

Edward W. Said y la reflexión sobre Europa

JOAN B. LLINARES

PROFESOR DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Resumen

Las observaciones que siguen sólo desean presentar unas pocas sugerencias, procedentes del estudio de los libros de una personalidad admirable que por desgracia ya no está entre nosotros, pues fue víctima en plena madurez de una gravísima enfermedad. Nos referimos a un escritor no europeo, Edward W. Said (Jerusalén, 1935 – Nueva York, 2003), cuya mirada ofrece el enriquecedor testimonio de raíces y tradiciones diversas, la oriental y la occidental, pues en rigor y desde el nacimiento él hubo de considerarse tanto un árabe como un angloamericano. Su cuestionada identidad y su permanente sensación de estar ‘fuera de lugar’, viviendo desde la infancia fuera de su tierra natal le provocaron un hondo desarraigo, un vacío peculiar. Esta irrestañable sensación de exilio, tan común por desgracia en nuestro tiempo, sigue siendo trágica todavía para muchos de sus compatriotas, para tantos palestinos, expulsados de sus hogares por quienes acababan de ser víctimas de un atroz genocidio. La dolorosa y liberadora extraterritorialidad desde la que Said escribía quizá pueda ayudarnos a percibir dimensiones y genealogías en la construcción de lo que consideramos “nuestro”, esto es, lo supuestamente “europeo”, ya que no es casual que, quizá por la desazón que nos producen, las tendamos a olvidar. En todo caso, ésta es la propuesta de lectura que brindamos como un intento de compartir enseñanzas que han alterado nuestra propia manera de entendernos.

Palabras clave: identidad europea, cultura europea, Edward Said, hegemonía, universalidad, etnocentrismo, humanismo, alteridad, orientalismo.

Abstract

The aim of the following observations is simply to present a few suggestions derived from the study of the works of an admirable figure whose life was sadly cut short by serious illness. A non-European writer, the insights of Edward W. Said (Jerusalem, 1935–New York, 2003), provide us with an enriching testimony of diverse Eastern and the Western roots and traditions. Strictly speaking, he was forced to consider himself both Arab and Anglo-American from birth. His questioned identity and the permanent feeling of being “out of place”, having lived away from his native land since childhood, caused him to feel deeply cut off from his roots and experience, a strange void in his life. This irremediable feeling of exile, unfortunately so widespread nowadays, is still a tragic feeling for many of his compatriots, the vast number of Palestinians expelled from their homes by those who had so recently been the victims of an appalling genocide. The painful but liberating ex-

triterritoriality from which Said wrote may help us appreciate certain dimensions and genealogies present in the construction of what we consider as “ours”, that is, what is supposedly “European”, since it is no coincidence that we tend to forget them, perhaps because they make us feel uneasy. In all events, this proposal is suggested as an attempt to share lessons that have altered the way we understand ourselves.

Key Words: European identity, European culture, Edward Said, hegemony, universality, ethnocentrism, humanism, otherness, orientalism.

1. A modo de introducción

Si se nos permite comenzar estas notas con un apunte sobre su génesis, confesaremos de entrada que el propósito de redactarlas arrancó de la insatisfacción sentida ante los materiales que habíamos consultado por una necesidad didáctica. Deseábamos prepararnos para esa materia que en fechas recientes ha comenzado a introducirse en nuestros programas universitarios, unas veces con el nombre de “Teoría filosófica de Europa”, otras de “Raíces culturales de la idea de Europa”, o con denominaciones similares. En efecto, en el mercado hay ya unos cuantos libros con tales o parecidos títulos que intentan responder a esa demanda académica, bien en forma de manuales, bien con algún ensayo de largo aliento o con obras colectivas que recogen diversos enfoques por parte de un equipo de especialistas. En varias de estas publicaciones es perceptible el intento de constituir una especie de canon de inequívoco carácter eurocéntrico, mercedor a nuestros ojos de enmiendas y puntualizaciones. Su lectura nos hizo repensar algunos componentes de lo “europeo”, sentidos como extranjeros y extraños, y por eso descuidados o desapercibidos, pero que son en todo caso ineludibles, dadas las estructuras que configuran nuestro presente, que han configurado nuestro pasado y que configurarán seguramente nuestro futuro. Nos referimos, por ejemplo, a lo “oriental” o a lo procedente de las costas sureñas del Mediterráneo, a la presencia viva del Islam en nosotros y entre nosotros, en nuestra cultura europea, etc.

Ahora bien, no debemos perder de vista que este proyecto nos desborda, pues va más allá de lo filosófico, lo literario o lo supuestamente cultural. Su mero enunciado se manifiesta ya como solapado y engañoso, pues “Europa”, una palabra que tiene la apariencia de concentrar en tres sílabas todo un relato mítico, convertida con excesiva frecuencia en receta mágica o incluso en consigna electoral, encierra múltiples escollos. En efecto, es una cuestión debatida, desasosegante y dramática, un nombre cargado de símbolos, un candente nudo de problemas que no por casualidad aparece una y otra vez en los titulares de las noticias. “Europa” en-

traña diversas dimensiones, políticas, económicas, lingüísticas, religiosas, culturales, militares, etc. Como es obvio, también conlleva implicaciones graves que van más allá de los capítulos de un programa para una asignatura universitaria, aunque ésta pertenezca a esa titulación interdisciplinar llamada "Humanidades". Ciertamente, este macroproblema de escurridizo perfil nos concierne como personas y como ciudadanos, al menos a quienes en los aeropuertos internacionales presentamos pasaporte 'europeo' y tenemos derecho a voto sobre esa constitución supranacional que estructure nuestra convivencia. Pero no sólo nos afecta a nosotros, también nos compromete en el difícil y necesario respeto a los derechos fundamentales de muchas personas que buscan acogida y trabajo en este continente. Ahora bien, en dicha cuestión 'antropológica' confluyen exigencias y aspectos de índole diversa, filosóficos, esto es, teóricos y conceptuales, evidentemente, pero también históricos, demográficos, comerciales, laborales, étnicos, raciales, etc. Todos ellos son de arduo tratamiento por varios motivos, piénsese, por ejemplo, en los diferentes tipos de fronteras que se añaden a las meramente geográficas; en los distintos momentos de las oleadas de emigrantes, con urgencias y legislaciones variables; en las ambiguas identidades en juego, los distintos raseros que se aplican, los intereses y objetivos políticos dispares que se persiguen, en tensa disputa entre ellos; en el articulado mismo de los citados derechos 'humanos' y en sus diferentes acentuaciones e interpretaciones, etc.

Por todo esto actualmente en debate, creemos que no es necesario insistir en una advertencia elemental: las observaciones que siguen sólo de-
sean presentar unas pocas sugerencias, procedentes del estudio de los libros de una personalidad admirable que por desgracia ya no está entre nosotros, pues fue víctima en plena madurez de una gravísima enfermedad. Nos referimos a un escritor no europeo, Edward W. Said (Jerusalén, 1935 – Nueva York, 2003), cuya mirada ofrece el enriquecedor testimonio de raíces y tradiciones diversas, la oriental y la occidental, pues en rigor y desde el nacimiento él hubo de considerarse tanto un árabe como un angloamericano. Su cuestionada identidad y su permanente sensación de estar 'fuera de lugar', viviendo desde la infancia fuera de su tierra natal, en Egipto, en Líbano o en los EE.UU., a pesar de tener desde el nacimiento la ciudadanía de este país y un reconocido trabajo de profesor universitario en Nueva York, le provocaron un hondo desarraigo, un vacío peculiar (Said, 2003). Esta irrestañable sensación de exilio, tan común por desgracia en nuestro tiempo, sigue siendo trágica todavía para muchos de sus compatriotas, para tantos palestinos, expulsados de sus hogares por quienes acababan de ser víctimas de un atroz genocidio. La dolorosa y liberadora

extraterritorialidad desde la que Said escribía quizá pueda ayudarnos a percibir dimensiones y genealogías en la construcción de lo que consideramos “nuestro”, esto es, lo supuestamente “europeo”, ya que no es casual que, quizá por la desazón que nos producen, las tendamos a olvidar.

Es más cómodo y reconfortante repetir los estereotipos que imperan en la opinión pública actual, pero si queremos ser veraces con nosotros mismos deberíamos reconsiderar nuestra vacilante identidad de modo más crítico y reflexivo, e incluso más escéptico, como Said solía recomendar, y caer en la cuenta de qué hacemos de hecho cuando diferenciamos lo pretendidamente nuestro de lo supuestamente ajeno, lo “europeo” de lo “no-europeo”. En todo caso, ésta es la propuesta de lectura que brindamos como un intento de compartir enseñanzas que han alterado nuestra propia manera de entendernos. Aunque los textos de este combativo intelectual proceden en su mayoría del ámbito de la historia de la literatura, de la literatura comparada y de la crítica literaria, la consecuente reivindicación de un *humanismo secular* que los inspira y vertebra consigue que traspasen esos territorios de especialización filológica, esas barreras académicas tan opuestas a las genuinas ‘humanidades’, y que se tornen extraordinariamente aleccionadores para todo lector interesado en el problema de Europa desde una perspectiva global e integral, es decir, *antropológica*. Las páginas que siguen son sólo una pequeña muestra, casi sin aparato crítico, y ni de lejos llegan a ofrecer una síntesis suficiente del conjunto de las aportaciones de Said. No obstante, tal vez dibujen unos cuantos campos de interés que cada cual podrá luego visitar y cultivar por su cuenta con la atención que le merezcan, adentrándose entonces por nuevos senderos y sucesivos descubrimientos. La experiencia de seguir dialogando con sus textos, estamos seguros de ello, compensará con creces.

