

CUADERNOS DEL CLAEH n.º 90  
 Montevideo, 2.ª serie, año 28, 2005-1  
 ISSN 0797-6062 Pp. 134-140

## ORIENTALISMO

*Edward Said*

Barcelona, Debolsillo, 2003, 510 pp.  
 (primera edición en inglés: 1978)

Entiendo por pensamiento radical aquel que habilita la propia captación en el delicado registro de sus condiciones de posibilidad y emergencia atreviéndose, nada menos, a tematizar con prolijidad y rigor sus implicaciones. «Qué atraviesa (a) la palabra» es una interrogante difícil porque coloca lo que se enuncia en tanto cuestión analíticamente irresuelta y, por lo tanto, permite eludir destinos, politizarse y mirarse desde el lugar de una elaboración compleja. Edward Said, en no pocas ocasiones, ejerció esa manera de pensar. Sus obras han significado un aporte de tal magnitud que reclaman nuevas apropiaciones y relecturas. Compelen con fuerza a repensarse y a impugnar los dispositivos que operan sobre el propio mirar.

No solo con los tanques. La noción de orientalismo es polisémica: su acepción restringida designa la tradición académica a través de la cual Occidente ha estudiado (y creado) a Oriente (el autor se centra en el oriente islámico). Más abarcativamente se trata de «un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente» (p. 21) y que, por tanto, le impone a la realidad unos objetos preconstruidos (e incuestionables) bien contrastantes. Durante más de quinientas páginas el autor ilustra cómo el acto de conocer a Oriente estuvo (y está) inextricablemente imbricado con las

relaciones de poder en sus distintas instancias y momentos —Oriente ha sido creado por y para Occidente. El proyecto de dominación generó un campo de prácticas y discursos donde queda excluida la posibilidad del contacto «horizontal» con el otro, desde Homero a Huntington. En definitiva, Said relaciona esta tradición con la «hegemonía cultural» occidental, son precisamente los efectos de esta los que «dan al orientalismo la durabilidad y la fuerza» (p. 27).

La constatación de que entre conocimiento y política existen conexiones significativas rastreables conduce a problematizar la distinción entre «conocimiento puro» y «conocimiento político» la cual funciona, análogamente a la falsa conciencia de Marx, como un velo que oculta «las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento» (p. 31): parece poco probable que un estadounidense de hoy, por ejemplo, pueda pensar en Irak desligándose radicalmente de la situación concreta de la invasión norteamericana a ese país. Said sugiere no mirar la política por un lado y el conocimiento por otro, pues esa segmentación deriva en el disciplinamiento, la elusión de la desestabilización y la transformación del pensamiento en pura técnica —olvidando, además, la importancia técnica de la reflexión epistemológica sobre las técnicas (Bourdieu)—; es imprescindible, por el contrario, mirar la política

de la verdad y el conocimiento para conocer más de la política y lo político. La verdad de la política es inseparable de la política de la verdad.

### La «hipótesis positiva» en «acción teórica»

El autor realiza una puntualización clave: el argumento de que la política (imperialista en este caso) impacta en las diversas esferas de la producción intelectual (literatura, teoría sociopolítica, escritura de la historia, narrativas de la memoria colectiva, etcétera) no supone pensar a la cultura como «algo degradado». Esto se debe a que Said suscribe a —lo que no parece desatinado denominar— la «hipótesis positiva» sobre el poder. En su célebre *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault<sup>1</sup> desmonta la hipótesis represiva (o negativa) que lo piensa como un mecanismo de exclusión y represión del deseo y de la «no productividad». El poder, desde esta perspectiva, detiene nuestros pasos, nos dice «no».<sup>2</sup> Por el contrario, la hipótesis foucaultiana de la regulación rescata sus múltiples positivities, lo conceptualiza en tanto instancia que administra los deseos, los haceres y a los sujetos mismos: compele a decir y hacer. Por tanto, toda la tesis saidiana consiste en que podremos comprender mejor la persistencia y la durabilidad de un sistema hegemónico, como la propia cultura, cuando reconozcamos que las coacciones internas que estos imponen a los escritores y pensadores son productivas y no unilateralmente inhibitorias (p. 37).

