

**COMUNIDAD E IDENTIDAD.**  
**Edward Said y los no-árabes.**

**Rodrigo Karmy Bolton**  
**Doctor (c) en Filosofía**  
**Universidad de Chile**

El legado más precioso de un pensador, quizá, se halla en los grados en que su pensamiento se deja traducir. Ya el propio Benjamin indicaba que la traducción es, ante todo, un umbral que trabaja con la “lengua pura” y, precisamente por ello, el lugar en que se fragua el problema del otro. Paráfrasis de la conferencia “Freud y los no-europeos” dada por Said en el Instituto Freud de Londres (2001), el título del presente ensayo pretende situar a Said, no sólo como el crítico del mentado “orientalismo” o el intelectual comprometido con la “causa palestina”, sino más bien, como aquél cuyo pensamiento apunta a una deconstrucción radical de la *identidad y la violencia que ésta implica*. Al revés: que la “causa palestina” y la crítica al “orientalismo” sólo se vuelven posibles en virtud del problema del otro que allí se fragua. *Entre* lo no-judío y lo no-árabe habitan tanto Freud como Said. *Entre* lo no-judío y lo no-árabe se abre, entonces, un ser-en-común, una *communitas*, radicalmente *impolítica*. Sin embargo, aquí aparece la aporía. Aporía que remite a un doble movimiento que, me parece, sostiene al pensamiento de Said. Por un lado el rescate de la singularidad (la *communitas*) y, por otro, un contra-movimiento que intenta clausurarla en una “forma” determinada (el Estado-nación). Aporía que, como en Freud con el complejo de Edipo, acaso permita resguardar a Said el “enemigo” israelí. En otras palabras, el pensamiento de Said lleva consigo dicha “identidad” que, al mismo tiempo, intenta deconstruir.

### **1.- Freud**

La conferencia “Freud y los no-europeos” está, enteramente, dedicada al problema del otro: el otro que está en el sí mismo, el “otro” que habita al fondo de toda mismidad: “el yo es otro”, como advertía Lacan citando a Rimbaud. En este sentido, no es casual que, tal como cuenta el propio Said, la mentada conferencia haya sido

suspendida, producto de las presiones del sionismo<sup>1</sup>. Porque si algo se juega en dicha conferencia es, ante todo, el problema de la identidad (no sólo la identidad judía, sino también de toda identidad), a partir de lo que señala el propio Freud en su libro “Moisés y la religión monoteísta” (1939) y recalca Said en su conferencia: Moisés, padre de los judíos era, en rigor, “egipcio”: “(...) *lo que encuentro interesante es ese elemento que continúa irritando y molestando a cualquiera que se plantee cuestiones de identidad (...) Ese elemento es el tema del no-judío, que Freud aborda con desgana al final de su “Moisés y la religión monoteísta”.*”<sup>2</sup> Que Moisés aparezca, pues, como egipcio no autoriza a Said a invertir la relación y simplemente enfatizar que los árabes serían la base –es decir el fundamento, el “ser” de todo ente- de todo aquello que se ha dado a llamar “civilización”. En cambio, a Said le interesa insistir en el no-judío que sostiene a lo judío, precisamente, para mostrar que la identidad judía que opera como ideologema de la “nación” en la configuración del Estado de Israel no puede prescindir de la *fisura originaria* que, sin embargo, da lugar a toda identidad. Así, como el viejo Freud señalaba, toda identificación tiene un carácter “parcial”: “(...) *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 (...)*”<sup>3</sup> Si la identidad “no tiene origen en sí misma” es, ante todo, porque ésta se halla, desde un principio, atravesada por el otro. Esto significa, pues, que el origen de la identidad está “fuera de sí”, con lo cual Freud hace temblar –no obstante su declarado carácter de “mitólogo”, según carta que Freud escribe a Einstein a propósito de la guerra<sup>4</sup>- la concepción mítica propiciada por el Estado de Israel –o por cualquier Estado-nación. Así, recalca Said: “*Creo que estoy en lo cierto al suponer que Freud movilizó el pasado no europeo con el fin de socavar cualquier intento doctrinal que pudiera hacerse para dotar a la identidad judía de una base fundacional sólida, ya fuera religiosa o secular.*”<sup>5</sup> Así, entonces, el psicoanálisis freudiano deconstruye la operación mítica del Estado de Israel, porque si éste último muestra el origen como una presencia plena, sin fisura alguna, la deconstrucción freudiana da cuenta de cómo en el seno de dicha presencia se anida una otredad radical.