2. El intelectual, la crítica y la cultura europea canónica de las Humanidades

Comenzaremos centrándonos en la “Introducción” a su libro *El mundo, el texto y el crítico* (*The World, the Text and the Critic*), un volumen que recoge una antología personal de sus mejores trabajos, redactados entre 1969 y 1981, al hilo de sus investigaciones universitarias. Esta introducción se titula expresamente como *Crítica secular*. Con este gesto, Said quiere desmarcarse de todo tipo de fundamentalismos y de capillas religiosas o místicas desde un *humanismo* mundano, esto es, cosmopolita y eminentemente laico. En esas páginas expone los argumentos que avalan sus

principales objeciones a determinada forma de concebir la idea de Europa tanto desde la disciplina a la que consagró sus lecciones magistrales, la “teoría” y la “historia comparada de la literatura”, como desde la peculiar ‘escritura de creación’ que esa profesión conlleva, la “crítica literaria”. Él la ejerció sin descanso, aplicándola, por una parte, a los textos considerados ‘clásicos’, y, por la otra, a las innovaciones del presente, a las aportaciones de las ciencias sociales y a la visión del mundo que la prensa y la televisión ofrecen. Los argumentos aquí formulados son la brújula que le orientaba en sus lecturas y artículos. Tratemos de reconstruirlos desde el prisma de nuestros intereses, esto es, como europeos reflexivos.

A su parecer, hacia finales de los años sesenta del pasado siglo xx, en las universidades norteamericanas comenzó a cuestionarse una teoría literaria que estuviera en una especie de compartimento especializado y separado del resto de la vida histórica y social, a espaldas de lo que solemos llamar “el mundo”, esto es, de aquello que Vico denominaba “el mundo de las naciones” (Said, 2004: 12). Por aquellos años ya no se admitía una concepción de la cultura arrancada de su contexto, divorciada de las relaciones que mantiene con el sistema social y con la historia, en una palabra, desvinculada de sus lazos con el poder, como si el intelectual humanista hubiera de habitar en un feudo cerrado y aislado que le impidiese vivir y contemplar los diferentes dominios de la actividad humana como una unidad, como un todo de elementos interrelacionados. Esta exigente innovación estaba perfectamente legitimada, pues es obvio, aunque parezca muy simple, que los textos literarios a estudiar en las disciplinas universitarias de Humanidades tienen contextos; tal rasgo es constitutivo, es estructural y esencial a los textos, no es algo meramente accidental o anecdótico, ya que determinadas circunstancias y acontecimientos los hacen posibles y los tornan inteligibles como resultados de muy concretas elaboraciones humanas por parte de sus creadores. Como dice Said sintetizando su pensamiento, “los textos son mundanos, son hasta cierto punto acontecimientos, e incluso cuando parecen negarlo, son parte del mundo social, de la vida humana y, por supuesto, de momentos históricos en los que se sitúan y se interpretan” (2004: 15). La historia marca, pues, de manera indeleble tanto el momento de gestación y elaboración de los textos, como los momentos de sus sucesivas lecturas, desciframientos y comentarios.

Ahora bien, aunque en los EE.UU. esta forma de entender y ejercer la teoría literaria pronto se desvaneció, ahuyentada por la consabida especialización, por un profesionalismo acentuado y angosto dedicado en exclusiva a preciosistas análisis de la pura “textualidad”, como si ésta fuese un

objeto en cierto modo desinfectado y místico, el profesor palestino se mantuvo leal a las premisas de aquella renovación de los años sesenta que, como confiesa, procedían de la mejor teoría literaria europea. Esta teoría había surgido de unos progenitores memorables, a saber, Marx, Nietzsche, Freud, Saussure, Lukács, Bataille y Lévi-Strauss, a quienes cita en explícito gesto de reconocimiento y afiliación (Said, 2004: 14). La nueva jerga imperante, construida con filosofemas entresacados de las obras de otros europeos, sobre todo de las de Foucault y Derrida, favorecía un *academicismo* que deja a los ciudadanos de la sociedad moderna en manos de las fuerzas del “libre” mercado y de los medios de comunicación de masas, controlados por unas pocas multinacionales. En efecto, la crítica literaria que desde entonces comenzó a proliferar, indigna de tal nombre, prescinde de toda relación con los problemas de la vida cotidiana, esto es, renuncia a ejercer su necesaria función crítica al suprimir las dimensiones mundanas y contextuales en sus análisis hiperformalistas y abstrusos de los textos. Esas nuevas modas triunfantes, instauradoras de jergas para iniciados, escindían la comunicación entre la universidad y la sociedad, a menudo sin sospechar que de ese modo también están cumpliendo determinada función social, a saber, la de castrar de carga extraliteraria los textos a ‘criticar’.

Para recobrar fuerzas y subsanar los errores de tal posición hipertextualista, Said elabora una breve genealogía de las innovaciones que transformaron en aquella afortunada y añorada década el modo de practicar la teoría literaria en las universidades norteamericanas. Destaca entonces con fuertes implicaciones personales el trabajo modélico de uno de los maestros de la moderna literatura comparada, Erich Auerbach, el autor de un libro fundamental, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, obra de enorme influencia en la disciplina, un logro monumental de muy curiosa gestación.

Como refugiado judío de la Europa en poder de los nazis, Auerbach la tuvo que redactar durante la Segunda Guerra Mundial hallándose en el exilio, en Estambul, en un contexto cultural muy diferente, sin poder consultar los libros y las revistas que una buena biblioteca occidental ofrece a la investigación de un erudito competente. Esa carencia se trocó en virtud, alentó la osadía de trazar una síntesis ambiciosa que rescatase lo mejor de una sapiencia en trágico contexto de naufragio. Repárese, subraya Said, que ese especialista en literaturas romances medievales y renacentistas se encontraba no sólo fuera de Europa, sino además en Turquía, esto es, en la tierra que significaba la gran apostasía oriental, el temido azote de la cristiandad, el predominio del Islam, el símbolo del

irreductible Oriente, “la máxima oposición y enajenación definitiva de Europa, de la tradición europea de la latinidad cristiana, así como de la autoridad putativa de la Iglesia, de la formación humanística y de la comunidad cultural” (Said, 2004: 18).¹ Auerbach se hallaba en una intensa forma de *exilio*, atrapado entre dos monstruos de destrucción, el fascismo imperante en su país que le amenazaba directamente la vida y el Oriente islámico que le provocaba angustias de pérdida de su legado europeo, pero fue capaz de transformar ese doble riesgo en acto de creación cultural, gracias a su fidelidad a las raíces de su disciplina, pues, como ya enseñaba Vico, *el trabajo filológico se ocupa de la humanidad en general, el hogar del filólogo es la tierra, y éste ha de trascender; por tanto, las fronteras de su hogar nacional y el legado de su propia nación*.

En un ensayo de madurez, *Philologie der Weltliteratur (Filología de la literatura universal)*, Auerbach insistió en el efecto saludable de esa separación del hogar patrio, de ese exilio extraeuropeo, mediante una cita del *Didascalion* de Hugo de San Víctor que dice así:

“Es, por tanto, una gran fuente de virtud para la mente experta aprender, poco a poco, primero a cambiar respecto a las cosas visibles y transitorias para así después ser capaz de dejarlas atrás por completo. El hombre que encuentra agradable su dulce tierra natal es todavía un tierno principiante; aquel para quien cualquier tierra es su tierra natal es ya fuerte; pero el hombre perfecto es aquel para quien el mundo entero es como una tierra extranjera [el texto latino es aquí más explícito: *perfectus vero cui mundus totus exilium est*]”.

Este texto se convirtió también en emblema vital para ese otro exiliado que fue de por vida Said, de ahí que por su cuenta nos transcriba, palpablemente emocionado, la continuación del pasaje del autor medieval:

“El alma tierna ha depositado su amor sobre un lugar en el mundo; el hombre fuerte ha extendido su amor a todos los lugares; el hombre perfecto ha eliminado esto. Desde su juventud ha morado en tierra extraña, y sé con cuánto pesar en ocasiones la mente se despidió del recogido hogar del refugio de un aldeano, y sé también con cuánta sinceridad desdeña después las chimeneas de mármol y los salones revestidos de madera” (Said, 2004: 19).