Por decirlo de otra manera: desechar sin más al orientalismo sería deshacerse

de una parte relevante del itinerario del saber, la cual tiene importantes cosas para mostrar y ofrecer. Ese difuso y ambiguo lugar teórico en el que Said está parado (y que no siempre logra hacer explícito) nos arroja a un terreno donde la complejidad se superpotencia: enhorabuena. Desde allí podemos decir: no impugnar al otro es abandonarlo a la soledad, es un «no acto» de indiferencia que denota sosiego intelectual. Desafiarlo es, en primer lugar, reconocerlo desde su alteridad. Sin paternalismos ni subestimación. Como dice Zizek en algún lugar, «puedo insultarte porque te amo». No sostengo que Said «ame» los poderes que orientalizaron (y dañaron) a Oriente, pero sí me atrevo a afirmar que no es un «antioccidentalista», pues, para hacer contacto con las acumulaciones valederas e interesantes que la tradición orientalista ofrece (o puede ofrecer) es indispensable situarse desde una exigente mirada hermenéutica, la cual requiere, a su vez, madurez intelectual, y, reconozcámoslo, un pensamiento más académico que «militante»: la indignación no puede pasar por encima de la reflexión, tiene que funcionar como trampolín del pensamiento, no como el muro que lo limita. Ninguna rama del conocimiento es simplificable, lo que no nos inhabilita a mirar sus «zonas oscuras» para arrojar luz sobre la pupila del desvelado por entender. Said no es esencialista sino constructivista; no puede, por tanto, esencializar al orientalismo sino mirarlo desde su «historia histórica» (no teleológica) que, guste o no, presenta múltiples facetas heurísticamente relevantes (caso de la obra de Massignon) y estilísticamente valederas (Esquilo, Flaubert, Nerval, etcétera).

Tampoco esencializa la autoridad: porque hay que analizarla «materialmente» (que es exactamente lo contrario a la naturalización de lo que «es»). La autoridad es productora de (representaciones de) «la verdad» —la cual está inmersa en un territorio minado de complejidad, de

1 Michel Foucault: *Historia de la sexualidad*, I. *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

2 La teoría freudiana y algunas versiones del marxismo tematizan al poder de esta guisa.

cruentas batallas, de paisajes abigarrados y desconexos, de contradicciones. De esta constatación surgen distintas formulaciones tales como la regla de la polivalencia táctica de los discursos (Michel Foucault) y los conceptos de hegemonía posmarxista e identidades radicalmente incompletas (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe), universalidades en competencia y *performance* de género (Judith Butler), injuria y resubjetivación (Didier Eribon), entre otros. La enunciación está, entonces, sujeta a su propia politicidad: los textos no podrán leerse en su plena densidad sin apelar a sus «con-textos» (las palabras y las cosas se interpenetran). Esta observación se convierte en un criterio metodológico que interpela a la tradicional «historia de las ideas y del pensamiento» que tiende a ignorar completamente las circunstancias que posibilitan «las formas ejecutivas y, sobre todo, la efectividad material de las afirmaciones del discurso orientalista» (p. 47). Me pregunto si el postulado de una conexión entre conocimiento, reflexión y contexto sociohistórico e institucional no contrasta también con cierta forma de hacer teoría política que tematiza los textos únicamente desde la intertextualidad. El vínculo entre los distintos productos del trabajo intelectual y sus entornos concretos es hermenéuticamente relevante.

