

# CONTRAPUNTO Y MUNDANIDAD COMO HERRAMIENTAS DE LA CRÍTICA EN EDWARD W. SAID

*COUNTERPOINT AND MUNDANITY AS TOOLS OF THE CRITICISM IN EDWARD W. SAID*

MAURICIO AMAR DÍAZ\*

Universidad de Chile (Centro de Estudios Árabes), Chile, mgamar@uchile.cl

RECIBIDO EL 17 DE FEBRERO DE 2017 Y APROBADO EL 5 DE MAYO DE 2017

## RESUMEN ABSTRACT

El presente artículo aborda la interrelación entre el proyecto epistemológico y el ejercicio de la crítica en la obra del pensador palestino Edward Said. Al recorrer varios de sus textos y vinculándolos a reflexiones contemporáneas de otros intelectuales, se busca evidenciar la vigencia de conceptos como análisis contrapuntístico, mundanidad y exilio para comprender las posibilidades críticas del trabajo intelectual contemporáneo.

This article addresses the interrelation between the epistemological project and the exercise of criticism in the work of the Palestinian thinker Edward W. Said. By going through several of his texts and linking them to contemporary reflections of other intellectuals, the aim is to show the validity of concepts such as contrapuntal analysis, worldliness and exile to understand the critical possibilities of contemporary intellectual work.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Edward Said, Orientalismo, análisis contrapuntístico, mundanidad, exilio, ética.

Edward Said, Orientalism, contrapuntal analysis, worldliness, exile, ethics.

---

\*  [orcid.org/0000-0003-1180-0727](https://orcid.org/0000-0003-1180-0727)



## Introducción

En el pensamiento del intelectual palestino Edward W. Said podemos encontrar un amplio material para dar cuenta de ciertos problemas fundamentales de nuestra época. La búsqueda de una ética secular, basada en el concepto de mundanidad, así como el ejercicio de una crítica a la episteme, que es en sí misma una forma contestataria a los poderes dominantes, se despliegan en toda su reflexión, incluso aquella que enfrenta los problemas más contingentes. La relevancia de su crítica al orientalismo fue, entre otras, la de abrir un camino a los estudios poscoloniales, pero exponer dicha crítica como parte de un pensamiento más amplio, nos permite comprender cómo en Said se pronuncia un pensamiento de consecuencias inevitables para la episteme y la ética contemporáneas. Esto significa que en Said tienden a confundirse la investigación como develamiento de las relaciones de poder que hacen posible los discursos de la tradición cultural y el pronunciamiento sobre el rol que debe jugar un intelectual comprometido con su época. En este sentido, es importante atender a las condiciones en las que se da la producción cultural, tanto en términos epocales, como personales.

El análisis contrapuntístico, el carácter mundano del poder y la figura emblemática del exiliado como aquel capaz de leer la historia con mayor complejidad y matices, forman parte del repertorio conceptual de un pensador que por haber roído los cimientos de su época, todavía interpela a la nuestra.

### La importancia epistemológica de Orientalismo

Sin lugar a dudas, la obra *Orientalismo* (1977) de Said se ha convertido en un clásico del pensamiento contemporáneo y, sobre todo, una herramienta de comprensión para los fenómenos culturales y políticos de una época que, al menos desde la Guerra Fría hasta la llegada del siglo XXI, estuvo marcada por procesos de reorganización política postcolonial. Sin embargo, la transformación del Islam político y su propagación por el Mundo Árabe y Europa, así como la aparición de movimientos sociales ciudadanos y contrarios al autoritarismo, como la primavera árabe, han creado una nueva situación que exige revisar cómo la crítica al orientalismo puede ser comprendida hoy. Porque, a fin de cuentas, tal como indica Harry Harootonian, la comprensión de cómo se ha nutrido el imperialismo –o podríamos decir toda soberanía– de la cultura, la escritura imaginativa y la erudición, para hacerlos servir

a sus intereses (Harootonian 116), sigue siendo un asunto fundamental en nuestro tiempo.

El orientalismo ha funcionado, al menos desde la hegemonía de la tradición moderna, como un dispositivo que regula la mirada, crea un mundo imaginario allí donde habitan humanos definidos como 'otros', separa a través de una línea divisoria el mundo de la civilización y el de la barbarie, y justifica la conquista, el imperialismo de diversas características y, en su momento, la colonización y la transferencia forzada de millones de humanos. El orientalismo, como dice Said, es "una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas sobre él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente" (Said, *Orientalismo*, 21). Esto significa que el orientalismo ha sido el marco de comprensión privilegiado a partir del cual se establece una relación desigual con un mundo diferente pero, al mismo tiempo, intervenible. Evidentemente, ello implica no sólo la producción de un Oriente para Occidente, sino que, al desplegarse el segundo bajo la forma imperial, creando administración territorial y poblacional, se produce también una penetración en la propia vida del colonizado, desde la imposición de una lengua que cambiará para siempre la percepción y entendimiento del mundo, hasta la introducción de estructuras políticas, que al terminar la época de los imperios coloniales<sup>1</sup>, seguirán rigiendo como sistemas hegemónicos.

Para que sea posible el orientalismo, debió conformarse una tradición cultural. Obras de arte y literarias, que van a la par de la organización de los saberes científicos (principalmente la biología moderna) y político-económicos (como la aparición de la estadística poblacional). Oriente es la fabricación de un complejo tinglado de imágenes ordenadas según los intereses de las potencias coloniales, que paulatinamente asumieron un proyecto civilizacional que incluyó la dominación y la transformación forzosa de culturas y tradiciones de otros pueblos. "Oriente -en este sentido- fue orientalizado, no sólo porque se descubrió que era «oriental», según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera -es decir, se le podía obligar a serlo-" (Said, *Orientalismo*, 25).