No todo es negativo, pues, en el exilio: es verdad que se está en *tierra ajena*, en país extranjero, y es cierto que se vive en la *pobreza*, en esa aguda carencia de medios de subsistencia y de investigación que caracte-

¹ Said habla de Auerbach en muchos pasajes de sus obras, por ejemplo, en *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996 (original inglés de 1994) o bien en la obra que más adelante analizaremos, *Orientalismo*, pp. 343-344.

rizaba a la ciudad oriental que acogió al sabio judío de formación europea, deseoso de eruditas consultas y novedades bibliográficas, pero en tan extraña indigencia radica también la posibilidad de asumir el reto de afrontar con voz personal un problema formidable y de contemplar la tierra entera como lugar de exilio, como distancia necesaria ante todo hogar y toda cultura, como fecunda superación del pretendido contraste insubsanable entre Europa y el Oriente. Así fue como pudo nacer uno de los textos fundacionales de la mejor literatura comparada.

Esta experiencia creadora vivida desde el exilio es capaz de trascender las fronteras de la *cultura europea*. Importa, pues, que reconsideremos con cuidado el seductor y difuso concepto del que acabamos de servirnos, a todas luces el concepto vertebrador del discurso antropológico moderno. En efecto, ¿qué es “cultura”? ¿en qué sentido utilizamos esta peli-grosa y atractiva palabra?

Said explica que la usa para referirse a “un entorno, un proceso y una hegemonía en los que se insertan los individuos (con sus circunstancias particulares) y sus obras, al tiempo que son vigilados desde la cima por una superestructura y desde la base por todo un conjunto de actitudes metodológicas.” Y añade: “Es en la cultura en donde podemos buscar el rango de significados e ideas transmitidos por los términos *perteneciente a o de un lugar*, entendiéndose por *en casa* y *en un sitio*” (Said, 2004: 20).

En este sentido, así pues, hablar de “cultura europea” viene a significar, entre otras cosas, no sólo algo a lo que uno pertenece y, en especial, algo que uno posee, con los consiguientes límites, esto es, con el correspondiente juego de conceptos entre lo que es *extrínseco* y lo que es *intrínseco* a esa determinada cultura, a su habitual entorno cultural, al espacio que delimitan sus fronteras, sino también, en segundo lugar, el *poder* de tal cultura en virtud de la posición que ocupe, un poder que la constituye en agente de fuerte diferenciación tanto en su dominio propio como más allá de él. Por eso Auerbach, por ejemplo, no hubiera podido escribir su memorable libro si se hubiera quedado en Europa, y no lo hubiera hecho a causa de los rigurosos cánones de esa cultura que le prescribían la forma erudita y estricta de practicar la investigación literaria.

Por consiguiente, importa insistir en que la cultura así entendida es un *sistema de valores* que empapa de arriba a abajo casi todo lo que se encuentra en su ámbito, es una sutil forma de *dominio*, de *hegemonía* social. Dicho con otras palabras, la cultura es un *sistema de discriminaciones y evaluaciones*, quizá principalmente estéticas pero no por ello menos contundentes y tiránicas, consagrado por el poder del Estado y sus instituciones, esto es, la cultura se convierte de hecho en un *sistema de go-*

bierno, con una doctrina positiva de afirmaciones y preferencias así como con una doctrina negativa de exclusiones y menosprecios. Este sistema silenciosa y margina, proscribire y discrimina alteridades, como Said expone siguiendo a su aire el magisterio de Michel Foucault en sus estudios de la disciplina penal y la represión sexual (Said, 2004: 24). Por tanto, cabe concluir que la cultura a menudo tiene que ver con un agresivo sentido de la nación, el hogar, la comunidad y la pertenencia —Europa en nuestro caso—, valorados por encima de —y a expensas de— determinadas alteridades —la India y Arabia en el XIX, por ejemplo. Más adelante nos detendremos en la constitución de tal separación de rasgos que es claramente ‘imperialista’.

La mera afirmación de la excelencia y la superioridad de una cultura determinada, como sucedió de hecho con la *cultura europea* durante todo el siglo XIX, implica, pues, un ejercicio de poder que conlleva tanto una retórica de la pertenencia —para quienes están *en casa*, en su casa— como una retórica de la administración —sobre todos aquellos que se hallan *en el exterior* y disponen de culturas inferiores y subdesarrolladas. Muchos ejemplos textuales lo confirman, incluso entre los autores más progresistas, liberales y democráticos, como John Stuart Mill, quien prudentemente establecía que sus doctrinas sólo estaban destinadas a aplicarse en países civilizados, capaces de dirimir sus asuntos mediante discusiones racionales; en los otros países sólo cabía el gobierno despótico, como conviene a bárbaros.

Llegamos así a uno de los textos de la obra de Said que consideramos más iluminadores en toda reflexión sobre Europa que no olvide los contextos y las genealogías que pesan en nuestros usos de la supuesta bondad de “nuestra cultura”. Leámoslo con detenimiento:

“Toda la historia del pensamiento europeo del siglo XIX está repleta de discriminaciones como ésta, hechas a base de lo que nos corresponde a nosotros y lo que les corresponde a ellos, designando a los primeros como los de dentro, los que están en su lugar, los normales, los que pertenecen a ella... en una palabra, los que están por encima, y a los últimos, a quienes se designa como ajenos, los excluidos, los aberrantes, los inferiores o, en una palabra, los que están por debajo. Nadie, ni siquiera Marx —tal como revela enseguida una lectura de sus artículos sobre India y Oriente— podía quedar libre de estas distinciones. La amplia designación nacional-cultural de la cultura europea como la norma privilegiada conllevaba una formidable serie de distinciones entre nosotros y ellos, lo correcto y lo incorrecto, lo europeo y lo no europeo, o lo más elevado y lo más bajo: pueden encontrarse por todas partes en materias y pseudomaterias tales

como la lingüística, la historia, la teoría racial, la filosofía, la antropología e incluso la biología. Pero la razón principal por la que las menciono aquí es para sugerir cómo en la transmisión y perpetuación de una cultura hay un continuo proceso de reafirmación mediante el cual la cultura hegemónica se arrogará a sí misma las prerrogativas otorgadas por su sentido de la identidad nacional, por su poder como instrumento, aliado o rama del Estado, por su corrección, por sus formas exteriores y por sus afirmaciones de sí misma: y, lo que es más importante, por su justificado poder como vencedora sobre todo lo que no sea ella misma" (Said, 2004: 27).

Por tanto, importa no olvidar jamás en el estudio de las culturas la cuestión de la *hegemonía*, un enfoque que, como bien se sabe y el propio Said explicita en otros textos, delata sus deudas con la obra de Gramsci.

El caso europeo no es el único en adoptar tal actitud, pues "todas las culturas operan de este modo", globalmente todas tienden a conseguir imponer su hegemonía, si bien lo hacen de formas diferentes, siendo unas más eficientes y policiales que otras. La cultura, pues, implica ejercer determinados tipos de presión, crear comunidad e inclusión, y a la vez producir exclusión y provocar resistencias en los individuos o grupos declarados inferiores o extraños. Los llamados intelectuales tienen entonces dos opciones, pueden hacer que la hegemonía de una cultura funcione y se consolide, o bien, por el contrario, que se resquebraje mediante su resistencia local y su rebeldía contra la ortodoxia dominante. En tal tesitura, la experiencia del exilio ayuda a romper amarres y a conseguir un enfoque más perfilado de las fuerzas que nos condicionan y ante las que cabe oponerse.

Said otorga una notable capacidad de juego a la conciencia individual, ya que, situada en un delicado punto crucial, ésta puede crear distancias, analizar las circunstancias, asumir la *crítica* y, como su nombre indica, tomar conciencia refleja del contexto personal y global en el que se encuentra. Para el profesor palestino "la conciencia individual no es simple y naturalmente una mera hija de la cultura, sino un factor histórico y social dentro de ella" (Said, 2004: 29). Él reivindica, por tanto, el necesario trabajo intelectual sobre sí mismo de todo académico, el reconocimiento de sus filiaciones –el ámbito de la naturaleza y de la comunidad– y la responsable afirmación o rechazo de sus afiliaciones –el campo de la cultura y de la sociedad, comenzando por las instituciones de enseñanza, como, por ejemplo y de manera modélica, su inserción en la propia universidad. He aquí, en síntesis, el núcleo de la *conciencia crítica* por la que lucha este pensador en su dedicación a la literatura.

Si retrocedemos ahora en el enfoque y contemplamos la historia con-

temporánea de las disciplinas universitarias de nuestro campus, veremos —dice Said— que desde comienzos del siglo xx se consideró que el deber de los eruditos humanistas en nuestra cultura era dedicarse al estudio de los grandes monumentos de la literatura con el fin de que la pasión cultural que ellos sentían y ejercían se transmitiera a los jóvenes, a los alumnos, a los miembros de las nuevas generaciones. Se consagraba de ese modo en el territorio de los claustros universitarios un pacto a tres bandas entre un *canon* de obras, el repertorio de los denominados textos clásicos; unos instructores ya iniciados en ellos, los maestros y profesores; y un grupo de neófitos y discípulos que han de recoger la antorcha que se les pasa. Ese consabido proceso de aprendizaje, no obstante, ha entrado en seria crisis y merece ser revisado a fondo.

