

**EDWARD SAID: CRÍTICA, IDENTIDAD Y HUMANISMO
UN APORTE A LA TEORÍA SOCIAL Y LAS HUMANIDADES**

Pablo Álvarez Cabello¹

Resumen:

A partir de la reflexión y análisis de diversos argumentos del autor palestino Edward Said, proponemos que tanto la teoría social moderna y las humanidades se verían ampliamente beneficiadas con las ideas saideanas respecto del rol de la crítica, las identidades modernas y el humanismo, entre otras. Estas se encuentran en plena sintonía con las tendencias intelectuales actuales, pero además ofrecen un contrapunto pues permiten suscitar una crítica al origen eurocéntrico de algunas discusiones en estos campos de estudio.

Palabras clave: teoría social, humanidades, orientalismo, mundanidad, identidades, crítica humanística.

**Edward Said: Critique, Identity, and Humanism
A Contribution to Social Theory and the Humanities**

Abstract:

¹ Chileno, Universidad Diego Portales, correo electrónico: pablo.alvarez@udp.cl

Based on a reflection upon and analysis of various arguments by the Palestinian author Edward Said, we propose that both modern social theory and the humanities would greatly benefit from Said's ideas regarding the role of criticism, modern identities, and humanism, among others. These ideas are fully aligned with current intellectual trends yet also offer a counterpoint, as they enable a critique of the Eurocentric origins of certain discussions within these fields of study.

Keywords: social theory, humanities, Orientalism, worldliness, identities, humanistic criticism.

Introducción

La producción intelectual de Edward Said fue cuantiosa; fue un autor muy prolífico y, si seguimos al pie de la letra lo que su discípulo y biógrafo, Timothy Brennan, señala, podemos agregar que fue un novelista y músico en potencia. Si bien Said es de sobra conocido en los estudios literarios y medianamente reconocido en la historiografía, sus ideas son menos conocidas o leídas en las ciencias sociales. Consideramos que este es un error potencial que puede subsanarse fácilmente.

Primero, consideramos que es un error porque lo que Said nos dejó escrito contiene muchas claves para interpretar el mundo moderno que podrían sernos útiles como herramientas para las ciencias humanas y sociales. Segundo, este error puede subsanarse fácilmente leyendo sus textos, interpretándolos y, por supuesto, criticándolos, lo cual él promovería activamente.

En este ensayo nos proponemos abordar algunos elementos de la fecunda producción intelectual de Edward Said, con el fin de poner de relieve el aporte de estas ideas a las discusiones actuales de la teoría social.

Entenderemos, para fines de este ensayo, la teoría social como ese cuerpo de ideas que ha buscado comprender e interpretar el mundo social. Dadas las características de las sociedades modernas, este corpus de ideas ha sido históricamente interdisciplinario. En palabras de Alex Callinicos, la teoría social intenta comprender el todo social, distinguir

y formular generalizaciones sobre diversos tipos de sociedades y analizar las formas modernas de vida social, que comenzaron en Occidente y se han ido extendiendo por el resto del mundo (Callinicos, 2007, 2). Para Callinicos, un crítico mordaz de los estudios culturales y poscoloniales, la teoría social encuentra sus raíces en el legado de la Ilustración. Una de las características de la tradición ilustrada es que contiene los fundamentos de su propia crítica, algo que Said comparte y enarbola.

El propio Said se consideraba un humanista que siguió con entusiasmo el debate intelectual europeo de los años 60. Sentía gran admiración por autores como Foucault, Deleuze y, sobre todo, Sartre. Este último es el que le inspira la mayor admiración, porque le permitió fundir su pensamiento con el humanismo. Debido a su talante crítico, su activismo palestino y su vocación de intelectual público, Said sentía que las posturas antihumanistas no se alineaban con las suyas. Por eso se sintió profundamente decepcionado con Sartre cuando éste manifestó posiciones cercanas a Israel al final de su vida (Brennan, 2025, 133).

Said no fue un teórico social de profesión; era un polemista, un académico de la Universidad de Columbia, un diletante y un activista. Pero era también un hombre de letras que introdujo en la discusión intelectual de ese país lo que los estadounidenses llamaban la teoría francesa, aunque sin verse afectado por el antihumanismo ideológico de esta teoría (Said, 2006, 30). Gracias a que hablaba con fluidez árabe, inglés y francés, pudo establecerse como un nexo entre diversas tradiciones de pensamiento.

La actividad intelectual de Edward Said, que puede resumirse en la crítica humanística, gira en torno a la disputa contra los esencialismos y al antagonismo ontologizado entre Oriente y Occidente, que reproduce la intelectualidad occidental. Esta actividad crítica se sustenta en la idea de mundanidad y en la observación de que el conocimiento científico está condicionado por el contexto en el que se produce; en Occidente, ese contexto ha sido el de una cultura del imperialismo.