Said señala que «con demasiada frecuencia, se presupone que la literatura y la cultura son inocentes política e históricamente. Yo siempre he creído lo contrario, y este estudio me ha convencido (y espero que les suceda lo mismo a mis colegas literarios) de que la sociedad y la cultura literaria solo se pueden comprender y analizar juntas» (p. 53). La fragmentación y la compartimentación analítica («política», «economía», «sociedad», «cultura») poseen implicaciones que es imprescindible

ble sopesar. La desfragmentación de la mirada la profundiza en el sentido de que le permite ver los distintos componentes (de un conglomerado humano equis) en su radical imbricación. Política y cultura van juntas. La poesía, la novelística, el arte de la palabra en general (al igual que sus otras áreas) *vehiculiza* «mundo».

Said abre preguntas muy interesantes sobre el imperialismo y la cultura, el orientalismo y la pedagogía, el orientalismo italiano, alemán y suizo, los escritos eruditos y los imaginarios, los conceptos administrativos y las disciplinas intelectuales. Plantea asimismo lo que, según dice, es el objetivo más importante de todos: empezar a pensar en cómo poder estudiar al otro sin manipularlo ni lastimarlo. Este exhorto no armoniza con los basamentos teóricos de *Orientalismo*, como veremos más adelante. El humanismo desafilado el bisturí empuñado por el cíclope que, de pronto, tiene manos de doncella: Nietzsche se retira crispado a otras páginas.

### «Y se leerá un acto de poder»<sup>3</sup>

Al menos en el orientalismo, interpretar se asemeja mucho a violar en el sentido de penetrar, de invadir un territorio, de irrumpir en el cuerpo del otro, de poseerlo sin su consentimiento. «Occidente malogró la diferencia de Oriente con su debilidad» (p. 275). Crear al otro en función de la dominación que se pretende ejercer sobre él: parece una «buena jugada», jugada que, permítaseme el desvarío terminológico, «jueguifica» a los jugadores y que sentenciaba al ganador coyuntural a ocupar el podio de turno lo cual no carece de implicaciones para él (así como en la propuesta teórica de Laclau, la actividad hegemónica modifica la particularidad que la ejerce).

3 p. 198.

En última instancia, el orientalismo habla de Occidente. El archivo puede ser archivado en cualquier momento y todo puede trastocarse, incluso los basamentos de lo más propio —gracias a pensadores como Said, en este caso. Aunque claro, con la resistencia simbólica no alcanza, reflexionó Marx alguna vez: las armas son su corolario y, en la lucha contra el orientalismo, lo fueron en más de una ocasión. Basta pensar en los movimientos de liberación nacionalistas y anticoloniales.

La caracterología de Oriente y de los orientales desarrollada desde el orientalismo ha sido, siempre, francamente descalificatoria e injuriosa. Entre las (supuestas) señas identitarias de Oriente se destacan: despótismo, crueldad, irracionalidad, ferocidad, rigidez, obsesión con el sexo, falsedad, mentira, debilidad, inconstancia, estupidez. En definitiva, en versiones más o menos sutiles, antiguas o contemporáneas, el orientalismo se ha encargado de decir y recordar a Occidente y a Oriente, cómo es Oriente. Recientemente la identificación de lo oriental con el terrorismo y conceptos tales como «choque de las civilizaciones» (Huntington) expresan la vitalidad de esta tradición de pensamiento. Pero hay otras maneras «más simpáticas» (casi encomiásticas) de descalificar, despotenciar y exotizar. Pienso en la «onda oriental» de ciertas versiones del holismo *New Age, fast food* intelectual, que colocan lo oriental como el lugar de la paz y la armonía. También hay allí una construcción arbitraria (y frívola) muy disfrutable para el consumidor occidental. Tanto en ciertas elaboraciones eruditas como en estas expresiones (intelectualmente) degradadas, Oriente comparece como terapia para Occidente (el cual puede retornar, por la intermediación oriental, a una suerte de estado puro y primigenio, sin renunciar a nada). Otra vez Oriente es para Occidente,

no para sí mismo. Estamos ante el pasaje de la injuria a la simplificación frívola y esnob que es también radicalmente insultante y exotizante. El otro deviene (se lo hace devenir) mascota, juguete, pasatiempo.