---

<sup>1</sup> Said relata: “(...) *el 8 de Febrero e aquél mismo año, el presidente del instituto, un sociólogo vienés apellidado Schüleim, me informó de que el consejo había decidido cancelar mi conferencia debido- decía- a la situación política de Oriente Próximo “y sus consecuencias”. No se me dio ninguna otra explicación.*” (Said, pág 165). Véase el texto de Said “Freud, Viena y el sionismo”, un texto que acontece como eco del anterior.

<sup>2</sup> Said, E “Freud y los no-europeos” Ed Global Rhythm Press, 2006, pág 63.

<sup>3</sup> Ibid. pág 69.

<sup>4</sup> Freud, S, Einstein, A, “¿Por qué la guerra?” Obras Completas.

<sup>5</sup> Ibid. pág 70.

En esa medida, si -según Said- Freud trae el pasado al presente, en el sentido de otro como “retorno de lo reprimido”, el Estado de Israel elimina dicho pasado para superponer en ello, la historiografía oficial: *“En los años posteriores a 1948, cuando Israel se estableció como estado judío en Palestina en lo que hasta entonces había sido una población diversa y multirracial perteneciente a muchos pueblos diferentes – europeos y no-europeos-, se produjo una nueva redistribución de razas y pueblos que (...) resultó un paródico reestablecimiento de las divisiones que anteriormente habían demostrado ser tan perniciosas.”*<sup>6</sup> El problema del origen otra vez envuelve a Said: en vez de considerar el origen como presencia plena, Said piensa el origen como una multiplicidad, en ningún caso reducible al “paródico reestablecimiento de las divisiones anteriores” que no son otras, según Said, que aquellas que había sufrido Europa con el nazismo. Insiste en este punto, a modo de conclusión: *“En otras palabras, la identidad no puede concebirse ni funcionar como si fuera algo puro; no puede constituirse ni siquiera imaginarse sin la represión de esa radical fractura o carencia originarias debido al hecho de que Moisés fue un egipcio y, por tanto, siempre estuvo fuera de la identidad dentro de la cual tantos han permanecido y sufrido y, tal vez, incluso triunfado.”*<sup>7</sup> Toda identidad, entonces, supone una “radical fractura”, una “extranjería infinita”, un punto en que lo mismo no es sino, lo otro. Así, lo “no-árabe” se halla en medio de lo árabe tal como el “no-europeo” habita en el seno de lo europeo, he ahí la apuesta de Said en contra del pensamiento “ontoteológico” identitario: una cinta de Moebius en que exterior e interior, árabe y no-árabe constituyen, pues, un solo pliegue.

## **2.- Empatía.**

Pero en el mismo pensamiento del otro, parece persistir un movimiento inverso. En efecto, sostengo que en el pensamiento de Said opera un movimiento aporético que, por un lado, deconstruye el paradigma identitario y, por otro, se defiende contra dicha deconstrucción. Movimiento y contra-movimiento, apertura de la singularidad y clausura de ésta en una identidad. Como si, el pensamiento de Said fuera, a su vez, el indicador más preciso del destino histórico de la “cuestión palestina” que, en cuanto aporía histórico-política, el siglo XX simplemente dejó crecer.

---

<sup>6</sup> Ibid. pág 66.

<sup>7</sup> Ibid. pág 80.