En efecto, hay importantes razones en el ámbito de la “literatura comparada”, el área de Edward W. Said en la Universidad de Columbia, que aconsejan un notable cambio de actitud en lo que atañe a las privilegiadas y añejas relaciones de dicha área académica con Europa, esto es, con la cultura europea, y más en concreto, con los textos clásicos de la literatura europea, con ese canon tradicional y presuntamente perenne y de validez universal que parecía consagrado por el uso. Veamos por qué:

“Ahora nos encontramos, creo yo, en un período de la historia del mundo en el que por primera vez las relaciones afiliativas compensatorias interpretadas durante el transcurso del estudio académico en la universidad occidental excluyen realmente más de lo que incluyen. Quiero decir sencillamente que, *por primera vez en la historia moderna, el conjunto del imponente edificio del conocimiento humanístico que descansa sobre los clásicos de las letras europeas, y con él la disciplina académica formalmente inculcada en los estudiantes de las universidades occidentales a lo largo de las formas que todos conocemos, representa sólo una pequeña parte de las verdaderas relaciones e interacciones humanas que ahora tienen lugar en el mundo.* Auerbach estaba ciertamente entre los últimos grandes representantes de aquellos que creían que la cultura europea podía considerarse de una forma coherente y relevante como algo incuestionablemente central en la historia humana. Hay abundantes razones para que la concepción de Auerbach no pueda sostenerse ya, de las cuales la menos importante no es la cada vez menor aquiescencia y deferencia otorgada a lo que se ha denominado el mundo *Otanpolitano* que desde hace mucho domina regiones periféricas como África, Asia y Latinoamérica. *Nuevas culturas, nuevas sociedades y nuevas visiones emergentes del orden social, político y estético reivindican ahora la atención del humanista con una insistencia que no se les puede negar por mucho tiem-*

po" (Said, 2004: 36).²

Si todavía se prescinde de todas ellas es por un hábito secular, interesado y discriminante: porque se reduce el concepto de "Humanismo" y de "Humanidades" al conformado por una única tradición, la europea, la nuestra, como si ésta fuese naturalmente buena, la mejor, la principal, la ejemplar, la central, quedando menospreciadas todas las otras culturas y tradiciones como provincianas y desviantes, más aún, abandonándolas de modo aparentemente legítimo y justificado, tras el dictamen de una especie de autoridad familiar, eficiente, reiterada, aquella que la casta sacerdotal de los profesores reproduce y representa con su indiscutible poder.

Al leer estas críticas se equivocaría por completo quien creyese que estamos ante la opinión de un irresponsable partidario de los constantes cambios de programas, de un obsesivo amante de las novedades, o de un seguidor de las modas, de lo último, de lo de aquí-y-ahora, o del 'todo vale', pues Said no se opone a actividades tales como conservar el pasado, leer gran literatura o trabajar seriamente en la Academia, con el máximo rigor metodológico, en modo alguno. Lo que hace Said es combatir determinados *prejuicios incuestionados*, como, "*en primer lugar, la suposición ideológica sostenida de modo casi inconsciente de que el modelo eurocéntrico de las humanidades representa realmente un contenido natural y adecuado para el erudito humanista*" (Said, 2004: 37).³ Tal modelo no sistematiza una serie de leyes de la naturaleza, al contrario, es un modelo cultural, es decir, es *histórico*, y, por tanto, tuvo su fecha de constitución y puede perfectamente haber perdido ahora su rancia funcionalidad y su pretendida validez universal. La consecuencia directa de tal suposición implica, además, que "*todo lo que no es humanístico, no literario y no europeo queda depositado fuera de la estructura*" (Said, 2004: 38).⁴ Ahora bien, ya que "la mayor parte del mundo actual es no europeo", y dadas las formas actuales en que trabajan las ciencias sociales y los medios de comunicación, considerados como no literarios por los eruditos humanistas tradicionales, entonces fácilmente podemos imaginar "cuán retrógradas y propias de un avestruz parecen realmente las afirmaciones acerca de las humanidades eurocéntricas" (Said, 2004: 38).

Tal proceso de representación refuerza lo conocido en detrimento de lo por conocer, subraya lo que nos pertenece y sitúa fuera de campo, en amenazante oscuridad, lo que configura como ajeno, como extraño, como foráneo, con lo cual deja en la penumbra al resto del mundo, ignora una enorme cantidad de culturas del planeta como indignas de la atención del

2 El subrayado es nuestro.

3 Subrayado nuestro.

4 Subrayado nuestro.

humanista, como si no fueran de su incumbencia. Todas esas dimensiones de lo humano, por desgracia, le son ajenas porque las considera como infrahumanas. Como es manifiesto, este eurocentrismo es ideológico, políticamente interesado en autoafirmarse a costa de los otros continentes y pueblos. Es imprescindible, por tanto, revisar los conceptos de “humanismo” y de “literatura” con el fin de liberarlos de su reducida y empobrecedora significación eurocéntrica, porque en los otros continentes ha habido y hay modalidades de lo humano y de la creación literaria que ya es hora de que tengan cabal reconocimiento en nuestros estudios.

Así las cosas, el intelectual crítico tiene dos alternativas, la complicidad orgánica con este modelo de reproducción de la cultura dominante, alentando su veneración, atendiendo el nivel de la mera textualidad y excluyendo además todo lo no europeo y supuestamente no literario ni humanista, o someter al escrutinio crítico y secular el mundo histórico y social que los humanos construimos y reconstruimos, sin excluir el ámbito de la política ni las formas de escritura no contempladas por el currículum humanístico tradicional. No hace falta indicar que la primera opción es, a los ojos de Said, la que predomina de manera alarmante en la Academia: “la crítica contemporánea es una institución para la afirmación pública de los valores de nuestra –es decir, europea– cultura de elite dominante” (Said, 2004: 41).

Consideramos que tampoco es preciso insistir más en la invitación que él nos hace para que asumamos la tarea crítica y nos intereseamos por los textos y los contextos que conforman la mayor parte de nuestro mundo, es decir, para que conozcamos seriamente las diversas culturas del planeta, aunque no sean europeas y por ello mismo nos resulten extrañas y enigmáticas. Esa tarea de aprendizaje y de ampliación de horizontes es cada día más urgente e imprescindible, al menos si queremos ser genuinos “humanistas” en nuestros días, es decir, si nada de lo humano nos es ajeno.

3. La construcción de la identidad europea: la delimitación con respecto al Oriente y las funciones del Orientalismo

Para complementar lo expuesto, pasemos ahora a revisar el libro más influyente y conocido de Said, *Orientalismo*. Muchos lo consideran la piedra fundacional de la moderna crítica literaria postcolonial.⁵ Como es

⁵ Cf. por ejemplo, el excelente libro de María José Vega, *Imperios de papel*, Barcelona, Crítica, 2003.

obvio, no es éste el momento de precisar los meandros que ha seguido la mirada occidental de los siglos XVIII-XX aplicándose sobre el Oriente, ni tampoco es éste el lugar adecuado para narrar qué fue eso que ha sido denominado el “renacimiento oriental”, aunque ambas tareas constituyan capítulos de nuestra propia historia que apenas conocemos y convendría que desapareciera de una vez la culpable ignorancia que mantenemos sobre ellos. Si aquí intentaremos rescatar fragmentos de este nuevo clásico del humanismo contemporáneo, atento a la realidad de nuestro mundo, no es porque queramos aumentar los datos de nuestra erudición, es sobre todo porque Said plantea en él una serie de preguntas siempre pertinentes a la hora de tratar con problemas de la experiencia humana, con cuestiones antropológicas, a saber:

¿cómo se representan otras culturas? ¿qué es otra cultura? El concepto de una cultura distinta (raza, religión o civilización) ¿es útil o siempre implica una autosatisfacción (cuando se habla de la propia cultura) o una hostilidad y una agresividad (cuando se trata de la “otra”)? ¿Qué cuenta más, las diferencias culturales, religiosas y raciales o las categorías socioeconómicas y político-históricas? ¿Cómo adquieren las ideas autoridad, “normalidad” e incluso categoría de verdades “naturales”? ¿Cuál es el papel del intelectual? ¿Será el de dar validez a la cultura y al Estado del que forma parte? ¿Qué importancia debe él dar a una conciencia crítica e independiente, a una conciencia crítica de oposición?” (Said, 2003: 428).

