

Orientalism, Edward W. Said, Orient, West.

المُلخَص

يعرف إدوارد سعيد عالمياً بإعتباره كان مثقفاً ملتزماً من خلال خاليله التفكيكية لصبرورات الهيمنة الثقافية التي أنشأها كل من الإستعمار والإمبريالية على السواء. فقد عُرف من مصادر نظرية مختلفة. كلها غربية. مثل فوكو وغرامشي ودريدا. ليبنى خطاباً نقدياً خاصاً به سيفتح المجال. مع مرور الوقت. إلى ظهور ما يعرف اليوم بدراسات ما بعد الإستعمار. ومنذ اللحظة الأولى التي اكتسب فيها شهرة إعلامية وأكاديمية. عند نشره لكتابه حول الإستشراق. وهو العمل الذي كان حصيلة مباشرة لتجربته مع أحداث ماي 1968 ومع الأزمة الفلسطينية. تعرّض لنقد لاذع من طرف مختصين أمثال لويس. جيلنر وكليفورد. لكن الكتاب واصل تحقيق النجاح تلو الآخر إلى يومنا هذا. وذلك راجع. ربما. لكونه جسّد روح النقد الذاتي لمرحلة بأكملها. ويقترح كاتب هذا المقال. سيراً على نفس النهج الذي تبنّته العمل الجماعي الذي أشرف عليه تحت عنوان «الإستشراق من الجنوب 2006». التمييز بين النقد العلمي الذي لا تصمد أمامه أجزاء كثيرة من عمل إدوارد سعيد. وهذا ما لا يجب إنكاره. وبين الإلتزام الأخلاقي الذي ميّز مثقفاً صادقاً مع نفسه وملتزماً بكفاحات المرحلة التي عاش فيها.

الكلمات المفتاحية

الإستشراق، إدوارد سعيد، الشرق، الغرب.