<sup>1</sup> Imperialismo en Said, significa "la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante rigiendo un territorio distante". Por colonialismo, entenderá la consecuencia general del imperialismo que crea "asentamientos en territorios distantes". (Said, *Culture and Imperialism*, 9).

Pero este es un juego doble, dado que por una parte Oriente se crea como tal y el imaginario sobre él se mueve entre cargas de barbarie y misterio, al tiempo que es intervenido y reorganizado. Se le obliga a ser Oriente, por cierto, pero también a dejar de serlo, a reducir su peligro y convertirlo finalmente en un espacio dominado y funcional a los intereses de Occidente, para lo que es necesario también su occidentalización. En esta tensión funciona la mirada que busca conocer, penetrar lo desconocido y volverlo domesticable. Said dirá que el orientalismo “no es una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica, en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión considerable. Debido a esta continua inversión, el orientalismo ha llegado a ser un sistema para conocer Oriente, un filtro aceptado que Oriente atraviesa para penetrar en la conciencia occidental” (Ibíd. 26).

En esta relación de mirada filtrada por los intereses y pulsiones, Said hace hincapié en un punto central presente en nuestra tradición. Occidente, el imperio o el colonizador establece con el espacio a conquistar una diferencia homóloga a la diferencia sexual. También Oriente, como *la* mujer de la tradición patriarcal, es entendido como un ser que se conquista a través de la penetración y se le fecunda violenta y paternalmente, generando, de esta manera, un nuevo sistema de relaciones en los que nunca queda en duda el lugar en el que reside la autoridad. “Oriente Próximo se resiste –dice Said–, como lo haría cualquier doncella, pero el macho erudito obtiene la recompensa abriendo brutalmente y penetrando el «nudo gordiano» a pesar de que esto sea «una tarea experimental». El resultado de la conquista sobre la modestia virginal es la «armonía», pero de ningún modo la coexistencia de iguales” (Ibíd. 407). El marco de visibilidad patriarcal, en este sentido, es un dispositivo de ordenamiento social interno a la propia cultura europea, que confluye en la producción del régimen de conocimiento orientalista, de modo que en el orientalismo siempre está mucho más en juego el propio deseo del conquistador que las relaciones sociales reales de las comunidades humanas sometidas.

El orientalismo, en tanto marco de visibilidad que movió los más relevantes procesos imperialistas en los siglos XVIII y XIX, debe comprenderse también como una batalla por la conquista de un territorio imaginado, desde la mano de obra indígena hasta la búsqueda de nuevos recursos naturales en una época de expansión del capitalismo mundial. La geografía, la cartografía, la topografía y la planificación urbana se convirtieron en elementos centrales de ordenamiento del nuevo

mundo colonial. La tierra como tal –dice Said en *Cultura e imperialismo*– “es, en efecto, un mundo, en el cual los espacios vacíos, inhabitados, prácticamente no existen. Así como ninguno de nosotros está fuera o más allá de la geografía, ninguno de nosotros es completamente libre de la lucha por la geografía. Esa batalla es compleja e interesante porque no se trata sólo acerca de soldados y cánones, sino también de ideas, sobre formas, sobre imágenes e imaginarios” (Said, *Culture and Imperialism*, 7). El espacio geográfico en el que se da la batalla representa para el colonizador no sólo un lugar al que absorber, sino también un mundo en el que el control sobre la vida de los pueblos sometidos no se compara de ninguna manera con el de los ciudadanos de las metrópolis imperiales. Como bien ha planteado hoy Achille Mbembe, en el imaginario político europeo “la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley (*ab legibus solutus*) y donde la «paz» suele tener el rostro de una «guerra sin fin»” (Mbembe 37). La colonia no es simplemente una extensión del ambiente local, sino la zona gris en la que la norma queda suspendida en pos de la transformación del territorio administrado en aquello que requiere el poder colonial para imponerse.

En el ejercicio de la soberanía colonial es donde el imaginario interviene también al colonizado. Si sobre él se crean imágenes que sirven al poder colonial, no es para que sea integrado plenamente en el poder soberano de la misma manera que el colono o el habitante del centro imperial, sino para que viva y aprenda a vivir como un subordinado. Como bien dirá Said, “Ni el imperialismo ni el colonialismo es un simple acto de acumulación y adquisición”, y aunque estos factores juegan un rol preponderante, también se debe admitir que colonialismo e imperialismo “se sustentan, y quizá incluso son impulsados por impresionantes formaciones ideológicas que incluyen nociones de que ciertos territorios y pueblos requieren e imploran por dominación, así como formas de conocimiento asociadas con la dominación: el vocabulario de la cultura imperial clásica del siglo XIX está repleto de palabras y conceptos como «inferior» o «razas sujetas», «pueblos subordinados», «dependencia», «expansión» y «autoridad»” (Said, *Culture and Imperialism*, 9). A través de estas reflexiones Said deja en claro que cuando hablamos de colonialismo, el orientalismo figura como articulador fundamental de la construcción del otro como un ser inferior. Sólo a través de una producción del otro en estos términos es que la violencia del estado de excepción que es el mundo colonial, “opera al servicio de la «civilización»” (Mbembe 39).