Continuamos, ciertamente, sobre un mismo proyecto teórico de sostenida coherencia y amplias repercusiones. Prosigamos reconstruyéndolo, ahora con unas reflexiones previas sobre el alcance de esta obra. El análisis de la cultura europea clásica en los textos de Said tiene unas cuantas limitaciones, quizá bastante serias, que él mismo reconoce, por ejemplo, en el “Prólogo a la nueva edición española” de su obra *Orientalismo*, texto redactado en abril de 2002 (2003: 9-10). Esta investigación seminal se centraba en el examen de los “estudios orientales” en unos casos determinados y privilegiados, a saber, los de Gran Bretaña, Francia y EEUU, con lo cual al teorizar sobre las relaciones entre imperio y orientalismo quedaban desatendidos los estudios de dicha especialidad en otras partes de Europa, en Alemania, Holanda, Italia, Portugal, Rusia, Suiza, etc. El peculiar *orientalismo* de estas naciones, por sus diferentes o escasos ‘imperios’, obliga a discutir el planteamiento del problema. Más aún, permanece olvidada la particular relación entre España y el Islam, quizá una notable excepción en el contexto del “modelo general europeo” descrito en ese libro de 1978. Como es patente, dicho modelo simplifica en exceso la historia de Europa y la reduce a la de las dos naciones más poderosas y expansivas del oeste del continente –al menos durante el tiempo que va desde la

revolución francesa y la campaña napoleónica en Egipto hasta que finalizaron las dos guerras mundiales del xx-, esto es, a los imperios de Francia e Inglaterra (2003: 40-43).

Repárese además en que Said puntualiza geográficamente su concepción de Europa, él trata de la “Europa occidental” (2003: 19). Se repite en este caso otra de las convenciones habituales en las que no solemos fijarnos, a saber, la desconsideración de la zona *oriental* del continente, compuesta al menos, de norte a sur, por la Europa escandinava, la Europa eslava y, sobre todo, la Europa que, de hecho y hasta hoy, más a fondo quedó afectada por Oriente, nos referimos, claro está, a la península de los Balcanes, a islas como Chipre y a la porción de Turquía que forma parte del continente, si acaso es lícito que la contemplemos al margen del resto de esa nación, situada en la denominada Asia Menor. Olvidar toda esa “otra Europa”, como la denominó Czeslaw Milosz, es efectuar de nuevo una reducción muy discutible que remacha por partida doble el parcialismo del uso saidiano del término “Europa”.

Todavía es más problemático el otro término que en ocasiones se usa como generalizado sinónimo de nuestro continente, “Occidente”, sobre todo si también se lo equipara a los EE.UU., o a la OTAN, como suele hacerse, con inclusiones casi automáticas y aparentemente impremeditadas. Con tales referentes se complica y se difumina el perfil que deseamos resaltar.⁶

No obstante, y con las enumeradas salvedades, aceptemos metodológicamente el concepto propuesto y veamos lo que Said indica, siempre desde esa relación esencial entre dicha Europa y el Oriente. De nuevo, basta enunciar así las cosas para que nos sintamos forzados a precisar los usos del otro término relacional, contrapuesto a Occidente, el “Oriente”: en su libro no se trata del Extremo Oriente (China y Japón sobre todo, y también Corea e Indochina), ni del Oriente Medio (Persia o Irán, fundamentalmente), para el profesor de Columbia, el Oriente a investigar es el de su más personal conocimiento, aquel que quedó ligado a su biografía, a saber, el *Oriente próximo*, formado por los países árabes y por las tierras bíblicas, con costas bañadas por el Mediterráneo: Líbano, Palestina, Egipto, y también Siria, Jordania, Arabia... La suerte de este Próximo Oriente muy concreto es la que le importa esclarecer, porque su historia es decisiva para poder inventariar los sucesos y acontecimientos más o menos dramáticos que se han convertido en las huellas y vestigios, en los trazos y estratos que constituyen su propia y oscura identidad personal

⁶ Cf. Franco Cardini, *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Trad. de Silvia Furió. Barcelona, Crítica, 2002.

como hombre ‘oriental’ (2003: 50-54). Esta zona tiene suficiente homogeneidad y autonomía para formar un contrapeso relacional significativo: “es posible estudiar la experiencia que Europa tuvo en Oriente Próximo y en los países islámicos independientemente de su experiencia en el Extremo Oriente” (2003: 40). A pesar de lo afirmado, Siad reconoce, a la vez, que ciertos momentos de esa historia “no se pueden abordar sin estudiar también la implicación que Europa tuvo en lugares más remotos como son Persia y la India” (2003: 40). Si esto último es verdadero, entonces podríamos decir que el innovador ensayo de 1978 descuida en exceso las relaciones europeas con el Oriente Medio y con el Extremo Oriente, sobre todo las que tienen que ver con ese riquísimo país de países que es la India, en especial si la pensamos con las fronteras que tenía en el XIX, cuando no en balde era la “joya de la corona”.

El campo de estudio, así pues, se ha restringido de manera muy notable y discutible en los dos componentes de la relación, *Europa*, por una parte, y el *Oriente*, por la otra, configurándose solamente, como hemos dicho, con *la mirada franco-británica de los siglos XVIII-XX sobre el Oriente Próximo*, entendida como *orientalismo*. Es perfectamente respetable que Said tenga motivos de índole personal para tales restricciones, pero ¿qué nos importan a nosotros como “europeos” y como “occidentales”? ¿Por qué y para qué tenemos que estudiar las relaciones de determinada “Europa” con determinado “Oriente”? Esta cuestión, hechas las salvedades indicadas, y aunque no lo parezca, sí es de gran relevancia para todos nosotros y en ello estriba la aportación para cualquier europeo de este libro pionero. Las razones son abundantes, bastará enumerarlas en forma condensada:

“Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia” (2003: 20). Vecinos inmediatos, territorios de colonias, contrincantes culturales, imágenes profundas del otro repetido, por todo eso “Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea” (2003: 20). Europa es radicalmente incomprensible sin Oriente porque “la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior y rechazable de sí misma” (2003: 22). De ahí que, en cierta medida, lo haya ignorado y lo haya considerado, e incluso aún lo considere, como algo prescindible e innecesario en la construcción de su propia identidad. Pero esa es una operación falaz e imposible, ya que sin los otros, sin su fundamental otredad, no podríamos ni ser lo que somos ni saber lo que somos, sin ellos careceríamos de perfil y de espejo. Revisemos, pues, estos supuestos tan incorrectos.

Comencemos por el espacio, por la nuda geografía. Europa (Occidente) y Asia (Oriente) son, todo el mundo lo sabe, dos continentes que no están separados entre sí por grandes océanos, al contrario, son dos *constructos* muy extraños, pues no constituyen individuos que pertenezcan a especies naturales con estrictas diferencias entre ellos que los hagan independientes y subsistentes al margen de la relación que los genera, porque cada uno de ellos remite al otro. Por tanto, Oriente y Occidente, en cuanto entidades geográficas así como culturales e históricas, son *creaciones humanas*, son dos ideas polares, dos imágenes contrapuestas y reflejas, dos mundos supuestamente enfrentados que cobran realidad y presencia recíprocas gracias, en principio, a sus denominaciones simétricas, a la nomenclatura doble, a la terminología que los individualiza y divide en dos extremos en tensión. Estas ideas antagónicas tienen coherencia interna, forman una constelación ordenada y organizada. Su oposición obedece a relaciones de fuerzas, a la pugna por el establecimiento de una hegemonía, de una dominación, de una soberanía, en resumen, al ejercicio del *poder* en la historia. En este sentido, el discurso denominado *orientalismo* no es un conjunto de descripciones objetivas y neutras, como fotos desde un satélite, al contrario, es un “signo del poder europeo-atlántico” sobre el Oriente, en especial a partir de finales del XVIII (2003: 26). Así pues, la distinción geográfica básica que con tales términos se ha establecido es una distinción que trasciende la mera territorialidad y se elabora discursivamente una y otra vez y se distribuye desde cierta conciencia *geopolítica* en textos múltiples, esto es, que prolifera y se expande y acrecienta en textos literarios, artísticos, económicos, filológicos, históricos, sociológicos, etnológicos, etc.

Por tanto, como de inmediato se constata, al proponer estas tesis, Said asume su propio concepto de *intelectual crítico*. Con ello explica de manera concreta cómo deben ser los estudios de Humanidades en nuestro presente postcolonial: éstos deben llevar a cabo, por ejemplo, innovadores análisis del discurso orientalista, atendiendo a los *textos* y a sus respectivos *contextos*. El resultado es, ciertamente, muy iluminador, infrecuente en eruditos muy especializados como los teóricos de la literatura (Said, 2003: 33):

[...] si es cierto que ninguna obra humanística puede permanecer ajena a las implicaciones que su autor tiene en tanto que sujeto humano, determinado por sus propias circunstancias, debe ser cierto también que ningún europeo o estadounidense que estudie Oriente puede renunciar a las circunstancias principales de *su* realidad: que él se enfrenta a Oriente, primero como europeo o estadounidense y después como individuo. Y ser europeo o estadounidense en esta situación no es sin duda una realidad in-

transcendente; ha significado y significa ser consciente, aunque a veces vagamente, de pertenecer a una potencia con unos intereses muy definidos en Oriente, y, más importante aún, de pertenecer a una parte de la Tierra que ha mantenido una serie de relaciones históricas con Oriente desde prácticamente los tiempos de Homero.

