



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e  
Historia  
Colombia

FIGUEROA, JOSÉ ANTONIO

EDWARD SAID, LA PERIFERIA Y EL HUMANISMO, o tácticas para trascender el posmodernismo

Revista Colombiana de Antropología, vol. 41, enero-diciembre, 2005, pp. 205-218

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015281007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EDWARD SAID, LA PERIFERIA Y EL HUMANISMO,  
*o tácticas para trascender  
el posmodernismo*

JOSÉ ANTONIO FIGUEROA  
GEORGETOWN UNIVERSITY  
jaf7@georgetown.edu

INTRODUCCIÓN

EL 24 DE SEPTIEMBRE DE 2003, EDWARD SAID, FUNDADOR DE LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES, FALLECIÓ EN LA CIUDAD DE NUEVA YORK. Said dejó un legado intelectual y político sorprendente, marcado por las indelebles huellas de un humanista, crítico literario y músico: más de una docena de libros y decenas de artículos; una historia de militancia política a favor de la causa palestina; una serie de reflexiones prácticas sobre la independencia crítica del intelectual, nutridas por su propia distancia con la autoridad palestina.

En este artículo propongo una indagación en torno al valor del humanismo en su obra, mediante el recorrido por ciertas rutas intelectuales que nos llevan a situarlo en las antípodas del posmodernismo. Para esto quisiera mostrar cómo en su obra se encuentra una paradoja intelectual y política que podría arrojar frutos insospechados en el diseño de agendas académicas y políticas en países sometidos a experiencias coloniales, como sucede con los latinoamericanos. La paradoja a la que me refiero es a la coexistencia en la obra de Said de elementos teóricos y políticos fundacionales del posmodernismo junto al humanismo. El humanismo, sabemos, es el principal blanco de las críticas posmodernas y el objeto teórico y político que los posmodernos se han propuesto destruir. Quisiera explorar desde ciertos elementos de la obra de Said y de otros autores poscoloniales la génesis de un debate fructífero que revela la pertinencia de pensar y actuar desde pre-

misas humanistas en los contextos periféricos. Para esto mostraré algunas de las propuestas de Michel Foucault retomadas por Said y exploraré el impacto diferenciado que esta obra tiene en algunos autores que pueden identificarse como poscoloniales, y haré referencia luego a la distancia crítica que Said establece con respecto a Foucault y al posmodernismo<sup>1</sup>.

### FOUCAULT, LAS PREMISAS POSESTRUCTURALES DEL LENGUAJE Y *ORIENTALISMO*

EN 1970, MICHEL FOUCAULT DIO SU LECTURA INAUGURAL EN EL COLLÈGE de France sobre el discurso, lectura que constituiría un prolegómeno en la versión en inglés de la *Arqueología del saber*<sup>2</sup>. Esa lectura establece también una serie de paradigmas que sintetizan ejemplarmente ciertos elementos centrales de su obra: una breve exploración de los conceptos emitidos en este texto puede servir para mostrar algunos de los elementos teóricos que más influencia ejercieron en el pensamiento de Said, y especialmente en *Orientalismo*, su obra más conocida.

Uno de los objetivos centrales del texto de Foucault es proponer una lectura alternativa a las visiones humanistas y modernas en torno a la noción de autor y problematizar las relaciones entre autor y obra desde una lectura específica de la

relación entre discurso y verdad. Para Foucault, a diferencia del romanticismo, el autor debe entenderse como una subjetividad sometida a los límites que imponen los discursos a la obra. En este sentido, para Foucault el autor no es quien produce la obra, sino que es la obra la que produce al autor. De otro lado, entiende los discursos como la producción de enunciados regulados, seleccionados, organizados y redis-

1. Michel Foucault es una de las fuentes claves de inspiración del posmodernismo, aunque él mismo no pueda catalogarse como un autor posmoderno. Para este trabajo consideraré que un importante segmento de toda su obra expresa uno de los intentos más notorios de desmontar el humanismo, uno de los principales *metarrelatos* de la modernidad burguesa.