Ahora bien, este contra-movimiento, me parece, se puede encontrar en su “teoría de lectura”. A diferencia de Benjamin, para quien la empatía es un método histórico abstracto, para Said ésta aparece como el método de lectura por excelencia. Pero ¿qué es la “empatía”, según Said? En su texto “Humanismo y crítica democrática” Said señala: *“Y creo relevante decir que, para el humanista, el acto de leer es por tanto el acto de adoptar en primera instancia la posición del autor, para el que escribir consiste en tomar una serie de opciones y decisiones que se manifiestan en las palabras. Apenas es preciso decir que ningún autor es soberano absoluto no se encuentra al margen de la época, el lugar y las circunstancias en que vive, de manera que también debemos comprender esto si queremos ponernos en la situación del autor.”*<sup>8</sup> “Ponerse en la situación del autor”, fórmula que se parece a la otrora empatía que el propio Benjamin criticaba en sus “tesis”. Para Said, se trata de leer a partir de la “situación” o el “contexto” del “autor”. Veamos, pues, más de cerca este método. Said distingue, en su método, dos movimientos: “recepción” y “resistencia”. La recepción: *“(…) consiste en someterse con conocimiento a los textos y abordarlos en un principio de forma provisional como objetos discretos (...) para después [y esta sería la “resistencia”] llegar hasta sus contextos históricos y al modo en que determinadas estructuras de la actitud, el sentimiento y la retórica se entrelazan con determinadas corrientes, algunas de las cuales son formulaciones históricas y sociales de su contexto.”*<sup>9</sup> Así, la recepción consiste en tomar a los textos como “objetos discretos” y la resistencia, el momento en que se dejan entrever las condiciones de posibilidad históricas del mismo texto. La “lectura detenida” –que Said asimila a la “*itjihad*” islámica<sup>10</sup>– sería aquella que hace posible la resistencia. En suma, la “resistencia” no es sino la “crítica”.

En su texto “El mundo, el texto y el crítico” Said señala: *“¿Debe la conciencia crítica o la crítica (utilizaré ambos términos indistintamente) proporcionar perspectivas acerca de los autores y los textos, describir a los autores y los textos (en biografías, críticas, comentarios, explicaciones, monografías académicas especializadas), enseñar y difundir información acerca de los monumentos de la cultura? ¿O, por el contrario –y esta es la que yo creo que es su labor- debe ocuparse de las condiciones intrínsecas que hacen posible el conocimiento?”*<sup>11</sup> Y más adelante señala: *“Sin embargo, bajo la forma marcadamente contemporánea de la crisis y la respuesta a la crisis que estoy*

---

<sup>8</sup> Said, E “Humanismo y crítica democrática”, pág 86.

<sup>9</sup> Ibid. pág 85.

<sup>10</sup> En árabe “esfuerzo de interpretación”.

<sup>11</sup> Said, E “El mundo, el texto y el crítico” págs 247-248.

*analizando aquí, ha sido el problema del conocimiento, el de cómo sabemos lo que sabemos, el que ha sido central.*”<sup>12</sup> La pregunta por las condiciones del conocimiento fue la pregunta que movió a Kant a escribir “La crítica de la razón pura” donde “crítica” –que, etimológicamente, proviene de la palabra griega, *krinein* o “juicio”- significa, sobre todo, el examen de las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, es decir, el saber científico y el progreso que, según Kant, les sería inmanente. Ocuparse, entonces, de las “condiciones intrínsecas que hacen posible el conocimiento” es en la perspectiva de Said, la crítica. Y pensar en dichas “condiciones de posibilidad” conduce a Said al problema del origen: ¿de dónde proviene tal o cual saber, tal o cual texto? En el caso del “Moisés” de Freud, su origen es su otro. Pero el historicismo que acompaña el planteamiento saideano tiene, a su vez, un límite: *“Sin embargo, es necesario reiterar que sus novelas [se refiere a las novelas de Jane Austin- no pueden reducirse jamás únicamente a un conjunto de fuerzas sociales, políticas, históricas y económicas, sino que, por el contrario, más bien guardan con ellas cierta relación dialéctica no resuelta: adoptan una posición que obviamente depende la historia, pero que no se reduce a ella.”*<sup>13</sup> “Dialéctica no resuelta”, en suma, una suerte de “dialéctica negativa” (Adorno). Lo decisivo es que, si lo histórico es la condición de posibilidad de todo texto, sin embargo, no alcanza a totalizar la singularidad del texto. Esta “dialéctica no resuelta” que aquí aparece como estrategia crítica de lectura, tiene una implicancia política decisiva: se trataría que un Estado no totalice la singularidad, ahí pues, el significado que Said parece atribuir al “Estado binacional”. La “teoría de lectura”, entonces es, en Said una teoría política. O, más bien, el horizonte desde el cual Said piensa la “cuestión palestina”.