Razono en voz alta: si la política es el lugar del «no destino», la «antimoiro»; si es la posibilidad de empezar algo con y entre otros (Hannah Arendt) y los orientales «poseen un destino fatal», entonces en Oriente no hay «política» más allá de la circulación de los grupos de poder de los autores elitistas. Occidente le deja a Oriente una política (desde ciertos criterios) pobre, despojada de sí misma, «impotente». La novedad, fundamento de la potencia (al decir de Mónica Zuleta), es para «ellos» impensable e impracticable. Porque los orientales son fatalistas porque son orientales... El exhorto (intelectual) de Said en este punto es demoledor: nos pide, sencillamente, que miremos la historia. En el Islam (recordemos que *Orientalismo*, si bien no se agota en el Islam, se centra en él) existen diferentes comunidades de interpretación. La adjudicación al otro de un destino ineluctable (basada, por ejemplo, en unas ideas de anticuario sobre la diferencia entre el cristianismo y el islam) es no permitirle ser verdaderamente otro, eliminando su complejidad, sus contradicciones, en suma, su humanidad.

Tratar de «des-centrarse» y de pensar seriamente en el dato de la experiencia de que en coordenadas distintas a las propias existen «verdades» valederas, dignas de atención y reconocimiento y, sobre todas las cosas, de respeto, que nos interpelan y que quizás puedan ayudarnos a resolver cuestiones, no supone un posicionamiento ingenuo frente a los dispositivos generadores de daño que el otro pueda albergar: ocurre que, precisamente, uno de esos dispositivos radica en la imposibilidad de detectar lo disímil

sin que el miedo lo deforme. Reconocer la existencia del otro en tanto otro no es poca cosa.

### **Por qué *Orientalismo* tiene rendimiento analítico: los peligros de la «cultura política»**

Como dije, la política es inseparable de la cultura,<sup>4</sup> ligarlas analíticamente es lo que permite la reflexibilidad de las formulaciones. Pues si la cultura se relaciona directamente con la producción y circulación de significantes y significados, si constato que hay «politicidad» allí, y yo, en mi hacer académico, enuncio y formulo discurso —o sea significantes y significados—, y suponiendo siempre que soy consecuente y lógicamente consistente, he de ser consciente de la politicidad de mi propia práctica discursiva: si X es una cuestión política y yo hago (o participo de) X, entonces lo que yo hago es político. *Orientalismo*, más allá de las críticas que puedan hacerse, posee rendimiento analítico en este sentido de captarse a sí mismo en su propia politicidad e implicaciones. Mira su mirada, desconfía de sí. Se lee mientras lee la «realidad» porque se ubica en la realidad que lee (reflexibilidad). No se desliga del mundo, se engancha a él. Ernesto Laclau, como argumentáramos en otros lugares, hace lo mismo con su concepto de hegemonía posmarxista:

4 Es importante aclarar que parto del concepto semiótico de cultura propuesto por Clifford Geertz, donde «[...] lo esencial es la existencia de un sistema público de símbolos de alguna clase». A pesar de tratarse de una formulación ya clásica me parece que, en lo fundamental y para una aproximación primaria al tema, mantiene márgenes interesantes de vigencia. Clifford Geertz: *La interpretación de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 78.

explicita los efectos de esta noción en lo que trata de designar. En suma, las nociones son cuestiones, problemas abiertos y, si se resuelven, hay allí un acto que, sin lugar a dudas, está dialogando con (y de alguna manera participando en) el poder (que no es, por tanto, exógeno al lenguaje): «todas y cada una de las representaciones, porque son representaciones, están incrustadas primero en el lenguaje y después en la cultura y el ambiente político del que las hace» (p. 369). La misma noción de política es una representación —solo existe presencia—, pues la presencia pura sin intermediación del lenguaje es pensable pero inexistente —al pensarla la construimos teóricamente. Por eso, categoría efectiva es la que logra hacer contacto con un objeto específico pero que, además, se autodiscierne. Sin la autorreferencia, la justeza en la captación del objeto se pierde, tornándose «ideológica» en un sentido degradado e inconsciente. A la tradición orientalista le pasó eso. La categoría de orientalismo de Said elabora estas pérdidas y daños.