2. Esta es la versión que he utilizado en el presente trabajo.

3. Es importante enfatizar en que el manejo que hace Foucault del discurso y del lenguaje como encarnación práctica y no como campos formales es lo que lo aproxima al positivismo de Nietzsche y lo que le aleja de las perspectivas estructurales formalistas herederas de Saussure.

tribuidos de acuerdo con un número limitado de procedimientos que reducen sus posibilidades a las expectativas del poder<sup>3</sup>.

Foucault explora en la antigüedad clásica los momentos en los que la noción de verdad empezó a distanciarse de sus expresiones rituales y comenzó a asociarse con el discurso. Exploró la relación de la verdad con los procesos de enunciación, con los significantes, con las formas, con los referentes, lo que permitió crear un proceso de institucionalización y de creación de verdades que serían incorporadas de manera definitiva en la sociedad burguesa moderna.

En la modernidad burguesa se vivió uno de los procesos de institucionalización más notables. En este sentido, la verdad en términos de Foucault no es un valor intrínseco a los enunciados, sino el resultado de un proceso de institucionalización, que se logró mediante la importancia crucial que adquiere la *repetición* de los enunciados como se expresa en los comentarios. Foucault ubica la función del comentario en la imperiosa necesidad que existe de establecer nuevas formulaciones y reformulaciones sobre un texto; estas formulaciones constantes hacen del comentario una actividad atrapada por el principio de la repetición; es algo así como una novedad que se establece en el canon de lo establecido. En este sentido, la canonización de una obra, que es una de sus máximas expresiones de institucionalización, se logra por medio del proceso de citar y recitar<sup>4</sup>. La función del autor sería dar coherencia a la irregularidad en los procedimientos en los que se manifiesta el lenguaje; el autor y el comentario controlan el azar de la lengua mediante la repetición y la imagen uniforme del narrador.

4. Véase al respecto el trabajo de De Certeau (1988) en el que indaga en las relaciones entre el citar y el re-citar y la constitución de formas secularizadas de construcción de patrimonios culturales como las bibliotecas claves en el diseño de las nacionalidades. Véase también al respecto Figueroa, 2000.

Por su parte, las disciplinas, que aparecen como opuestas a los principios del comentario y del autor, cumplen en los límites extremos la misma función legitimadora de la voluntad de saber. Se oponen al principio de individualidad que caracteriza la figura del autor, ya que imponen un carácter grupal a los objetos y a los métodos que conforman un campo, pero se oponen también a la noción de autor, ya que promueven sistemas anónimos; sin embargo, para existir, las disciplinas requieren la formulación permanente de proposiciones nuevas y son, en sentido estricto, los campos que más legitiman la voluntad de saber (Foucault, nf, 153). Foucault ha utilizado estos procedimientos –enunciados sintéticamente– en los procesos de institucionali-

zación de la verdad que toma cuerpo en diversos espacios que van desde los manicomios hasta las fábricas, pasando por las universidades, y Edward Said los usó para su estudio del *Orientalismo*.

Said establece sus definiciones sobre *Orientalismo* inspirado teóricamente en las nociones de discurso propuestas por Foucault. En este sentido, en una de sus primeras definiciones sobre el *Orientalismo* dice que este consiste en una serie de discursos apoyados en unas instituciones, un vocabulario, enseñanzas, imágenes, doctrinas e, incluso, en burocracias y estilos coloniales. En la perspectiva de Said, el *Orientalismo* es una serie de imágenes que *Occidente* ha creado sobre *Oriente* y que se apoyan en un conjunto de procesos de institucionalización. Es un proceso de institucionalización que se refleja en la serie apoteósica de informes consulares, en los informes de viajeros, en la novelística, en los estudios etnográficos, en los informes de guerras, en las expediciones militares y científicas, en el cuerpo de descripciones coloniales, etcétera.