### **3.- Communitas.**

¿Que puede significar para los palestinos hoy una “comunidad”, un “vivir-juntos”? Cuando para ellos no existe la mentada “comunidad internacional”, ni tampoco una “comunidad nacional” ¿que puede significar, entonces una “comunidad política” un “ser-con”? Acaso esta pregunta exprese la aporía en el pensamiento de Said.

---

<sup>12</sup> *Ibíd.* pág 248.

<sup>13</sup> *Ibíd.* pág 88.

la singularidad del texto

En suma, la resistencia viene con la crítica, es decir, en el momento en que contestamos: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad históricas de un texto?

Se advierte que este problema no es otro que el “orientalismo”<sup>14</sup>. Por eso es que, al tratar el problema de la identidad o del saber Said no pueda sino utilizar la “crítica” y mostrar que el fundamento de toda identidad –incluso la identidad del saber- no es sino el otro. Pero ¿que es este “otro”, como pensar ese otro que se asoma mientras los tanques israelíes arrasan a los palestinos?

Sostengo que es en la teoría literaria de Said donde habría que buscar la aporía de su pensamiento. Aporía que, por un lado pretende deconstruir al pensamiento identitario y que, por otro, ha de recurrir a él. Como si el propio pensamiento de Said no llevara al extremo sus propios presupuestos, su propias intenciones y, a medio camino, decidiera inmunizar la singularidad absoluta. Como si al propio said la singularidad el otro y, por otro, .

En sus tesis “Sobre el concepto de Historia” W. Benjamin criticaba dos posiciones en la concepción de la historia que, no obstante sus diferencias, no hacían sino posicionar la “historia de los vencedores”: el positivismo y el historicismo. Si la primera ve a la historia como un conjunto de “hechos”, la segunda, a la luz de la empatía como método, ve las condiciones históricas en que tal hecho cobra sentido.

Acaso atravesado por la “cuestión palestina”, Said

---

<sup>14</sup> En su texto “Orientalismo” Said lo define de diversas maneras: “(...) llamaré orientalismo, que es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental (...) Es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre oriente y Occidente (...) el orientalismo se puede describir como una institución colectiva (...) Y hacia el final de “Orientalismo”, Said señala: “La tesis que yo sostengo en este libro no consiste en sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (islam, árabe o lo que sea) ni tampoco consiste en confirmar la situación privilegiada de toda perspectiva interna frente a cualquiera que sea externa (...) Por el contrario, lo que he pretendido decir es que oriente es por sí mismo una entidad constituida (...)” (pág 377).

Pero la aporía se deja asomar, precisamente en la *pregunta por el otro*.

Said habita en un horizonte kantiano –acaso como, en algún sentido Nietzsche o Foucault en su fase “estructuralista”-.

el problema del saber, siguiendo a Foucault, presupone el del poder problema que tiene una implicancia políticamente decisiva: el “orientalismo”, es decir, *el Oriente de Occidente*, se constituye, desde la colonización europea, uno de los

Para Said la pregunta kantiana por las condiciones del conocimiento es políticamente decisiva. Y lo es, en tanto el conocimiento del mentado “Occidente” y su *episteme*, ha producido al “orientalismo”. Saber-poder binomio que, como se sabe, toma de Foucault.

Pero es, precisamente aquí, donde Said parece ser exigido por dos fuerzas contrapuestas: por un lado, la absoluta singularidad de lo otro y, en otro, la exigencia de constituir un Estado-nación como posible “solución” a la “cuestión palestina” en un “Estado binacional”. La aporía de su pensamiento –y me atrevo a sugerir que en sus diferentes obras se sigue una y otra vez esta tensión- es, precisamente que a la multiplicidad originaria que por definición excede cualquier tipo de representación, se le exige, sin embargo, el marco de la representación (esto es, su reducción al *Unum*).