### **Decir Latinoamérica**

La categoría politológica de «cultura política» captura la noción de cultura y la inserta en el entramado conceptual tradicional de la ciencia política, el cual presenta una concepción restrictiva de la política y lo político. Se trata de una noción caracterológica que designa los valores, percepciones, actitudes, normas, creencias y hábitos mentales de una comunidad dirigidos hacia los objetos del sistema político. Señala cómo un pueblo «es» generalmente con relación a la «cuestión de la democracia» (surgimiento, estabilidad, ruptura, transición, déficit). No detecta politicidad en la cultura, lo que le impide «mirarse». Y, en este sentido, no posee el

potencial analítico de las formulaciones saidianas: «cultura política» no sirve para analizar las implicaciones de sí misma.

Almond y Verba, en un trabajo fundante,<sup>5</sup> sostienen que Inglaterra y Estados Unidos poseen una «cultura cívica» mientras que en Alemania, México e Italia está mucho menos extendida. Este tipo de aseveración me lleva a reflexionar sobre la literatura norteamericana que analiza América Latina y a interrogarme si serán detectables enfoques y autores que la «latinoamericanizan» en el sentido de que la tematizan etnocéntricamente, que le dicen cómo es (cómo somos) y, por ejemplo, qué reformas económicas e institucionales debe llevar a cabo para «progresar». Otra cita del mismo libro: «aunque el mundo no occidental está lejos de haber desarrollado con éxito una tecnología industrial y una burocracia eficiente, no hay dudas de que *desea tales instituciones*<sup>6</sup> y las comprende en parte». Los señores Almond y Verba le dicen al «mundo no occidental» qué es lo que desea y necesita: de esa forma le «ahorran» la expresión de su propio deseo y necesidad. Pero el problema es que hablar del «mundo no occidental» como de una realidad homogénea es temerario. Resulta difícil no ver en este trabajo una expresión académica del proyecto de supremacía anglo-(norte)americana. Es cierto que se trata de una formulación de hace más de cuarenta años. Sin embargo, me parece académicamente conveniente el reconocimiento de

que una versión de la disciplina de la ciencia política «estuvo allí», bien cerca del orientalismo (al igual que —ciertas formas de— la antropología, la sociología y demás ciencias humanas). Por otra parte, los énfasis actualmente dominantes en la ciencia política no jerarquizan la noción de cultura y lo cultural como puntos de entrada para abordar su objeto de estudio, situación cuyos efectos abren un terreno sumamente interesante a explorar.

Las maneras tradicionales en que la ciencia política ha pensado la articulación entre política y cultura («cultura política» y «política cultural»)<sup>7</sup> eluden los contenidos harto complejos y desestabilizantes con relación a sí misma de la noción de cultura. Por ello no faltan quienes entienden a (algunas formas de) este saber como un discurso disciplinario que reinscribe a la política en su esfera tradicional, controlando su representación: la «politologiza» de la misma manera que el orientalismo orientalizó a Oriente. Señalan que su discurso es disfuncional al desarrollo de la imaginación política y a la impugnación de lo que «es». Cabe repetir que las nociones poseen implicaciones políticas. Lo que hace temblar *Orientalismo* entre otros enfoques contemporáneos, es, precisamente la noción tradicional de la política y lo político, que sí están en el llamado sistema político, pero no solo allí. Es en este sentido que si cultura irrumpe, política tiembla: política se trastoca, pues pasa a ser consciente de su arbitrariedad intrínseca, de su radical historicidad.