Pertenecer, por lo tanto, a un sistema hegemónico denominado asépticamente como la *cultura propia* impone sobre los individuos que lo conforman una serie de coacciones internas que no sólo inhiben o recortan el campo de lo perceptible, su gran virtualidad estriba en que también son altamente productivas, como ha enseñado Michel Foucault y Said demuestra con muchos ejemplos, sacados, sobre todo, como es de esperar dada su preparación profesional, del campo de la mejor literatura inglesa y francesa. Son inolvidables, por ejemplo, sus referencias a Flaubert.

Al margen de sus hallazgos en estas ramas de la filología, la investigación llevada a cabo por el intelectual palestino tiene enseñanzas que ofrecer en otras direcciones, pues, como se ha podido comprobar desde la fecha en que se publicó, han sido notables su fecundidad y su agudeza, por ejemplo, para la historia del racismo, del antisemitismo occidental y del antiarabismo tan belicoso de nuestro presente; su enfoque también ha servido para mejorar el conocimiento del modo en que ha actuado la dominación cultural ejercida por nosotros, los europeos; para estudiar el nexo entre conocimiento y poder, entre cultura e historia, o, en concreto, entre literatura y política; y por último, ya directamente en nuestro actual campo de intereses, para saber qué sucede con la concepción del “europeo” y la del “oriental” y la subsiguiente eliminación de lo genuinamente humano en el ‘otro’ categorizado como ‘no-europeo’ (Said, 2003: 53). A ello nos limitaremos, subrayando la línea argumentativa que nos pueda servir en nuestra reflexión sobre Europa.

Si dejamos el nivel de los principios teóricos y nos acercamos al análisis de Said sobre casos concretos, podríamos concentrarnos en un único ejemplo, paradigmático, síntesis de la *actitud orientalista*. Desde que Inglaterra ocupó Egipto en 1882 hasta 1907, su principal representante en ese país, su “dueño”, fue Eveling Baring, lord Cromer. En un pasaje de su obra *Modern Egypt*, de 1908, el lord británico la expone con toda nitidez. He aquí, en efecto, a un europeo que nos presenta su propia cultura por comparación y contraste (Said, 2003: 66-67):

La falta de exactitud, que fácilmente degenera en falsedad, es en realidad la principal característica de la mente oriental. El europeo hace razonamientos concienzudos, y sus afirmaciones acerca de la realidad están exentas de cualquier ambigüedad; es, por naturaleza, lógico, aunque no haya estudiado lógica y es, también por naturaleza, escéptico; exige pruebas antes de aceptar la verdad de cualquier proposición y su diestra in-

teligencia funciona como el engranaje de una máquina. La mente del oriental, por otro lado, igual que sus pintorescas calles, carece por completo de simetría, y su manera de razonar está llena de descripciones desordenadas. A pesar de que los antiguos árabes desarrollaron considerablemente la ciencia de la dialéctica, sus descendientes tienen deficiencias en sus facultades lógicas. Con frecuencia, son incapaces de sacar conclusiones obvias de unas simples premisas de las que pueden admitir la verdad. Trate de sonsacarle a cualquier egipcio una afirmación clara sobre los hechos; su explicación, en general, será larga y carente de lucidez; con toda probabilidad se contradirá media docena de veces antes de terminar su historia y normalmente se derrumbará si se le somete al más mínimo interrogatorio.

Como resume Said, después de esta primera y grave deficiencia, Cromer califica a los orientales en general y a los árabes en particular de crédulos, “faltos de energía e iniciativa”, muy propensos a la “adulación servil”, a la intriga, a los ardides y a la crueldad con los animales; los orientales no son capaces de andar por un camino o una acera (sus mentes desordenadas se confunden cuando intentan comprender lo que el europeo lúcido entiende inmediatamente: que los caminos y las aceras están hechos para andar); los orientales son unos mentirosos empedernidos, unos “letárgicos y desconfiados” y son en todo opuestos a la caridad, a la rectitud y a la nobleza de la raza anglosajona. En una palabra, los orientales no son más que el material humano al que hay que gobernar en las colonias (Said, 2003: 67):

Como simplemente soy un diplomático y un administrador que también estudia al ser humano, aunque siempre desde la perspectiva de gobernarlo –dice Cromer– [...] me contento con observar el hecho de que el oriental, de un modo u otro, normalmente actúa, habla y piensa de una manera completamente opuesta a la de un europeo.

En estos categóricos juicios de valor no sólo está actuando una racionalización del principio colonial, sino que este mismo principio está justificado de antemano por un cúmulo de conocimientos y experiencias, a saber, por el *orientalismo*. Desde siglos existía esa demarcación que dividía el Oriente del Occidente, una escisión drástica pero con diversos viajes y exploraciones, expediciones comerciales, contactos culturales, establecimientos coloniales, incesantes conquistas, guerras y cruzadas entre ellos, como es bien sabido. A todo ello hay que añadir que desde mediados del XVIII hubo dos nuevos elementos principales en las relaciones Este-Oeste (Said, 2003: 68):

Uno fue que Europa adquirió unos conocimientos sistemáticos y crecientes acerca de Oriente que fueron reforzados por el choque colonial y por el interés general ante todo lo extraño e inusual que explotaban las nuevas ciencias, como eran la etnología, la anatomía comparada, la filología y la historia; además, a este conocimiento sistemático se le añadió una considerable cantidad de obras literarias producidas por novelistas, poetas, traductores y viajeros de talento. El otro elemento que marcó estas relaciones fue que Eu-

ropa mantuvo siempre una posición de fuerza, por no decir de dominio; [...] la relación esencial en el terreno político, cultural e incluso religioso se consideraba –en Occidente, que es lo que nos preocupa aquí– una relación entre un socio fuerte y otro débil.”

Ambos elementos se dieron a la vez y su fruto fue la creación del *orientalismo* como una fuerza cultural, como una biblioteca o archivo de informaciones que fundamentaba y facilitaba la administración de vastos territorios extraeuropeos. El resultado de sus aplicaciones es bien patente, como el texto de Cromer ejemplifica con sus imágenes y figuras:

“el oriental es irracional, depravado (perdido), infantil, “diferente”; mientras que el europeo es racional, virtuoso, maduro, “normal”” (Said, 2003: 68-69).

Así pues, el *orientalismo* reforzó la certidumbre de que Europa dominaba literalmente la mayor parte de la superficie de la Tierra. De hecho, “el período en el que se produjo el gran progreso de las instituciones y del contenido del orientalismo coincidió exactamente con el período de mayor expansión europea; desde 1815 a 1914 el dominio colonial europeo directo se amplió desde más o menos un 35 por ciento de la superficie de la Tierra hasta un 85 por ciento. Todos los continentes resultaron afectados, pero, sobre todo, África y Asia. [...] Pero] fue en Oriente Próximo, en las tierras del Oriente Próximo árabe en las que se supone que el Islam define las características culturales y étnicas, donde británicos y franceses se enfrentaron entre sí y con “Oriente” de una manera más intensa, familiar y compleja” (Said, 2003: 70). De ahí que se pueda afirmar, en conclusión, que “el orientalismo era, en última instancia, una visión política de la realidad cuya estructura acentuaba la diferencia entre lo familiar (Europa, Occidente, “nosotros”) y lo extraño (Oriente, el Este, “ellos”)” (Said, 2003: 73).

Esta realidad escindida no es un dato de la erudición histórica, ni la descripción de un mero fenómeno del pasado, pues “su campo de acción así como sus instituciones y su influencia universal se han mantenido hasta nuestros días.” (Said, 2003: 73). La división en dos mundos persiste en la actualidad, a pesar de su arrogante inhumanidad y de su cruel antihumanidad. De ahí la urgente necesidad antropológica de las investigaciones y críticas del pensador palestino, representante de un pueblo cuyo trágico destino le ha convertido en la principal víctima de tal enfoque desde que acabó la Segunda Guerra Mundial y Occidente comenzó a modificar su tradicional antisemitismo antijudío, concentrándolo desde entonces contra los árabes y el Islam.