El otro resulta ser el gran problema del colonialismo. Cómo controlarlo, reducirlo, producirlo, abrirle un campo y una existencia dentro de los límites del poder soberano. Cómo hacer que su forma de vida, su lenguaje y su espacio geográfico y físico sean receptivos a la idea de la inferioridad frente al colono. Para resolver estos asuntos, ha sido necesaria la creación de fórmulas esenciales a través de las cuales las formas de vida son pensadas de acuerdo con patrones invariables, lo que, por supuesto, también incide en la esencialización de la propia forma de vida occidental. “Nada es más habitual en el discurso público –plantea Said– que expresiones como «los ingleses», «los árabes», «los norteamericanos», «los africanos», sugiriéndose con cada una de ellas no solo toda una cultura, sino también una actitud mental específica” (Said, Representaciones del intelectual, 50). Si a los occidentales (ingleses, franceses, norteamericanos) les están reservados ciertos atributos como la modernidad, la historia –y más aún una teleología histórica– y la racionalidad, Oriente (los árabes, los musulmanes) es producido principalmente como un lugar sin historia o, apenas como un estadio de la historia del propio Occidente (Egipto, Babilonia, Persia), que ha quedado inmóvil y sin participar de los impulsos transformadores de la modernidad y, por tanto, anclados en una racionalidad religiosa incompatible con fórmulas supuestamente occidentales como el Estado de derecho o la democracia. En ese mismo sentido quedan excluidos de la propia historia occidental aquellos puntos de encuentro -o más bien de permanente flujo- entre Occidente y el Islam y la enorme influencia de la tradición árabe en el pensamiento europeo, determinante incluso para la propia emergencia de la modernidad<sup>2</sup>.

Dos cosas deben ser expuestas en este punto. En primer lugar, es evidente que el orientalismo en los términos en que los ha expuesto Said, busca comprender una sociedad que a grandes rasgos pertenece al pasado. Sus autores de referencia, salvo en el último capítulo del texto en que se enfrenta a los orientalistas estadounidenses, son aquellos ingleses y franceses del siglo XIX que dotaron a su mundo de una visión cultural sobre Oriente proclive a la dominación y explotación de ese territorio imaginado. Sin embargo, resulta poco discutible también, que de lo que habla Said es de las bases ideológicas a partir de las cuales es posible leer su propia época, el siglo XX. Se podría decir que explícitamente la crítica al orientalismo apunta a aquellas grandes teorías que renuevan de contenido el modelo colonial como la del historiador estadounidense

<sup>2</sup> Sobre la importancia de la tradición árabe-musulmana en la filosofía occidental, ver De Libera 33-55.

Bernard Lewis, aunque la más relevante sería expuesta varios años después por Samuel Huntington en *El choque de civilizaciones*, expresión, dicho sea de paso, acuñada por el propio Lewis (Said, “El choque de definiciones”, 533-558). La idea de que a las civilizaciones les corresponden formas de ser esenciales es el punto central que sustenta la hipótesis de un conflicto sin solución y sin posibilidad de interlocución. “las diferencias entre civilizaciones –dice Huntington– no solo son reales; son básicas. Las civilizaciones se diferencian unas de otras por la historia, lenguaje, cultura, tradición y, lo más importante, religión” (Huntington, “The Clash of Civilizations?”, 22-49). La primacía del elemento religioso es una clara alusión al Islam, que es comprendido como una civilización incompatible con los valores de Occidente. En un texto de 2001 intitulado “El choque de las ignorancias”, Said mostrará que tanto la historiografía de Lewis como la teoría de Huntington son incapaces de dar cuenta de la complejidad y movilidad de sociedades que no pueden remitirse siquiera a etiquetas esencialistas globales como Oriente u Occidente (Said, “The Clash of Ignorances”).

### La ética de los intelectuales

Said también reconoce que este tipo de esencialismos presentes en teorías como el «choque de civilizaciones», o las historiografías orientalistas que enmarcan a los pueblos en formas de vida y maneras de pensar específicas trascienden a los individuos, incluso a aquellos que ostentan pergaminos de intelectuales. Salir de estas matrices de pensamiento resulta especialmente difícil por el enorme peso de la cultura y la lengua, que siempre tiende a referirse a sí misma como perteneciente a un grupo cerrado, sin aceptar su propia condición y constitución múltiple. “Por desgracia –argumenta–, es sumamente fácil repetir fórmulas colectivas, puesto que el simple hecho de usar un idioma nacional (y el hablante no suele disponer de otra alternativa) tiende a llevarle a uno a asumir lo que tiene más a mano, convirtiéndole en un usuario habitual de expresiones tópicas y metáforas populares para hablar de «nosotros» y «ellos» que siguen teniendo vigencia en numerosas instancias, entre ellas el periodismo, la enseñanza universitaria y los medios destinados a facilitar la inteligibilidad en la vida de la comunidad” (Said, *Representaciones del intelectual*, 52). De eso se trata precisamente el orientalismo como filtro epistemológico, de su amplia penetración *en* y proyección *desde* las distintas instituciones sociales dispuestas a acumular y crear saberes.