Podemos definir la crítica que ejerció Said como una crítica adversarial, en el sentido de que buscaba enrostrar la verdad al poder (Said, 2007, 121) a través del ejercicio de un humanismo que, a su vez, es crítico y se dirige tanto a la situación de la universidad, de la cual nace y de la que obtiene su fuerza y relevancia, como al carácter democrático, secular

y abierto de esta. Por lo tanto, no ve contradicción alguna entre la práctica del humanismo y la de la ciudadanía participativa, un quehacer orientado a la emancipación y la ilustración (Said, 2006, 43). Podemos incluso señalar que la crítica era su vocación. Como señala Jeanne Morefield, Said ejercía la crítica para remecer el terreno desde el que se ejerce (Morefield, 2022).

Sostenemos en este ensayo que una lectura crítica de la producción intelectual de Edward Said es un aporte a la tradición crítica en la teoría social, con raíces en Karl Marx, pasando por Antonio Gramsci y la Escuela de Frankfurt; posteriormente, cobra renovados bríos con el aporte de los feminismos. A su vez, los aportes de Michel Foucault son fundamentales para esta tradición crítica de la teoría social. La crítica en esta tradición radica en la interpretación de los fundamentos y principios de la modernidad, como la igualdad, la libertad y la emancipación, y en resaltar su componente emancipatorio. Esta tradición crítica, que ha tenido diversos intentos de rearticulación o renovación, permaneció anclada en elementos que la visión de Said permite mirar con un ojo crítico: nos referimos al eurocentrismo. Si bien las teorías poscoloniales podrían inscribirse en esta senda, se alejan de la tradición de la teoría social porque reniegan de la idea misma de la modernidad. Said no se consideraba un poscolonial porque no consideraba que la modernidad y las humanidades debieran desecharse o abandonarse; debíamos tener la capacidad de rescatar los principios de la modernidad de la trampa del eurocentrismo. La crítica de Said apunta a ello. Como señala Brennan (2025), Said fue muy influido por el marxismo, leyó en profundidad a Gramsci, tuvo discusiones muy profundas con las teóricas feministas de los 70 y 80, leyó y conoció en persona a Foucault, de quien después se distanció, pero en todo este trayecto intelectual, lo que permaneció fue la búsqueda de tensionar el pensamiento moderno respecto de su relación histórica con el imperialismo. Ese talante crítico y sus posiciones respecto de las identidades modernas, la política y el mundo son elementos que analizaremos en este ensayo. Estos elementos, consideramos acá, pueden ser una guía radical para pensar el mundo actual desde la teoría social; por lo tanto, creemos que una relectura de Said se antoja fundamental hoy en día.

La crítica, el exilio y el desarraigo.

Hay una gran cantidad de artículos, capítulos y libros que abordan a Said y su influencia intelectual. En gran parte, se asume que este importante intelectual era, sin duda, un miembro destacado, pero uno más en el campo de los estudios poscoloniales. Por ejemplo, Treacher (2006) pretende establecer una conexión entre las ideas históricas y sociales sobre la identidad a partir del aporte de las teorías poscoloniales y, sobre todo, de las de Said.

Hamadi (2014) intenta relevar el aporte de la teoría poscolonial, en especial el de Said, al estudio crítico de las literaturas.

Longhoffer & Winchester (2023) pretenden una revitalización, o recableado, como expresa el título del libro, de la teoría social, a partir del aporte de diversos/as autores/as, entre ellos Said. Fundamentalmente, en relación con la incorporación de voces antes excluidas.

Benzecry, Krause & Reed señalan que su libro presenta una nueva lista de tradiciones teóricas que consideramos relevantes para conversar sobre la teoría social en la actualidad (2019, 12). En ese marco, el capítulo escrito por Julain Go aborda la teoría poscolonial como teoría social. Go señala que la relación entre la Modernidad y las preguntas que se ha hecho la teoría social está imbricada; por lo tanto, la teoría social también debiera preocuparse por el imperio, tanto en el presente como en el pasado. La teoría social es un cuerpo de pensamiento que intenta tener en cuenta estos procesos y patrones imperiales (Go, 2019, 156). El autor reconoce a Said como uno de los principales exponentes de los estudios poscoloniales.

Bhambra & Holmwood (2021) señalan que, en términos simples, la teoría social se entiende como un producto de las sociedades modernas europeas desde el siglo XV, sociedades en proceso de cambio; esos cambios históricos están irrevocablemente relacionados con los viajes de exploración, la explotación y la colonización de otras partes del mundo. Por lo tanto, es importante emprender una tarea de descolonización de la teoría social, para lo cual se exponen algunos puntos ciegos de autores clásicos como Marx,

Weber y Durkheim, relativos a la historia del colonialismo en las sociedades en las que escribieron, poniendo de relieve el eurocentrismo de estos autores y, por ende, de la teoría social. Los autores también toman a Said como referente en el campo de los estudios poscoloniales.