Analícemos con más detalle y mayor sistematicidad en qué consiste esa

compleja operación a la que Said denomina *orientalismo*. Por lo pronto es una oposición binaria, edificada sobre una línea de demarcación, sobre una división tajante, a saber, la que opone lo que parecen ser dos espacios o geografías, dos grandes regiones o lugares del planeta —o del mapa que lo representa—, Oriente y Occidente, el Este y el Oeste. Ahora bien, lo que de entrada se presenta como una mera descripción neutra, topográfica, simétrica y equivalente, lo que sólo es en principio una terminología para dos zonas del territorio, separadas por su situación o localización con respecto a determinada dimensión, la estrictamente espacial, poco a poco pasa a convertirse en una nomenclatura para dividir a los humanos que en tales espacios habitan, con lo cual, lo que de hecho ahora se contrapone no es una mayor o menor cercanía con respecto a unos puntos cardinales, por ejemplo, hallarse más hacia el Este o más hacia el Oeste, sino unas modalidades étnicas y culturales que coexisten en estado de tensión, en pugna permanente por sus supuestas diferencias radicales, como si estar en un territorio dispar ya fuera motivo suficiente para marcar con rasgos indelebles, contrapuestos y esenciales a los humanos aborígenes de tales zonas diferentes, a ellos y a sus creaciones culturales, lingüísticas, religiosas, políticas, jurídicas, etc. Esta curiosa operación delata saltos ilegítimos desde sus inicios, pues la primera atribución, aquella que asigna a un lugar del planeta su pertenencia al Este o al Oeste, olvida que tales puntos de orientación sólo cobran sentido desde una situación y para las coordenadas de un observador muy concretos, el sujeto del discurso. Así pues, no tienen validez incondicional sino convencional, baste pensar que el Levante de la península Ibérica también es, desde otra perspectiva, el Mediterráneo occidental, por poner un ejemplo de nuestra propia geografía. Ahora bien, el genuino problema intelectual, la cuestión antropológica grave que suscita esta diferenciación radical generadora del *orientalismo* es, para Said, la segunda escisión, la histórico-cultural, que inmediatamente se añade a esa primera, la estrictamente cartográfica, de neutra apariencia, de ahí que pregunte con gravedad lo siguiente (2003: 75-76):

[...]se puede dividir la realidad humana, como de hecho la realidad humana parece estar auténticamente dividida, en culturas, historias, tradiciones, sociedades e incluso razas claramente diferentes entre sí y continuar viviendo asumiendo humanamente las consecuencias? [...]¿hay alguna manera de evitar la hostilidad expresada por la división de los hombres entre, por ejemplo, “nosotros” (occidentales) y “ellos” (orientales)? Pues estas divisiones son unas ideas generales que se han utilizado a lo largo de la historia y se utilizan en el presente para insistir en la importancia de la distinción entre unos hombres y otros con fines que, en general, no han sido especialmente admirables. Cuando se utilizan las categorías de oriental y occidental como punto de partida y de llegada de un análisis, una investigación o un asunto político [...] los resultados que se

obtienen normalmente son, por un lado, la polarización de la distinción: el oriental se vuelve más oriental y el occidental más occidental, y, por otro, la limitación de las relaciones humanas entre las diferentes culturas, tradiciones y sociedades.

Estas distinciones tienen, por lo tanto, efectos teóricos, ya que canalizan el pensamiento hacia dos compartimentos estancos, frutos de una supuestamente rigurosa división conceptual, y efectos prácticos, pues se asume como si fuera una verdad científica que los valores y el poder de Occidente predominan netamente sobre los valores y la debilidad de Oriente. Tales efectos refuerzan la división inicial como si fuese una ley de la naturaleza. No obstante, basta trazar una leve genealogía de este saber resultante, el *orientalismo*, para averiguar que estamos ante construcciones históricas y ante valoraciones en absoluto neutras, reiteradas y aumentadas si cabe en nuestros días, como Said demuestra con textos de los años de redacción de su obra, por ejemplo, de Henry Kissinger y de varios ‘científicos’ sociales americanos, sesudos orientalistas de hoy día. He aquí la fuente de contundentes argumentos que el intelectual palestino tuvo que repetir en sus críticos artículos para la prensa y en sus lúcidas entrevistas, hasta el final de su vida.

Sigamos reflexionando sobre el problema de la escisión Oriente-Occidente: ¿por qué hacemos estas divisiones, si tienen tan perniciosas consecuencias? De la mano de Lévi-Strauss y su “ciencia de lo concreto”, Said explica que, a pesar de la confusión que producen ciertos deseos, impulsos e imágenes vagas, ante el entorno “la mente exige un orden y el orden se logra haciendo distinciones, tomando nota de todo y situando cada realidad de la que la mente es consciente en un lugar seguro y preciso, dando, por tanto, a las cosas algún papel que desempeñar en la economía de los objetos y de las identidades que crean el medio ambiente” (2003: 86). Estas clasificaciones rudimentarias y omnipresentes varían según las diversas sociedades y se basan en reglas lógicas que no son universales. Al hacerlas, se manejan valores arbitrarios, cosa que la moda, por ejemplo, pone perfectamente de manifiesto. Ahora bien, una vez instituidos unos significados para determinados objetos, lugares y épocas, una vez se les han asignado unos papeles concretos, entonces comienzan a adquirir como una especie de validez objetiva, aunque sean ficticios. Con realidades extrañas y cambiantes este proceso se lleva a cabo con mayor frecuencia. Surgen así distinciones espaciales que configuran toda una geografía imaginaria, es decir, que aquellos grupos afectados por tales divisiones, los denominados “bárbaros”, pueden desconocer o, como sucede muy a menudo, no reconocer. No obstante, cumplen una importante

función, pues “hasta cierto punto, las sociedades modernas y primitivas parecen obtener negativamente el sentido de su identidad de ese modo” (Said, 2003: 86).

Lo que son accidentes geográficos —un río, una cordillera, un desierto, el mar, etc.— se reviste paulatinamente de fronteras sociales, étnicas y culturales: lo que no es de “aquí”, lo que no es “nuestro”, lo que no sentimos como “propio” y “familiar”, es “extranjero”, “forastero”, “extraño”, “foráneo” y “exterior”, es de fuera de nuestras fronteras, es de lejos de aquí. Nuestra propia cultura es entonces como nuestra propia “casa” y desde ella se construye toda una “poética del espacio”, como enseñó Gaston Bachelard. El *espacio* se reviste así de cualidades poéticas, imaginarias, emocionales, valorativas en alto grado, a pesar de ser casi ficticias. Lo mismo sucede con el tiempo, en especial con aquél que ya nos resulta distante y lejano, remoto y muy diferente de lo que consideramos como típico de la actualidad. “No hay duda de que la geografía y la historia imaginarias ayudan a que la mente intensifique el sentimiento íntimo que tiene de sí misma, dramatizando la distancia y la diferencia entre lo que está cerca de ella y lo que está lejos” (Said, 2003: 88). Este conocimiento imaginario está ahí como algo más que se añade a lo que aparece como un conocimiento meramente positivo. Como hemos dicho, proporciona por negación el sentido de la propia identidad.

Lo expuesto se cumple perfectamente en el paradigmático caso que estudiamos: “en Europa, casi desde los primeros momentos, Oriente fue una idea que rebasaba los límites del conocimiento empírico que se tenía sobre él” (Said, 2003: 88). Por ejemplo, hasta principios del XVIII la comprensión que Europa tenía de una de las formas de la cultura oriental, la islámica, se basaba en una ignorancia compleja, de larga tradición. Ciertamente, la demarcación entre Oriente y Occidente ya aparece en la Grecia arcaica, en la época de la *Iliada*. La primera y la última de las grandes tragedias áticas que han llegado hasta nosotros, *Los persas* de Esquilo y *Las Bacantes* de Eurípides, representan para la imaginación de Europa dos de las cualidades más influyentes que se han asociado a Oriente, el haber sido éste el perdedor en la confrontación, el haber sido vencido en la contienda —las guerras médicas—, y los excesos extrañamente amenazadores y eminentemente femeninos de los misterios dionisiacos que de él proceden. Europa, pues, es poderosa y capaz de representar a Asia, de hacerla hablar y articularla. Oriente, por el contrario, puede minar la racionalidad occidental, entraña un peligroso atractivo, un misterioso poder de seducción. Esta constante amenaza cobró forma real y concreta gracias a la hegemonía militar, cultural y religiosa del Islam, un trauma que perduró desde el siglo VII

hasta finales del xvii, baste recordar la conquista de España y de Sicilia, la caída de Constantinopla o el terror simbolizado por el “peligro otomano”. Durante siglos hubo un auténtico desafío político, económico e intelectual. Para Europa el Oriente se convirtió en un sueño colectivo, en una mitología fluctuante, en una sólida convicción, a saber, en la imagen reiterada de su alteridad y su exterioridad, en el contraste generador de su propia identidad asediada. El Oriente y el Islam representaban el papel de intrusos, producían, desde el punto de vista psicológico, una especie de paranoia en la mente occidental. En estas profundas raíces imaginarias se consolidó aquella antigua división geográfica de tan neutrales apariencias y de ellas se alimentó ese discurso moderno denominado *orientalismo*.

Así las cosas, Oriente y los orientales no sólo se convierten en objetos de estudio, con ellos se entabla una relación geopolítica en la que impera la figura del amo –Europa, obviamente– y el esclavo –el Oriente–, tan repetida a todos los niveles, sobre todo en contextos coloniales. Europa es el centro privilegiado y el observador principal, el factor que se expande y que clasifica en su provecho todo lo que encuentra a su paso, es el sujeto del discurso. Esta operación tiene graves efectos antropológicos: los orientales devienen “objetos” marcados con el sello de la alteridad, de lo Otro, ahora bien, no les sucede esto de un modo circunstancial o accidental, sino de manera constitutiva y esencialista, como ha expuesto Anwar Abdel Malek. Por consiguiente, tales seres humanos reducidos al papel ontológico de “objetos” o de “instrumentos” serán pasivos, no activos; carecerán, pues, de participación, de autonomía, de soberanía con respecto a sí mismos, y, en el caso de ser admitidos como “sujetos”, se les considerará sujetos pero *alienados*, esto es, poseídos, entendidos y definidos por otros humanos radicalmente diferentes de ellos, por los auténticos representantes de la Humanidad propiamente dicha de la que ellos sufren deficiencias, los europeos.