La tarea arqueológica emprendida por Michel Foucault tuvo un impacto profundo en Said, no sólo en tanto a través de ella se puede dar cuenta de las condiciones de posibilidad para la emergencia de determinados discursos que trascienden el campo de una sola disciplina y se constituyen en saberes, sino también porque existe una confianza en que ese gesto epistemológico tiene un efecto político que es el develamiento de las relaciones de poder que constituyen cualquier relación. En este sentido, como dice Said, *Orientalismo* “no abogaba en modo alguno por la pureza de unas determinadas representaciones frente a otras, sino que me ocupaba de sugerir de un modo bastante concreto que ningún proceso de conversión de la experiencia en expresión podía estar libre de contaminación” (Said, *Humanismo y crítica democrática*, 71). Todo proceso de reflexión y praxis está condicionado por el saber y su capacidad productiva, pero además –y esto interesa especialmente de Foucault– las representaciones sobre Oriente cambian con la época clásica, produciéndose un quiebre epistemológico y un ensanchamiento del horizonte para la mirada orientalista (Said, *Orientalismo*, 46)<sup>3</sup>. Esa ampliación de los saberes hace posible un marco amplio que, más que reprimir, crea formas de entendimiento, escritos literarios y científicos que van más allá incluso de las intenciones de sus autores. “Toda mi tesis –argumenta foucaultianamente– consiste en que podremos comprender mejor la persistencia y durabilidad de un sistema hegemónico, como la propia cultura, cuando reconozcamos que las coacciones internas que estos imponen en los escritores y pensadores son productivas y no unilateralmente inhibitoras” (Ibíd. 37).

Entre la determinación y el cambio, se produce para Said una tensión que es precisamente la que define la posibilidad del pensamiento crítico en cada época. Aún así, una arqueología del poder, que es el gesto epistemológico de *Orientalismo*, también debe reconocer que su propia potencia está en iluminar las trazas que el poder ha dejado a su paso y cómo, a partir de ellas se ha creado una ficción sobre qué es la comunidad, quienes son sus miembros, cómo deben comportarse en ella y, sobre todo, cuáles son los fundamentos míticos sobre los que se organiza. El intelectual saidiano, en este sentido, aparece como una figura central en el develamiento de las relaciones de poder de

---

<sup>3</sup> Hay un punto en el que Said difiere profundamente de Foucault y es que cree ver en sus textos una minusvaloración del rol que pueden jugar los autores individuales en el proceso de conformación de epistemes. Aunque es discutible que efectivamente Foucault sea tan rígido en esto, dado que Said valora también el rol que puede jugar el intelectual en transformar críticamente su sociedad, también entiende que al servicio de los intereses dominantes, los autores individuales cumplen una función fundamental. Ver *ibíd.* 48.



su época, cumpliendo la tarea de la crítica de cualquier presupuesto incuestionable sobre el que un grupo social se constituya y se proyecte. “La tarea del intelectual –dice Said– consiste en mostrar cómo el grupo no es una entidad natural o de origen divino, sino una realidad construida, manufacturada, e incluso en algunos casos un objeto inventado, con una historia de luchas y conquistas tras el que a veces es importante explicar” (Said, *Representaciones del intelectual*, 53). Hacer evidente que la multiplicidad es constituyente de toda forma social es una tarea política para los intelectuales comprometidos con su tiempo y cultura. Respecto al propio Estados Unidos, país en el que se radicó por muchos años y donde se dieron, por cierto, las interpretaciones esencialistas de Lewis y Huntington, Said interroga: “La sociedad estadounidense es una sociedad inmigrante compuesta ahora no tanto por europeos del norte como por latinos, africanos y asiáticos; ¿por qué no debería reflejarse este hecho en «nuestros» valores tradicionales y en «nuestra» herencia?” (Said, *Humanismo y crítica democrática*, 41).

¿Cómo mostrar esta realidad múltiple? Por una parte, el ejercicio de la arqueología foucaultiana, presente en *Orientalismo*, abre las puertas a una mirada hacia el pasado que atiende a las diversas formas de conformación del poder. Said, sin embargo, busca realizar un aporte epistemológico que nace de su intensa relación con la música. Especialmente en *Cultura e imperialismo* abordará varias veces la idea de un «análisis contrapuntístico», que permita la comprensión del investigador de la participación de diversos hechos, a veces contradictorios entre sí, que confluyen, sin embargo, en un proceso con ciertos patrones, repeticiones y representaciones. Para explicarlo, Said apunta al análisis contrapuntístico como una nueva forma de comprender el canon: “Hay etimólogos que especulan con la idea de que la palabra «canon» (tal como aparece en «canónico») se deriva de la palabra árabe *qanun*, que significa «ley» en el sentido vinculante y jurídico de esta palabra. Pero este es solo un sentido bastante restrictivo. El otro es un sentido musical: el de canon entendido como una forma contrapuntística que se sirve de numerosas voces que se superponen según una pauta, por lo general muy estricta. Dicho de otro modo: una forma que expresa movimiento, juego, descubrimiento y, en sentido retórico, invención” (Ibíd. 46).

Precisamente en sus escritos sobre música –desde donde el contrapunto surge como analogía de las formas culturales– Said encuentra el espacio de la mezcla y el flujo, pero también la aparición de discursos esencialistas

que rápidamente capturan en un adjetivo determinado aquello que, visto desde una episteme crítica, se revela como inapropiable. El adjetivo, en este sentido, funciona como un instrumento de delimitación y encierro de las identidades. El ser musulmán, judío, negro o blanco, para la tradición moderna, significa ser un algo determinado, como si ya estuviese inscrito en su nombre una determinada función que cumplir, un gusto estético propio y jerarquía que señala superioridades e inferioridades, que implican la imposibilidad de correr los cercos culturales. “Ceñirse a lo que es únicamente europeo, o alemán, o francés, o judío, o hindú, negro, musulmán, etcétera, –dice Said en un ensayo tardío– es aceptar el principio mismo de una esencialización separada –la separación de la esencia judía de la alemana, o la negra de la blanca, etc.– y, junto con ello purificar los tipos y convertirlos en universales” (Said, *Elaboraciones musicales*, 85). Hacer de algo un universal significa separarlo de la experiencia para determinar con claridad unos límites y una unidad que sólo puede ser el resultado de la incapacidad de leer el mundo, tanto el propio como el de los otros, como zonas de contacto y diálogo permanentes entre actores cuyas identidades están siempre en cuestión.