Said, como Foucault en su obra en general, intentó realizar en *Orientalismo* una inspección profunda sobre la relación entre cultura y mundo, tratando de superar así los límites que encontraba en la reducción que se operaba en ciertas versiones del marxismo que consideraban la noción de ideología como mero reflejo de las condiciones materiales. En este sentido, contribuyó también a profundizar la tarea que habían impulsado algunos marxistas como Antonio Gramsci y Raymond Williams, así como algunos representantes conspicuos de la escuela de Frankfurt como Benjamin o el mismo Adorno, para quienes la cultura y sus asociaciones con la ideología constituían un campo por sí mismo y cuya indagación permitiría conocer secularmente el modelo de existencia del mundo contemporáneo. La contribución clave de Edward Said en esta perspectiva fue la de haber impulsado la empresa de indagar las relaciones entre cultura moderna y colonialismo.

Interesado en rastrear *genealógicamente* las imágenes producidas en el Occidente sobre Oriente, Said se propuso indagar en las relaciones existentes entre los procesos de institucionalización del saber erudito –que se vincularían con una de las expresiones del humanismo moderno– con el amplio saber fundamentado en las doctrinas raciales y con el ejercicio práctico de las lógicas coloniales ejercidos sobre ese *Oriente*. Así, es importante tener en cuenta que Said problematiza de manera cuidadosa los procesos de articulación que

hay entre las imágenes institucionalizadas sobre Oriente y el ejercicio práctico de las lógicas coloniales en que se fundamentan esas imágenes. Las imágenes del *Orientalismo* creadas en largos, sistemáticos y sostenidos procesos de institucionalización que ocurren desde al menos el siglo dieciocho son variadas y heterogéneas e incluso aparentemente contradictorias, pero finitas y con importantes puntos de regularidad y convergencia: oscilan entre la sublimidad y la barbarie, entre el espiritualismo y la rusticidad materialista, entre la insuperable lejanía cultural y la monotonía, es decir, entre imágenes dicotómicas pero que coinciden todas en señalar la incapacidad de los *orientales colonizados* de ejercer por sí mismos la soberanía política y económica.

El *Orientalismo* como un proceso disciplinar nos habla de un *Oriente Orientalizado*, que es en realidad la encarnación material de los procesos enunciativos. No hay en *Orientalismo* algo así como un *Oriente* real fuera de los procesos enunciativos. El Oriente es una verdad producida por el lenguaje, un lenguaje entendido en términos de Nietzsche, el referente crucial de Foucault, y quien define al lenguaje como un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos, como una suma de relaciones humanas que han sido mejoradas, transpuestas, embellecidas retórica y poéticamente y que luego de un largo tiempo de uso aparecen firmes, canónicas y obligatorias para la gente. En suma, el lenguaje como constructor de verdades que son ilusiones y que hemos olvidado que lo son (Said, 1979: 203).

El uso genealógico del lenguaje presupone entonces que este es capaz de producir verdades que se naturalizan al olvidar su propia génesis artificial. Esto permitió a Said desplazar el uso de una serie de nociones sobre el lenguaje desde la crítica a la modernidad en general, como lo hicieron Nietzsche y Foucault, hacia la experiencia colonial. Uno de los ejes más provocadores de este desplazamiento se encuentra en las definiciones *Orientalismo* latente y *Orientalismo* manifiesto y en el papel que cumplen los representantes del lenguaje especializado en estas definiciones.

Para Said, el *Orientalismo* se divide en un *Orientalismo* latente, al que caracteriza por ser de una positividad inconsciente e incuestionable, y un *Orientalismo* manifiesto, que se expresa en los enunciados explícitos que se hacen, entre otros, sobre la sociedad, el lenguaje, la historia y las literaturas orientales. En esta dicotomía, uno de los resultados más evidentes es el de la continuidad y la estabilidad de las imágenes que se produce en el *Orientalismo* como

resultado de la supremacía del Orientalismo latente. Los cambios imperceptibles se pueden dar en las contradicciones que quizá pueda haber entre ciertos enunciados manifiestos que se hacen sobre oriente. Es posible, entonces, encontrar imágenes ambivalentes y quizá ciertos desplazamientos entre despotismo y espiritualismo o entre degeneración y riqueza espiritual, pero las imágenes inconscientes terminan fijando estas ambivalencias en las concepciones de una inferioridad natural de Oriente respecto a Occidente.