Por eso, cuando se esencialice dicho enfoque fijo, congelado y estático y se reproduzca en los textos *orientalistas*, será normal que en éstos los pueblos del Oriente aparezcan reificados en tipologías étnicas características que desembocarán en puro *racismo*: ésta es la nota central del *eurocentrismo* de las ciencias humanas y sociales en dicho discurso desde finales del xviii, tan obsesionado por estudiar científicamente y por gobernar con eficiencia a los pueblos no europeos (Said, 2003: 140-141). Tal producto del moderno *imperialismo* europeo transforma las evidentes diferencias religiosas de viejo cuño en dimensiones seculares como el temperamento, la raza, la lengua, el carácter, el origen, el grado de desarrollo, el género o los tipos, superiores unos e inferiores otros. Los no-europeos en general, y los orientales o semitas en particular, serán, por consiguiente,

salvajes, bárbaros, primitivos, atrasados, degenerados, anormales, inmorales, delincuentes, dementes, femeninos, tiránicos, antidemocráticos, fanáticos, crueles, en suma, como ya parece habitual denominarlos, en especial si pasamos de los textos de las ciencias sociales a los artículos de los medios de masas, serán ‘fuentes de terror’, súbditos de imposible capacidad de autogobierno, una especie de epidemia o de desastre natural.

Por desgracia –lo repetimos–, no estamos hablando de una cuestión erudita, típica de laboriosos manuales filológicos, de grandes esquemas evolucionistas o de libros de viajes de peregrinos europeos decimonónicos; no nos referimos a lingüistas, antropólogos y poetas más o menos románticos, modernistas, simbolistas o impresionistas, sino de una realidad trágicamente persistente en el presente, como Said indica (2003: 154): “mientras que el mundo se enfrenta a graves problemas de gran importancia general, entre ellos el peligro nuclear, la catastrófica escasez de recursos y la exigencia sin precedentes de igualdad, justicia y equidad económica entre los hombres, los políticos explotan unas caricaturas de Oriente cuya fuente ideológica no es sólo la tecnócrata medianamente instruida, sino también la orientalista muy instruida.” El occidental blanco de clase media cree en su prerrogativa para minusvalorar, manipular y poseer el mundo de los no-occidentales y no-blancos, porque éstos, pobres, no son tan “humanos” como él: he aquí el modelo por antonomasia de lo que merece ser denominado un “pensamiento deshumanizado”, contraejemplo flagrante de todo genuino “humanismo”. El *orientalismo*, en efecto, concibe a la Humanidad en términos de grandes colectividades o en generalidades abstractas, en entidades artificiales o panoramas espectaculares, ya que es insensible a la vida histórica y cambiante de los individuos en su concreta y múltiple realidad que ha de narrarse en su peculiar dinamismo y en sus detalles y pormenores: prefiere las consabidas definiciones librescas y doctas a las dolorosas y genuinas experiencias en las que estallan los prejuicios y quizá advienen nuevos conocimientos. En una palabra, no le importan las personas, los problemas que aquí y ahora tenemos los diferentes individuos humanos que habitamos un mismo planeta, prefiere repetir tópicos que le sosiegan y que refuerzan una situación geopolítica que le favorece.

Estas consideraciones críticas no pretenden servir de sermones morales, sólo desean obtener lecciones prácticas para el cultivo pertinente de las Humanidades y de las ciencias humanas y sociales en nuestro presente. En este estricto sentido es importante reconocer la soterrada vida de las legitimaciones que ha seguido proporcionando el discurso orientalista en todos los ámbitos, pues, por poner un ejemplo académico y hasta periodístico, “mientras que ya nadie puede escribir disquisiciones eruditas (y ni tan si-

quiera populares) sobre “la mentalidad de los negros” o “la personalidad de los judíos”, sigue siendo posible realizar estudios sobre temas tales como “la mentalidad islámica” o “el carácter árabe” (Said, 2003: 348), como si los hombres y las mujeres del Próximo Oriente aún no hubieran entrado en la Modernidad y siguieran presos de instituciones arcaicas y primitivas, de tradiciones culturales incapaces de todo cambio. Como si fueran deficientes mentales, parece que los árabes no pudieran generar respuestas y resistencias múltiples y originales ante fenómenos tan duros y globales como el *colonialismo* y el férreo *imperialismo* practicados por los europeos. De hecho, ante las imposiciones del imperialismo occidental el nacionalismo árabe —dice Said— ha producido varios movimientos y estrategias diversas, sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial. Pero ante todo eso tan complejo y que atañe a tantas naciones y a diferentes nacionalismos, nosotros, los occidentales, seguimos hablando todavía del “Islam” de manera crasamente inespecífica, sin matizar aspectos, contextos y opciones, confundiendo groseramente una *religión* con una *sociedad*, una *política*, una *cultura* y una *realidad* que son muy diversas, puesto que todas ellas son, eso sí, siempre diferentes y opuestas a las nuestras, las occidentales. Esta simplificación es fácil de cometer, pues previamente las hemos amalgamado en un prototipo fijo, las hemos reducido a paisaje mineral inalterado, sin historias propiamente tales, en una palabra, las hemos devaluado y a sus habitantes los hemos hecho una masa despreciable de estúpidos salvajes incorregibles. En efecto, resulta más cómodo deshumanizar a los otros, aplicarles grandes cifras que los compriman, estadísticas que nos proporcionen la tranquilizante soberanía de la cientificidad, en lugar, por ejemplo, de leer la literatura que crean, de escuchar los relatos de sus vidas y sus sueños, la narración de sus tragedias y proyectos. Esta persistente actitud indica bien a las claras el tipo de compromisos teórico-prácticos que arrastran la mayoría de los mal llamados ‘humanistas’ de las universidades occidentales, aunque ahora hablen con una nueva jerga y se presenten a sí mismos con otras etiquetas, como la de “especialistas en áreas culturales”, moderna denominación que ha hecho fortuna.

En conclusión, afirma Said (2003: 396-397):

los principales dogmas del orientalismo existen hoy en su forma más pura en los estudios sobre los árabes y el Islam. Recapitulémoslos aquí: uno es la diferencia absoluta y sistemática entre Occidente, que es racional, desarrollado, humano y superior, y Oriente, que es aberrante, subdesarrollado e inferior. Otro consiste en que las abstracciones sobre Oriente, y particularmente las que se basan en textos que representan a una civilización oriental “clásica”, son siempre preferibles al testimonio directo de las realidades orientales modernas. Un tercer dogma es que Oriente es eterno, uniforme e

incapaz de definirse a sí mismo. Por tanto, se asume como inevitable y como científicamente “objetivo” un vocabulario generalizado y sistemático para describir Oriente desde un punto de vista occidental. El cuarto dogma se refiere a que Oriente es, en el fondo, una entidad que hay que temer o que hay que controlar.

Con tales dogmas el *orientalismo* no sólo degrada su objeto de estudio, sino que también ciega a quien lo estudia (Said, 2003: 420), pues éste confía en su supuesta objetividad e imparcialidad de ‘científico social’ cuando, de hecho, no actúa como científico sino que está repitiendo consignas de propaganda política y cayendo en un discurso mitificante que disimula tanto sus propias raíces como las de aquello que pretende describir. Por eso sigue presentando a los árabes con imágenes de tipos estáticos, casi ideales, radicalmente diferentes de los occidentales, y no los percibe ni los estudia como seres humanos que tienen potencialidades en proceso de realización e historia en proceso de desarrollo, con lo cual ni siquiera discrimina entre la religión, la lengua, la sociedad, la mente, la cultura y la geografía de los habitantes de esas tierras orientales.

Si estas consideraciones del intelectual palestino nos hacen más críticos y más escépticos, más cuidadosos y más respetuosos con nosotros mismos y con nuestros vecinos, ya habrán empezado a cumplir su cometido.

Bibliografía citada

- CARDINI, Franco (2002): *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Trad. de Silvia Furió. Barcelona, Crítica.
- SAID, Edward W. (1996): *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós (original inglés de 1994).
- SAID, Edward W. (2003): *Fuera de lugar*. Trad. de Xavier Calvo. Barcelona, Debolsillo.
- SAID, Edward W. (2003): *Orientalismo* Barcelona, Debolsillo. Presentación de Juan Goytisolo. Traducción de María Luisa Fuentes (original de 1978).
- SAID, Edward W. (2004): *El mundo, el texto y el crítico*. Trad. de Ricardo García Pérez. Barcelona, Debate (original inglés publicado en 1983, pero de redacción acabada en junio de 1982).
- VEGA, María José (2003): *Imperios de papel*, Barcelona, Crítica.