En suma, en Said está operando un cierto kantismo.

Este problema, se asoma, pues, en su teoría literaria donde Said, siguiendo a Adorno, trabaja una *aufhebung* donde lo otro –que aparece, pues, como negatividad- parece integrarse en una totalidad superior: una dialéctica “negativa”, pero cuyo modelo es, ante todo, la *ithijad* islámica. Y acaso sea en su teoría literaria donde el problema del otro asome en toda su desnudez.

El quiasmo que se produce entre Freud y Said muestra el lugar de un ser-en-común. Una comunidad profundamente impolítica, es decir, una comunidad que se

sustraer a cualquier identidad y que insiste en su radical alteridad. Sostengo, por ende, que el incidente que sufre Said respecto de su conferencia, más allá de los montajes específicos y las ridículas explicaciones por parte del Instituto Freud, tiene que ver con que allí se muestra con toda su desnudez el intento de la soberanía por apropiarse de su negativo. Y, en efecto, ¿no es ese nudo el que caracteriza a la “cuestión palestina”?

### **3.- Communitas.**

Me atrevo a sugerir que, en Said, acontece lo que podríamos llamar una suerte de “*aufhebung*”, una operación dialéctica en la que la identidad judía sería, pues, -siguiendo la lectura saideana de Freud- una suerte de “superación” de la identidad árabe: lo diferencial es contenido en una totalidad superior que, sin embargo, como el propio Said señala en otro lugar, nunca alcanza a completarse.

Y precisamente, sólo en virtud del problema del “origen” es que Said contrapone la operación arqueológica freudiana y la mítica del Estado de Israel: porque si, en la “excavación” de la psiquis realizada en el psicoanálisis el primero encuentra al “otro”, la cruda excavación de la tierra del segundo crea un mito del origen, hasta el punto de considerar a la arqueología como la ciencia oficial del Estado. De esta forma, en la operación analítica, Freud trae el pasado al presente y el Estado de Israel, simplemente “elimina” el pasado.

Es así como el intelectual vienés –tal como señala Said- no dejaba e recordar que el ejercicio analítico se asemejaba al oficio arqueológico: se trata de excavar la psique, y dar luz, con ello, a los fantasmas y el deseo. Al contrario, el Estado de Israel –y en ello re

Freud y Said, aparecen, entonces, como una constelación que trabaja a la luz de un solo problema: la ética y la cuestión del otro. Porque ¿qué pregunta fue la que inundó los debates europeos decimonónicos en torno a la cuestión judía o, la discusión, cada vez mas silenciada, en torno a la “cuestión palestina”, sino es el problema del “otro” en

más extrema radicalidad? Freud y Said, entonces, ambos intelectuales desde el exilio y, por ello, parecen habitar una zona donde, lo europeo y lo no-europeo (Freud) como lo árabe y lo no-árabe (Said) se vuelven indecibles.

relación simétrica: el primero, nacido en Europa, termina sus días en Inglaterra, el segundo nacido en Palestina, termina sus días en EEUU.

ambos intelectuales desde el exilio (el primero por la Viena ocupada por los nazis, el segundo por la Palestina ocupada por los israelíes). Relación simétrica, entonces, entre Freud y Said, el primero como judío-europeo, el segundo como palestino-norteamericano. Ambos,

Porque es, precisamente, la “identidad” –cualquiera esa sea- lo que se pone en cuestión en dicho texto: lo radicalmente otro opera en el seno de lo idéntico, Moisés, padre de los judíos era, en realidad árabe, era egipcio. Así, Freud advierte lo no-europeo en el seno de lo europeo, así como el inconsciente lo hace en el seno de la conciencia.. Este punto comporta una relevancia extremo para Said, no porque permita reivindicar algo así como una identidad árabe, sino mas bien, porque la identidad judía –como, en el fondo, toda identidad- se anudaría desde la radicalidad de lo “otro”, desde lo “no-europeo”.