El peso de estas imágenes es mayor desde el siglo diecinueve, cuando las expresiones científicas del Orientalismo otorgan un peso cada vez mayor a los discursos pronunciados por los expertos. El lenguaje especializado sanciona con carácter de veracidad irrefutable las imágenes de Oriente y, a la vez, el proceso de maduración de ese lenguaje acompaña la sofisticación en los procesos de ingerencia colonial. Nos encontramos entonces con que a medida que avanzan los siglos diecinueve y veinte, las imágenes sobre Oriente se modelan cada vez más desde actitudes instrumentales que, a su vez, se acompañan de las formas específicas de la profesionalización de los denominados orientalistas.

### Del nihilismo foucaultiano a premisas universales poscoloniales

ES SABIDO QUE LA OBRA DE FOUCAULT ES DEFINITIVA EN LA CONFORMACIÓN del pensamiento posmoderno y he hecho referencia a ciertos elementos teóricos de Foucault que influyen notoriamente en *Orientalismo*. Sin embargo, Said no es un pensador posmoderno; por el contrario, él estableció grandes distancias tanto con el posmodernismo en general como con la obra de Foucault en particular. A continuación quisiera presentar algunos contrastes significativos entre los legados de la obra de Said y el legado de Foucault, intentando mostrar cómo la obra de Said puede ser una fuente interesante para neutralizar el desasosiego y el nihilismo que aproxima al posmodernismo con corrientes políticamente conservadoras. Para esto haré una serie de referencias al papel de la ética, de lo universal y del humanismo en la obra de Said y, a la vez, a una de las respuestas más interesantes que se han hecho desde el pensamiento poscolonial al escepticismo político inherente a la obra de Foucault.

Empiezo haciendo referencia a algunos de los puntos de convergencia existentes en la obra de Foucault y el pensamiento posmoderno, y luego presento la posición de Edward Said ante estos puntos. Uno de los trabajos de Foucault en los que se hace explícita la nueva perspectiva sobre la política aparece en la *Microfísica del poder*, sobre todo en la sesión “Los intelectuales y el poder”, que es un diálogo entre Foucault y Gilles Deleuze. Esa sesión es muy interesante también porque, a partir de una lectura de este texto que hizo la teórica india Gayatri Spivak se produjo una de las respuestas más interesantes a las posiciones posmodernas sobre la política. El texto mencionado, “Can the subaltern speak?”, de Spivak, resultará especialmente pertinente en esta sesión, ya que se encuentran grandes coincidencias entre Said y Spivak respecto a las nociones posmodernas de la política establecidas por los pensadores franceses.

En “Los intelectuales y el poder”, Foucault y Deleuze se proponen redefinir la política moderna desde un cuestionamiento de las relaciones que presuponían tener los intelectuales de izquierda con las masas en contextos de una alta politización de la sociedad, tal y como ocurría en la década de 1960. A partir de esta redefinición, los autores propusieron someter a juicio las relaciones entre teoría y práctica política; este ejercicio buscaba cuestionar las bases de las nociones de la representación política y las presunciones de universalidad que habría en esas formas de representación. En últimas, Foucault y Deleuze buscaban cuestionar las bases de la representación política expresadas por medio de los partidos políticos, así como las pretensiones que creían tener los intelectuales de la representación de las masas. Para esto cuestionaron radicalmente la relación entre teoría y acción política, y las pretensiones de universalidad inherentes a las formaciones partidistas.

De acuerdo con Foucault y Deleuze, las luchas contemporáneas se caracterizan por ser locales y fragmentarias. A su vez, las luchas muestran que las prácticas no son representaciones de las teorías, sino que las prácticas y las teorías son acciones: acciones teóricas o acciones prácticas. Otro de los criterios centrales que sostienen es que las luchas contemporáneas demostrarían que las masas no necesitan de los intelectuales. Mediante una crítica radical a los estructuralismos vigentes en la década de 1960, Foucault y Deleuze elaboraron una retórica muy influida por las nociones de Nietzsche sobre el lenguaje, que les llevó a decir que las teo-



rías no tienen nada que ver con los significantes y que su vigencia se da sólo por su utilidad; sostienen incluso que en realidad ninguna teoría se refiere a otra teoría. Desde su perspectiva, cada una surge en el contexto de cada lucha parcial, por lo que resulta totalmente indiferente la pretensión de hablar por los otros o de pretender la existencia de teorías capaces de representar a otros.