En síntesis, es imprescindible estar alertas frente a los efectos de las caracterologías. Pienso nuevamente en la posible latinoamericanización de Latinoamérica y,

5 Edición original: Gabriel A. Almond y Sidney Verba: *The civic culture*, New Jersey, Princeton University Press, 1963. Aquí utilizo Gabriel A. Almond y Sidney Verba: «La cultura política», en Albert Batlle: *Diez textos básicos de ciencia política*, Barcelona, Ariel, 1992.

6 El destacado no es del original.

7 Que no es otra cosa que la política pública dirigida a «la cultura».

más específicamente, de Uruguay (cómo nos dicen que somos y los efectos de esas configuraciones discursivas). Y frente a las categorías que usamos para leer el mundo porque, de alguna manera, ellas también «nos leen».

## Oriente no existe, ¿Occidente sí?

La crítica que señala que Said no define, finalmente, a «Oriente» no es pertinente porque, como él mismo aclaró, su proyecto «era estudiar un particular sistema de ideas y, en ningún caso, reemplazarlo por otro nuevo» (p. 428). Para analizar el orientalismo no es necesario (ni conveniente) definir qué es Oriente porque, precisamente, este es una creación que se deriva de «una relación de poder, y de complicada dominación» (p. 25). Sin embargo, llama la atención que el autor hable de Occidente como de una unidad monolítica (Foucault en ocasiones hacía otro tanto, lo cual siempre me resultó intrigante), un sujeto unificado que «malogró la diferencia de Oriente con su debilidad» (p. 275). Aparece entonces la pregunta: ¿acaso no existieron resistencias occidentales al orientalismo? Por momentos Said practica una suerte de «occidentalismo», en el sentido de que coloca su mirada unívocamente en el «disciplinamiento» y pasa por alto las resistencias (o el «freno del disciplinamiento» que ha tematizado Milita Alfaro en el contexto de la historia uruguaya).

Por otra parte, encuentro cierta desconexión entre los basamentos nietzscheano-foucaultianos de su obra y sus exhortos humanistas: la respuesta de Said a esta crítica — que figura en el epílogo de 1995 — resulta absolutamente insuficiente. No se puede despachar un señalamiento tan gra-

ve diciendo que «tanto *Orientalismo* como el resto de mi obra han recibido ataques por su humanismo «residual», sus inconsistencias teóricas, su tratamiento insuficiente, tal vez sentimental, del libro albedrío. ¡Me alegro de que así sea! *Orientalismo* es un libro parcial y no una máquina teórica» (p. 446). No veo la razón de la apelación a una lente teórica para luego, en un momento clave, cambiar de graduación. Una teorización más prolija sobre estas ambigüedades podría haber salvado el punto: pues esas disonancias pueden conducirnos a pensar sobre el vínculo entre el análisis y los proyectos políticos y sobre la capitalización de Nietzsche desde la teoría crítica. Las propias contradicciones son teóricamente capitalizables.

Una pregunta interesante es la de por qué Said pudo decir lo que dijo: se trata de un oriental de origen y occidental por adopción, proveniente de una familia muy acomodada, estudiante primero y profesor después de prestigiosas (y elitistas) universidades norteamericanas. En general habló desde Occidente y eligió Estados Unidos para vivir. Descalificar a partir de estos datos su obra sería un acto brutal y antiintelectual, pero mirar el lugar paradójico de este muy singular pensador no deja de ser revelador.

## Subalternidad

Distintas voces han señalado que, para muy dispares minorías, «en el principio hay la injuria» y después hay el daño. Finalmente no hay final sino el principio de «lo mismo»: los datos de la experiencia mueven una y otra vez a la desazón, a la angustia. El exhorto libertario e igualitarista suena, entonces, a broma macabra: quizá lo sea.

Paulo Ravecca