La esencialización sirve al propósito del conflicto entre esencias identificadas como incompatibles, modos de ser estáticos cuya repulsión está dada por una larga serie de adjetivaciones extras añadidas a la principal (por ejemplo: el árabe es musulmán, el musulmán es fanático, el musulmán odia a Occidente, etc.). Adquiere especial importancia, en este punto, el concepto de «mundanidad», que Said desarrolla en diversos textos y que sirve para obligar la mirada que busca abstraer y universalizar con facilidad hacia sus contextos sociales, culturales, económicos y políticos. La mundanidad desacraliza al texto y al autor como entidades creadoras *ex nihilo*, exponiéndolos como profundamente situados en una época. Pero luego, la propia época y la cultura que en ella se desarrolla, debe ser puesta nuevamente en contexto, el de las relaciones de poder con otras culturas y las zonas grises que hacen imposible la definición de una cultura como entidad cerrada. Sólo porque el texto y el autor hacen su aparición en una circunstancia determinada es capaz de significar algo para una época, porque ella misma le constriñe, lo produce y le abre un campo de sentido (Said, *The World, the Text & the Critics*, 39). “La «mundanidad» –argumenta– es un concepto que a menudo me ha parecido útil debido a dos significados que le son inherentes; uno es la idea de ser en el mundo secular, en contraposición a «ser de otro mundo»”. La mundanidad para Said lucha contra la abstracción que bien puede colocar el paraíso en el más allá, pero también, bajo la

misma operación lógica, puede ubicar al otro (al que no pertenece a la comunidad que represento como propia) a una distancia inalcanzable, exponiéndolo sólo a la adjetivación esencialista. El segundo significado –continúa–, “se debe a lo que sugiere la palabra francesa *mondanité*, mundanidad como calidad de un *savoir faire* practicado y ligeramente hastiado, mundanalmente astuto y espabilado” (Said, Reflexiones sobre el exilio, 278), es decir, un saber práctico, que sólo puede ser adquirido a través de la propia experiencia y la cotidianidad. Es en lo mundano –en la pertenencia más absoluta al contexto cultural en que se existe– donde aparece la posibilidad misma de la creación y la transformación social.

Said escoge con cuidado a sus oponentes teóricos, pero todos ellos coinciden en evitar a toda costa atender a la multiplicidad que conforma los fenómenos culturales y a la mundanidad que les son inherentes. Uno de ellos es Harold Bloom, preocupado sobre todo del canon en la primera acepción que Said rechaza, es decir, como lo que se puede definir en una línea de tiempo y una espacialidad rígidas como «nuestra» herencia. Respecto del «humanismo canónico» de Bloom y de la teoría del choque de civilizaciones de Samuel Huntington, Said plantea que ambas “se traducen en el mismo desdén beligerante; ambas entienden radicalmente mal qué tienen las culturas y las civilizaciones que las convierten en interesantes: no es su esencia ni su pureza, sino sus variaciones y su diversidad, las contradicciones que albergan, la forma que han adoptado para establecer un diálogo convincente con otras civilizaciones” (Said, Humanismo y crítica democrática, 48-49). Esta gran diversidad de discursos y representaciones que configura los entramados culturales no debe ser interpretada como un fenómeno irrepresentable, sino de representación compleja. Por eso, el propio término «contrapunto» debe ser entendido no tanto como si estuviésemos escuchando una pieza de Bach, sino una obra musical del siglo XX que incluya atonalidades y disonancias. Por eso, “este análisis contrapuntístico global –dice Said– debe ser modelado no [...] como una sinfonía, sino más bien como un conjunto atonal; debemos tener en cuenta todo tipo de prácticas espaciales o geográficas y retóricas –inflexiones, límites, restricciones, intrusiones, inclusiones, prohibiciones– todas ellas tendiendo a elucidar una topografía compleja e irregular” (Said, Culture and Imperialism, 318).

Bajo esta línea, la crítica al orientalismo que lleva a cabo Said se hace ciertas preguntas de investigación que cito en extenso para explicitar que el análisis contrapuntístico es un gesto epistemológico que siempre estuvo presente en su investigación:

El tipo de cuestiones que el orientalismo –como problema de investigación– plantea, por tanto, son las siguientes: ¿qué tipo de energías intelectuales, estéticas y culturales participaron en la elaboración de una tradición imperialista como la orientalista? ¿Cómo la filología, la lexicografía, la historia, la biología, las teorías políticas y económicas, la narrativa y la poesía lírica se pusieron al servicio de una visión del mundo tan imperialista como orientalista? ¿Qué cambios, modulaciones, refinamientos e incluso revoluciones sufrió el orientalismo? ¿Qué significado adquieren en este contexto la originalidad, la continuidad y la individualidad? ¿Cómo se transmite o reproduce el orientalismo de una época a otra? En fin, ¿cómo podemos estudiar el fenómeno cultural e histórico del orientalismo considerándolo como una obra humana voluntaria –y no como una especie de razonamiento en el vacío–, con toda su complejidad histórica y con todo su detalle y valor, sin, al mismo tiempo, perder de vista la alianza entre la acción cultural, las tendencias políticas, el Estado y las realidades específicas de dominación? (Said, *Orientalismo*, 38)