Al contrario de los supuestos en los que se basan los enfoques que aceptan la vigencia de formas de representación política, para Foucault y Deleuze las luchas parciales y fragmentadas de los sectores sociales muestran que cada cual habla de manera práctica en los asuntos que le conciernen directamente. Para ellos, no existe ningún centro que aglutine las luchas de los sectores subalternos y la política se define, más bien, por las experiencias empíricas que ocurren en cada fábrica, en cada huelga, en fin, en cada lucha parcial adelantada por los sectores subalternos. Foucault llega a establecer, incluso, que el carácter progresista de las luchas de los sectores subalternos se debe a la propia parcialidad. En su opinión, mientras los subalternos desarrollan luchas parciales los poderes establecidos se caracterizan por sus pretensiones de abarcar la totalidad. Las luchas de las mujeres, de los homosexuales, de los soldados en las barracas, de los prisioneros en las cárceles, se caracterizarían por evitar la sustitución de un amo por otro, y esto se expresaría en la negación misma de las fuerzas que pretenden representarlos por fuera de su propia acción.

Para Foucault y Deleuze el elemento de emancipación real de las luchas de los subalternos es el que se desarrolla por fuera de las representaciones partidistas. Al establecer una relación entre la crítica a la representación partidista y a las formas de expresión del lenguaje moderno, la visión posmoderna sobre las luchas de los subalternos expresa el fin del humanismo y de los metarrelatos. Como se sabe, el fin de los metarrelatos y del humanismo constituye uno de los objetos más preciosos del posmodernismo.

Antes de tratar algunos criterios de Edward Said que permiten reconocer una distancia crítica considerable de su obra respecto al pensamiento político de Michel Foucault, quisiera hacer una breve referencia al texto de Spivak “¿Can the subaltern speak?”, en el que esta autora poscolonial, muy próxima a Said, ofrece una respuesta interesante al texto de los franceses y a las referidas nociones posmodernas sobre la política. El aporte más significativo del artículo de Spivak es su propuesta de llevar el razonamiento de Foucault y Deleuze al campo de las teorías del

lenguaje, y a partir de allí examinar las consecuencias políticas que estas teorías tienen en contextos neocoloniales. En su artículo, ella muestra cómo la imagen de los subalternos de Deleuze y Foucault se construye al precio de definirlos en un modelo opuesto a los códigos lingüísticos heredados del humanismo y desde una forma de concebir el quehacer político por fuera de las formas de representación política centralizada, institucional o macro-social. En su argumentación, Spivak considera la necesidad de re-introducir un análisis del lenguaje y la representación. Para ella, Foucault y Deleuze pretenden romper las diferencias existentes entre las acciones de los trabajadores y las formas en que estas acciones se representan, a partir de una revalorización del *positivismo* y de la noción de lo *real*, entendido como las *acciones puras ejecutadas por los dominados*.

Spivak considera que en la posición de Foucault y Deleuze se esconde un viejo debate sobre las distintas percepciones acerca de la representación y la retórica como tropologías y como modos de persuasión. Según ella, Deleuze y Foucault caen en una especie de esencialismo utópico, porque suponen que en las simples manifestaciones de los subalternos están explícitos su lenguaje y sus intenciones políticas. Para Spivak, por el contrario, hay que establecer una diferenciación entre los elementos sustantivos –lo que ella denomina los elementos tropológicos– y los elementos persuasivos del lenguaje. Spivak intenta superar este esencialismo reconsiderando los elementos abstractos del lenguaje que inciden en la identidad de clase en el sentido marxista. Recordemos que para Marx, en el sentido hegeliano, las clases tienen una doble existencia, como clase en sí y como clase para sí. Esta dualidad habla de un momento en que las clases se representan de un modo descriptivo mientras que en otros momentos los sectores subalternos lo hacen enfatizando en la necesidad de la transformación social. Esto conduce a sostener que la simple expresión descriptiva de un sector social no es garantía automática de su expresión política. Otra forma en la que se expresaría esta dualidad sería en la diferenciación entre identidad económica e identidad política. Para Spivak, esta dualidad en sentido marxista contrasta con la imagen del sujeto único que Foucault y Deleuze definen desde el plano de la experiencia positiva. Nos encontramos entonces con que la identidad –de clase, étnica, de género, etcétera– no constituye un elemento automático y natural, sino que presupone la existencia de un elemento discursivo y artificial que la lleve a cabo.