Es en dicha zona

El primero enfrentado al antisemitismo nazi, el segundo al despliegue policial israelí-norteamericano sobre los árabes. Ambos, en su otredad radical, incrustados en el seno de lo idéntico.

“Moisés y la religión monoteísta”, escrita por Freud en 1939 no puede sino llamar la atención a Said. Como la conciencia, Europa ya no sabe nada de sí. He ahí, el lugar de su catástrofe.

De esta forma, Said, a la luz de Freud, advierte, pues, lo no-judío en el seno de la identidad judía, esto es, aquella creada con el Estado de Israel hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial: *“En los años posteriores a 1948, cuando Israel se estableció como estado judío en Palestina en lo que hasta entonces había sido una población diversa y multirracial perteneciente a muchos pueblos diferentes –europeos y no-europeos-, se produjo una nueva redistribución de razas y pueblos que, (...) resultó un paradójico reestablecimiento de las divisiones que anteriormente habían demostrado ser tan*

*perniciosas.*”<sup>15</sup> Las “divisiones que anteriormente habían demostrado ser tan perniciosas” no son sino aquellas que, para Said, dan lugar al nazismo y que, en nuestro tiempo, parecen perpetuarse en el Estado de Israel. Si se advierte bien, la estrategia de Said opera como una inversión: el origen ya no es, pues, un punto idéntico a sí mismo, sino que constituye una dispersión y multiplicidad de europeos y no-europeos. Toda inversión contempla su riesgo y es, precisamente este punto, el que obliga a Said a plantear la creación de un “Estado binacional” como “solución” a la cuestión palestina.

Sin embargo, ¿que es el Estado sino una creación estrictamente “identitaria”? Porque incluso, si se plantea que lo europeo lleva en su seno lo no-europeo, se podría decir, a la inversa, que lo árabe lleva, a su vez, y se constituye desde lo “no-árabe”. Si esto es así, ¿cuál sería, pues, el basamento ideológico-material de las dos “naciones” constituyentes de dicho Estado sino la identidad? Allí, pues, Said parece ejercer un doble movimiento: en primer lugar, a la luz de Freud interroga la “identidad” forjada como fundamento ideológico del Estado de Israel diciendo todo judío lleva, en su seno, a un no-judío (Moisés que, según Freud era egipcio); pero en segundo lugar, Said parece no poder prescindir de la estructura del Estado-nación y transformando así, a dicha “otredad” radical y constitutiva de lo “idéntico” en un otro imaginario e identificable. Así, tal como Said pregunta respecto de Freud, pregunto ¿que pasa con Said y los “no-árabes”?

Incluso

A su vez, en dicho punto el que da luz sobre el problema de la justicia. donde se asoma, pues, la aporía de su pensamiento. Inversión de lo idéntico a lo múltiple, pero acaso, ¿no hay allí, una

,Pero este punto es, pues, decisivo. Porque si Said La fisura como lugar del origen, obliga, pues, a Said a pensar una política deY, más aún, opera en Said una suerte de inversión del mito: el origen no es ya un punto idéntico a sí mismo, sino la dispersión y multiplicidad de europeos y no-europeos. Diferencia, no identidad, o más bien, la identidad está desde siempre, atravesada por la mácula del otro y, por ello, deconstrucción del mito.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* pág 66.

Por dos motivos. En primer lugar porque el planteamiento freudiano interroga radicalmente la posibilidad de una “identidad judía” y, en segundo lugar,

Como Freud, quien escribió, precisamente en Inglaterra, “Moisés y la religión monoteísta”, Said terminó dando esta conferencia en Inglaterra

Pero ¿acaso no es sino el juego de Said que se asoma con toda claridad en “Orientalismo”?

Allí, entonces, Said se ubicaría en una aporía, acaso aquella tensión que Benjamin, en algún minuto llamó “traducción”.

-La apelación al otro y la exigencia de “justicia” y, sin embargo, bajo la condición “moderna”, “ilustrada” de la razón. El otro y la razón.