¿Qué campo de inteligibilidad abren estas preguntas? ¿A qué tipo de comprensión histórica apuntan? Fundamentalmente a una ética intelectual en la que Said confía el futuro del humanismo. La crítica del orientalismo es, en última instancia, una lucha contra los marcos racistas que hacen posible la dominación y el imperialismo ya no sólo bajo la forma de la colonia, sino también como conquista económica y sumisión a los intereses políticos de las potencias, así como el sometimiento de comunidades y personas individuales dentro de las propias grandes urbes occidentales. Por eso el orientalismo, lejos de representar una particularidad de la relación de los imperios con el mundo árabe e islámico, es el dispositivo que produce sujetos coloniales más allá de la propia época colonial. Si el contrapunto muestra una enorme amplitud de racionalidades y discursos presentes en una relación de poder, lo hace precisamente para evidenciar la injusticia y el deber ético del intelectual como tal. Esto significa mirar la historia a contrapelo, para poner el foco menos en la historia de los vencedores y más en la de los vencidos, de manera que, cuando la historia da nuevas oportunidades, prime por sobre todo la responsabilidad intelectual para con los más débiles. “Al intelectual le incumbe, en mi opinión –dice Said–, la tarea de universalizar explícitamente la crisis, de darle un alcance humano más amplio a los sufrimientos que haya podido experimentar una

nación o raza particular, de asociar esa experiencia con los sufrimientos de otros [...] Y precisamente porque representas los sufrimientos que sobrellevó tu pueblo y que tú mismo puedes haber sobrellevado también, no estás libre del deber de manifestar que tu propio pueblo puede estar ahora cometiendo crímenes parecidos con sus víctimas” (Said, *Representaciones del intelectual*, 63).

Oponerse de manera activa a las lecturas de Bloom, Lewis, Huntington y muchos otros intelectuales ligados al poder, implica sobre todo abrir camino a una ética que en Said será conocida como «humanismo secular», específicamente vinculado a la mundanidad como enfoque. Lo relevante, en este sentido, es que la ética saidiana es tan capaz de descentrar las subjetividades como oponerse tajantemente al nihilismo. El reconocimiento de la inestabilidad constitutiva de las identidades supone abrir a los humanos una mirada de ellos mismos más compleja y, por tanto, con mayor capacidad de enfrentar los problemas desde un punto de vista global. “Es mucho más productiva y útil –dirá Said en un texto crítico de Huntington– una nueva mentalidad global que tenga en cuenta los peligros a los que nos enfrentamos desde el punto de vista de la raza humana en su conjunto. Estos peligros incluyen el empobrecimiento de la mayor parte de la población del planeta, la emergencia de un sentimiento nacional, étnico y religioso virulento [...], el aumento del analfabetismo y la aparición de un nuevo analfabetismo basado en los modos de comunicación electrónicos, la televisión y las nuevas autopistas globales de la información, y la fragmentación y la amenaza de la desaparición de las grandes narraciones de emancipación e ilustración” (Said, *El choque de definiciones*, 556).

Esta mirada sobre la realidad contemporánea encuentra plena vigencia en la búsqueda intelectual de Hamid Dabashi, que ha hecho hincapié en la necesidad de llevar a cabo un cambio de régimen epistémico –que él lee en las revueltas árabes de 2011– que permita reemplazar el énfasis en el *ethnos* del nacionalismo por el *ethos* que surge del reconocimiento de los diversos mundos que siempre han existido, pero que han sido “reprimidos bajo la abrumadora falacia de ‘el Occidente’” (Dabashi 45).

### El intelectual y el exilio

Para Said existe una figura que puede servir de clave para comprender nuestro tiempo: la del refugiado. En su escrito *Reflexiones sobre el exilio* de 1984 –que es donde menciona por primera vez el concepto

de contrapunto- establece sin ambages que “nuestro tiempo –con su guerra moderna, su imperialismo y las ambiciones cuasi teológicas de los gobernantes totalitarios- es ciertamente la era del refugiado, de la persona desplazada, de la inmigración masiva” (Said, Reflexiones sobre el exilio, 180). El refugiado se presenta como una experiencia de vida masiva marcada por el exilio que Said va a entender como un quiebre entre el imaginario del suelo natal y la posición geográfica actual, que define profundamente la manera en que se comprende el mundo. El exilio del refugiado lo obliga a vivir en una pérdida permanente, en un desplazamiento sin fin, independientemente de que se encuentre localizado y localizable de manera estable. El exiliado es quien está siempre *fuera de lugar*<sup>4</sup> y, por tanto, expuesto a poderes como el del Estado o el mercado de una manera diferente al *nacional*, siempre en debilidad y exposición. La condición de exiliado existe en una particular tensión con el nacionalismo, porque el exilio trae consigo un quiebre, “un estado discontinuo del ser” (Said, Reflexiones sobre el exilio, 184). Lo que hace imposible en nuestra época la reunificación de una identidad exiliada es la masividad de la experiencia de ser refugiado. Aunque el nacionalismo sea una tentación permanente y un modo todavía eficaz de organizar la relación «nosotros»/«ellos», incluso entre los propios refugiados, en ellos se encuentra siempre, de manera potencial, una identidad que asuma el exilio como tal.