Finalmente, Spivak considera que la definición de acción política de Foucault y Deleuze ayuda al mantenimiento de estructuras internacionales asimétricas, ya que coloca en un mismo plano la acción de ciertos estamentos del capitalismo central que pueden estar habituados al entrenamiento humanista, y la de los desempleados o los trabajadores agrícolas del tercer mundo (Spivak, 1988: 272). Esta perspectiva presupone una visión distinta al nihilismo posmoderno en relación con la participación política y la función de los intelectuales.

#### SAID: UNA LECTURA SECULAR Y HUMANISTA DE FOUCAULT

COMO SE VE, EL RECONOCIMIENTO DEL CARÁCTER ARTIFICIAL DE LAS identidades políticas se relaciona con el manejo de una teoría moderna del lenguaje. Quisiera mostrar cómo utiliza Said de la teoría de Foucault los elementos explícitamente modernos de su teoría del lenguaje y, a la vez, cómo desecha ciertas nociones que conducen a perspectivas esencialistas sobre la identidad. Para esto quisiera referirme a ciertos pasajes de las obras de Said *Representations of the intellectual* (1994), a una entrevista ofrecida a W. J. T. Mitchell y aparecida en la revista *Boundary 2* del verano de 1998, así como al libro *Cultura e imperialismo* (1996) en el que desarrolla su noción de resistencia anticolonial.

El texto *Representations of the intellectual* ofrece una amplia reflexión sobre el papel que Said adjudica a los intelectuales en la sociedad contemporánea, tomando como ejemplo principal la sociedad estadounidense. El libro, resultado de su participación en 1993 en las Lecturas Reith, organizadas anualmente por la BBC de Londres, es una amplia reflexión sobre la participación de los intelectuales en la vida pública y una crítica explícita a la reclusión de los intelectuales de Estados Unidos en las universidades. Para Said, el modelo de profesionalización que se da en ese país, donde señalaba que no había siquiera un equivalente al programa de la BBC, incidía directamente en el debilitamiento de la participación de los intelectuales en la actividad pública, como voceros independientes de la ética y como vigilantes del poder.

En uno de los últimos capítulos del libro, Said hace referencia al papel crucial de Foucault en la teoría contemporánea. Para Said,

Foucault contribuyó al establecimiento de una perspectiva secular del conocimiento y de la autoridad a partir del cuestionamiento al que sometió las presunciones de objetividad y de neutralidad del saber moderno. Sin embargo, reconoce que las consecuencias de las nociones de acción política de Foucault, especialmente las referidas a la pérdida de referentes universales, se ligan al apareamiento de los fundamentalismos contemporáneos. De las contribuciones que toma de Foucault sostiene que la crítica de la objetividad y de la autoridad es una contribución importante, ya que señala cómo en el mundo secular los seres humanos construyen sus verdades. Esta perspectiva le permitió al mismo Said dismantlar el aparato conceptual y político sobre el que se fundamenta el colonialismo con base en verdades creadas por la propia lógica colonial. Sin embargo, para Said, el dismantlamiento del proceso de construcción de verdades no debe conducir a la destrucción de ciertos universales, lo que lo distancia de dos consecuencias que existen en la definición foucaultiana de la política: del carácter supuestamente progresista que habría en la acción política de cualquier movimiento subalterno por su mera ejecución; y en la mimesis acrítica entre el intelectual y el movimiento en el que participa al renunciar a la representación.

Para Said, nociones como justicia, libertad o actitudes críticas ante la desigualdad o los manejos estereotipados son armas con las que cuenta el intelectual y le sirven como mecanismos para insertar sus perspectivas en la vida pública (Said, 1994: 12). Otros elementos que considera fundamentales en un ejercicio intelectual diseñado para un impacto público de carácter progresista son los relacionados con perspectivas seculares distantes de la revelación o la inspiración; a la vez, propone una visión del intelectual como alguien que apoye irrestrictamente la libertad de opinión y de expresión. Igualmente, enfatiza en que uno de los principales ejes de los intelectuales es la lucha que deben establecer permanentemente contra las tendencias fundamentalistas contemporáneas, amparadas en la visión mistificada de valores particulares como los asociados, entre otros, a sectores raciales, étnicos o nacionales.

Uno de los comentarios críticos más recurrentes sobre *Orientalismo* señalaba que este libro no tomaba en consideración los movimientos políticos desarrollados por los sectores sometidos en contra de los patrones impulsados por la dominación colonial. Como resultado de estas críticas, Edward Said acometió en su obra *Cultura e imperialismo*, cuya primera edición es de 1993, la

empresa de estudiar las formas mediante las cuales los colonizados resisten al proyecto colonialista. En este libro desarrolla una noción de resistencia radicalmente distinta a las imágenes de la cultura como lugar de la originalidad identitaria de un grupo o como lugar de demostración de la resistencia anticolonial. Sus nociones sobre lo cultural y sobre la resistencia buscaban también revalidar la noción de lo universal, entendiendo que las culturas nativas, sometidas a experiencias coloniales, están atravesadas por la propia experiencia colonial y, además, por su carácter siempre presente. La cultura nativa que propende a las luchas de liberación nacional se diseña en una importante tensión con el formato de la propia experiencia colonial. A esto Said le denomina la

tragedia parcial de la resistencia (en la que) hasta cierto punto, debe esforzarse por recobrar formas ya establecidas por la cultura del imperio o, al menos, infiltradas o influidas por él. Este es otro ejemplo de lo que he calificado de territorios superpuestos: la lucha sobre África a lo largo del siglo xx, por ejemplo, es una guerra por territorios establecidos y restablecidos durante generaciones por exploradores europeos... (Said, 1996: 327).

Said relee las luchas anticoloniales de la segunda mitad del siglo veinte como uno de los legados intelectuales más importantes de la humanidad, ya que muestran el carácter imprescindible de modelos políticos que trascienden los elementos defensivos de la simple resistencia cultural. Muestra la presencia crucial de pensadores ligados a la experiencia colonial o a la subordinación racial antes de la segunda mitad del siglo veinte, pero establece que sólo en la lucha anticolonial contemporánea se generaron las condiciones del pensamiento y la acción política que podían vincular la teoría del mundo periférico a los destinos globales de la humanidad.

En este sentido, figuras como Toussaint L'Overture en Haití desde fines del siglo dieciocho, pensadores como Rabindranath Tagore o sociólogos negros como W. E. B. du Bois desde principios del siglo veinte, habían establecido ya una serie de premisas en las luchas anticoloniales como las advertencias “contra los ataques masivos e indiscriminados contra la cultura occidental o blanca...” (Said, 1996: 334). Pero estas propuestas sólo alcanzan un grado de coherencia y sistematicidad luego de los fracasos de los nacionalismos en Argelia, Guinea y Palestina, entre otros lugares. Es a partir del reconocimiento del fracaso de las proclamas nacionalistas fundamentalistas y xenofóbicas impulsadas por las elites

nacionalistas y nativas de los países que están viviendo los procesos de descolonización, que surgen perspectivas explícitamente universalistas en pensadores periféricos. Es en el contexto de las luchas anticoloniales del siglo veinte cuando madura el pensamiento de Franz Fanon, de C. L. R. James, de Amílcar Cabral, de Aime Cesaire, entre otros, desde las premisas comunes de establecer unas luchas anticoloniales que involucren una reflexión global sobre el hombre moderno, sobre las expectativas y demandas propias de una humanidad poscolonial.