Se abre así una lectura profunda sobre la ética y la episteme que surgen precisamente de los exiliados. A diferencia de la épica con la que suele representarse el «nosotros» como pertenecientes a un territorio determinado, en la mirada exiliada existe una desmitificación novelesca de ese espacio de separación entre lo propio y lo otro. Si el nacionalismo afirma la unidad del mundo en nombre de una comunidad, el exiliado interviene para sacar a la luz la imposibilidad de toda pertenencia, de cualquier propiedad sobre la identidad y el territorio. Como dirá Aamir Mufti, la suya es una «epistemología de la tierra perdida» (Mufti 179), que superpone territorios y experiencias en una sola mirada. La novela, como figura paradigmática del exiliado frente a la época nacionalista “existe porque *pueden* existir otros mundos, alternativas para los especuladores, vagabundos y exiliados burgueses” (Said, Reflexiones sobre el exilio, 188). El exiliado es aquel que puede mirar con la desafección de la no pertenencia porque “sabe que en un mundo secular y contingente -

<sup>4</sup> Fuera de lugar es precisamente el nombre que escogió Edward Said para su autobiografía (Said, *Out of place*) interesante, en este sentido es la acotación de Franca Sinopoli respecto al uso del inglés por Said para escribir su autobiografía, la que, si bien es la lengua de sus estudios, es también la lengua de su expatriación, de su estar *fuera de lugar*. (Sinopoli 159-166).

dice Said- los hogares son siempre provisionales. Las fronteras y las barreras, que nos encierran en el marco de la seguridad del territorio familiar, también pueden convertirse en prisiones y con frecuencia son defendidas más allá de la razón o la necesidad. Los exiliados cruzan fronteras, rompen barreras de pensamiento y de experiencia" (Ibíd. 193). Este ver el mundo entero como una tierra extraña, es lo que ha hecho tan terrible y al mismo tiempo tan relevante la experiencia de los exiliados. Cuando el nacionalismo apela a un hogar, una tierra, un destino, el exiliado muestra que no existe ningún hogar fijo, que las tierras habitadas y amadas pueden ser muchas y que la vida adquiere forma precisamente porque no está de antemano fijada en una verdad o una meta, sino constreñida por poderes completamente mundanos, es decir, posibles de ser enfrentados y resistidos.

En esta misma línea Tariq Modood ha planteado más recientemente que "la inclusión cívica -léase la integración ciudadana de refugiados o exiliados- no consiste es una aceptación acrítica de la concepción existente de ciudadanía, de las 'reglas del juego' y una 'adaptación' unilateral de los nuevos participantes o los nuevos iguales (los ex-subordinados). Ser ciudadano, no menos que simplemente haberse convertido en ciudadano, es tener derecho no sólo a ser reconocido, sino a debatir los términos de dicho reconocimiento" (Modood 49). El exiliado de Said es aquel que reconociendo las condiciones opresivas en las que habita, también se da cuenta de que su experiencia marcada por la discontinuidad es la propia experiencia de los nacionales, y por eso, no sólo interpela al Estado o a la comunidad para que le acoja, sino para que le abra, en igualdad de condiciones, la posibilidad de transformar la sociedad en la que habita. Y es que exiliado saidiano parece tener un lugar privilegiado para llevar a cabo un análisis contrapuntístico que permita el cuestionamiento de los términos del reconocimiento, porque su mirada ya es descentrada, pero muy atenta a la polifonía que trama una realidad. Esa es, por ejemplo, la fascinación que le produjo la obra de Sigmund Freud (así como también la del escritor Joseph Conrad y el filósofo Theodor W. Adorno, entre otros) quien, a pesar de tener una "visión eurocéntrica de la cultura" (Said, Freud y los no europeos, 39), logró articular una teoría en la que siempre lo otro hace posible y habita lo propio, al punto de colocar en el punto originario de la tradición judía a un Moisés egipcio y en el origen de la moral europea a los judíos que terminaron siendo considerados una otredad radical. Como bien indica Egin Isin, esto no significa decir que decir europeo es equivalente a decir no-europeo, sino que es "una tesis de impureza. Es la afirmación de la imposibilidad de que cualquier grupo -un pueblo, una nación o

una profesión- sea capaz de identificarse a sí mismo consigo mismo, sin ninguna relación o referencia a los otros" (Isin 110).

El problema al que se enfrenta tal tesis de impureza es precisamente el de los dogmas instalados por una tradición de vencedores. Por eso, "al excavar la arqueología de la identidad judía, Freud insistió en que dicha identidad no tiene origen en sí misma, sino en otras identidades, egipcia y árabe", pero "esta otra historia, ni judía ni europea, se ha borrado, y es imposible descubrirla en la identidad judía oficial" (Said, Freud y los no europeos, 69). El nacionalismo ha hecho de las suyas ahí donde es muy difícil hacer evidente la multiplicidad de lógicas, de discursos y de fuentes que constituyen los grandes eventos de la tradición. Nuevamente, la adjetivación esencialista del otro es servil a proyectos nacionalistas que impiden comprender la contrapuntuación fundamental de todo fenómeno sociohistórico, velando parcial o totalmente la relevancia cultural de los refugiados, exiliados y pueblos conquistados, convirtiéndolos en anécdotas de una historia nacional coherente (Bhabha 24-25). Por eso, como bien ha indicado Alain Badiou, por «justicia» en nuestro tiempo debemos comprender fundamentalmente "la erradicación de las palabras separadoras" (Badiou 77-89), es decir, aquellas que al reunir en un concepto abstracto a los sujetos, funcionan como separadores lexicales que son dispositivos de control y dominación.