Así, señala Said, mientras los sectores más obscurantistas de los países poscoloniales, como Idi Amin o Sadam Hussein, se apropiaron de las retóricas de los nacionalismos fundamentalistas, el pensamiento progresista de estos países estableció una resistencia nacionalista siempre crítica respecto a sí misma (Said, 1996: 341).

Inspirado en teóricos e intelectuales del tercer mundo que hicieron importantes reflexiones sobre los alcances y los límites de la lucha anticolonial, Said considera, como Franz Fanon, que la vinculación de las luchas anticoloniales a expectativas universales de la humanidad es la superación de los límites impuestos por el nacionalismo nativista, que en el caso de África repitió y a veces radicalizó los patrones de exclusión originados en la propia experiencia colonial. Las imágenes de un sujeto poscolonial vinculado a las aspiraciones democráticas alternativas promovidas por los fundamentalismos y por los posmodernismos en un mundo poscolonial cada vez más conectado, las encuentra también en C. R. L. James, “desde siempre campeón del nacionalismo negro, (quien) continuamente atempera sus proclamas con afirmaciones y exhortaciones a recordar las insuficiencias de la particularidad étnica, del mismo modo que es insuficiente la solidaridad sin crítica” (Said, 1996: 341).

Con la imagen de un hombre concreto pero capaz de hablar por encima de los límites raciales, étnicos o nacionalistas, Said evoca la figura de Mustafá Said, personaje de *Season of migration to the north* de Tayeb Salih, quien haría el viaje inverso al del personaje Kurtz del *Corazón de la oscuridad*.

Allí es como aquí, ni mejor ni peor. Pero yo soy de aquí, como lo es la palmera en el prado de nuestra casa, que ha crecido en nuestra casa y no en la de cualquier otro. No sé por qué ha sucedido esto de que hayan venido a nuestra tierra ¿Significa eso que envenenarán nuestro presente y nuestro futuro? Tarde o temprano abandonarán nuestro país, igual

que tantas gentes a lo largo de la historia han dejado tantos países. Los ferrocarriles, los barcos, los hospitales, las fábricas y las escuelas serán nuestras y hablaremos su lengua sin sentir ni culpa ni gratitud. Otra vez seremos lo que antes fuimos—gentes corrientes—y si somos mentira, seremos una mentira inventada por nosotros mismo (en Said, 1996: 329, 330).

Quizás uno de los mayores legados del humanismo de Said, de ese humanismo proveniente de las luchas anticoloniales del siglo veinte, sea el reconocimiento del carácter transitorio de las fijaciones territoriales. A su vez, el reconocimiento de esa transitoriedad quizá permita comprender que los seres humanos—todos, sin excepción—puedan dudar legítimamente de las adscripciones a un territorio o a una tradición. Quizá permita imaginar la legitimación del carácter nomádico de los hombres modernos y desmontar las fronteras territoriales y culturales que fijan los límites de las migraciones posmodernas.

## BIBLIOGRAFÍA

- DE CERTEAU, MICHEL. 1988. *The practice of every day life*. University of California Press.
- FIGUEROA, JOSÉ ANTONIO. 2000. "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad". En María Victoria Uribe, Eduardo Restrepo (eds.). *Antropologías transeúntes*. ICANH. Bogotá.
- FOUCAULT, MICHEL. 1972. *The archaeology of knowledge and the discourse on language*. Pantheon. Nueva York.
- . 1977. "Los intelectuales y el poder". En *Microfísica del poder*. Editorial La Piqueta.
- SAID, W. EDWARD. 1990. *Orientalismo*. Libertarias/Prodhufi, S.A. Madrid.
- . 1994. *Representations of the intellectuals*. Pantheon Books. Nueva York.
- . 1996. *Cultura e imperialismo*. Anagrama. Barcelona.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORY. 1988. "¿Can the subaltern speak?". En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. Macmillan. Londres (reproducido en la *Revista Colombiana de Antropología*. 39. Enero-diciembre de 2003, pp. 287-364).

---

Recibido: 10 de febrero de 2004.

Aprobado: 19 de octubre de 2004.

---