Desde sus primeras publicaciones Said hace hincapié en la repetida fórmula de adjetivar para someter, incluso para dar cuenta de que la interpretación lineal de la historia y la centralidad del proyecto nacionalista, funcionan más allá de la obra de un individuo en particular y responden a un contexto de circulación de sentido. La comprensión de la multiplicidad que configura la vida social debe luchar, en este sentido, contra una antropología antigua, casi antropogenética. En su texto *Comienzos* de 1975, Said identifica un problema de ondas consecuencias en la cultura en general, planteando que "la mente busca formarse un punto en cualquier tiempo o espacio que marque el inicio de todas las cosas (o al menos de un conjunto limitado de cosas importantes), pero como Edipo, la mente corre el riesgo de descubrir, en ese punto, dónde todas las cosas también terminan. Subyacente a esta pregunta formal se encuentra una imaginativa y emocional necesidad de unidad, una necesidad de aprender un número de circunstancias de otra manera dispersas, y ponerlas en algún tipo de ordenamiento secuencial, moral o lógico. Muy frecuentemente, especialmente cuando la búsqueda de un inicio es perseguida dentro de un marco moral e imaginativo, el inicio conlleva a un final -o más bien lo implica" (Said, *Beginnings*, 41).



Lo que la episteme y la ética del exiliado intervienen es el punto nodal desde el cual se ha configurado toda la tradición. También él puede sentir el deseo de unidad y su mente funcionará tratando de recoger y agrupar aquello que está disperso, pero ya no tiene esa posibilidad. Por eso, los refugiados, los desplazados, los exiliados, sin ser un pueblo elegido –porque de hecho desmitifican a todo pueblo elegido al reconocer la mundanidad de los hechos históricos– aparecen como redentores opuestos a una tradición cultural opresiva, que ha cerrado las puertas a toda interpretación que ponga en tela de juicio sus fundamentos racistas. Hacer de nuestras sociedades lugares de acogida, donde cualquiera pueda vivir, trabajar, opinar y participar de la toma de decisiones; crear las condiciones para aceptar nuestra historia como el resultado de un flujo múltiple e interminable en el que refugiados y exiliados han jugado siempre un rol fundamental; y resistir decididamente a las reducciones esencialistas, avizorando siempre que eso que se presenta como otro también nos constituye, son tareas intelectuales fundamentales de nuestra generación. Tareas que Edward Said contribuyó a iluminar.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Badiou, Alain. *El despertar de la historia*. Trad. Pablo Betesh. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011. Impreso.

Dabashi, Hamid. *The Arab Spring. The end of Postcolonialism*, New York: Zed Books, 2012. Impreso.

De Libera, Alain. *Pensar en la Edad Media*. Trad. José María Ortega y Gonçal Mayos. Barcelona: Anthropos Editorial, 2000. Impreso.

Harootonian, Harry. “Rastros coyunturales: el “inventario” de Said”, Bhabha, Homi; Mitchell, W. J. T. Comps., *Edward Said. Continuando la conversación*. Trad. Laura Wittner. Buenos Aires: Paidós, 2006. Impreso.

Huntington, Samuel. “The Clash of Civilizations?”. *Foreign Affairs*, summer (1993), pp. 22-49. Impreso.

Huntington, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Trad. José Pedro Tosaus Abadía, Buenos Aires: Paidós, 2001. Impreso.

Isin, Engin. “We, the Non-Europeans: Derrida with Said”, Isyar, Bora y Czajka, Agnes. Eds. *Europe after Derrida. Crisis and Potentiality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. Impreso.

Mbembe, A., *Necropolítica*, Trad. Elisabeth Falomir Archambault. Tenerife: Editorial Melusina, 2011. Impreso.

Modood, Tariq. "A basis for and two obstacles in the way of a multiculturalist coalition". *The British Journal of Sociology*. 59 (2008): 47-52. Impreso.

Mufti, Aamir. "The Missing Homeland of Edward Said", Braidotti, Rosi y Gilroy, Paul. Eds. *Conflicting Humanities*, Londres: Bloomsbury Academic, 2016. Impreso.

Said, Edward W. *Beginings: Intention & Method*, London: Granta Books, 2012. Impreso.

\_ *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books, 1994. Impreso.

\_ *Elaboraciones musicales. Ensayos sobre música clásica*. Barcelona: Debate, 2007. Impreso.

\_ "El choque de definiciones". *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Debate, 2005. Impreso.

\_ *Freud y los no europeos*. Trad. Olivia De Miguel. Barcelona: Global Rithm Press, 2003. Impreso.

\_ *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Debate, 2006. Impreso.

\_ *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Debate, 2002. Impreso.

\_ *Out of place*, New York: Vintage Books, 2000. Impreso.

\_ *Representaciones del intelectual*. Trad. Isidro Arias Pérez. Barcelona: Debate, 2007. Impreso.

\_ "The Clash of Ignorance". *The Nation*, 4 oct 2001. Web. 3 ene 2017 <<https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>>. Digital

\_ *The World, the Text & the Critics*. Massachusetts: Harvard University Press, 1983. Impreso.

Sinopoli, Franca. "Exil et réinvention de l'identité chez Edward W. Said", *Enthymema* 13 (2015): 159-166. Impreso.

**Como citar:**

Amar, M. "Contrapunto y mundanidad como herramientas de la crítica en Edward W. Said". *Discusiones Filosóficas*. Ene.-jun. 2017. 107-124. DOI: 10.17151/difil.2017.18.30.7.