Lo que proponemos es volver a Said, alejar al autor del campo de los estudios poscoloniales y analizar los argumentos más relevantes de su producción intelectual que puedan servir para revitalizar la teoría social. Escribir esto desde el Sur Global cobra relevancia; gran parte de los autores citados que han puesto de relieve la obra de Said y su relación con la teoría social o política son del Norte Global, porque gran parte de la teoría social se ha elaborado desde el Norte. Reconocer, desde el Sur Global, los aportes de autores que nos permiten comprender el presente, la modernidad, el capitalismo y la hegemonía es, consideramos, un aporte esencial.

En ese sentido, una de las mayores contribuciones de Edward Said consistió en poner de manifiesto la relación entre el imperialismo colonial europeo moderno y los estudios sobre Oriente. Más que ser ciencias objetivas, han estado íntimamente relacionadas con prejuicios históricos sobre los musulmanes, los sujetos orientales y las sociedades no europeas. Desde la publicación de su libro *Orientalismos* en 1978, Said se ha convertido en un referente porque, en las ciencias sociales y las humanidades, quienes se dedican a estudiar lo que se ha denominado Oriente, Medio Oriente o el islam deben tener en cuenta la relación histórica entre el colonialismo, su objeto de estudio y las disciplinas científicas desde las que se han estudiado estos temas.

Tempranamente en su carrera académica e intelectual, Said estableció la crítica como su actividad principal. Esa crítica puede denominarse laica, en el sentido de rechazar el enrarecido mundo de la pura textualidad y el dogma político ideológicamente contaminado. Esta actividad crítica no se refiere únicamente a la crítica literaria; es la crítica al poder, enrostrándole verdades. Esto implica que el crítico debe ser un amateur, en el sentido de que se niega a quedar encerrado en la estrechez de la especialización profesional, lo que se traduce en un léxico arcano e inaccesible (Aschcroft & Ahluwalia, 1999, 69).

Said hizo que las humanidades no solo fueran más visibles, sino también mucho más inquietantes para los creadores de opinión en Estados Unidos, Europa y Oriente Próximo.

No se limitó a exponer los atropellos de los imperios europeos y estadounidenses. Said revivió una ética más antigua de la lectura, basada en la fidelidad a lo que dicen los libros en su propio lugar y tiempo, lo cual forma parte de su permanencia. Said se enorgullecía de ser académico y defendía la universidad como refugio de la política bruta y campo de entrenamiento para el libre pensamiento que la nutre (Brennan, 2025, 21)

Un rasgo distintivo de Edward Said era que no se adhería a ninguna doctrina ni teoría en particular. El marxismo y el posestructuralismo habían tenido una gran influencia en él; sin embargo, para él era fundamental aproximarse a las ideas desde la crítica laica, es decir, desde una crítica liberada de las limitaciones casi sacralizadas. Su perspectiva era la mundanidad. (Ashcroft y Ahluwalia, 2000). En ese marco, la experiencia palestina (Said, 2013), un punto de vista poco conocido en Occidente, era su propio punto de partida. La experiencia del exilio, el desarraigo y el sufrimiento de todo su pueblo lo llevaron a tomar partido por un activismo político crítico con Occidente, sin desmerecer todo lo que la Ilustración puede ofrecer en términos de promesa de emancipación. Creía Said en la posibilidad de la emancipación de su pueblo y de los pueblos del Tercer Mundo, pero era ferozmente crítico con sus dirigentes.

La mundanidad y el cosmopolitismo eran rasgos distintivos de su pensamiento, porque el crítico debe estar íntimamente ligado al mundo, pero no al de las fronteras nacionales, sino a la pluralidad. En ese marco, el exilio es un rasgo fundamental. Es un estado ambivalente: la no pertenencia a un lugar en particular, cuestión que también afecta a los textos, que dejan de pertenecer a un espacio y viajan. Combinación de separación de la propia tierra y el voluntario distanciamiento del mundo cotidiano es lo que lo caracteriza (Ashcroft & Ahluwalia, 1999: 79)

En su juventud fue un avezado músico; intentó escribir una novela e incluso pensó en ser médico, pero su afinidad por la literatura lo llevó a dedicarse a los estudios literarios. Estudió en Princeton y en Harvard, dos prestigiosas universidades de la Ivy League estadounidense. Desde el colegio había experimentado el estar fuera de lugar, como se titula su libro de memorias, el desarraigo, el no pertenecer. En ese mundo elitista y racista, él encontró en la literatura un refugio. Dado que el ámbito universitario exige especialización, Said se decantó por la crítica literaria. Sin embargo, incluso en ese campo

restringido encontró la forma de canalizar sus inquietudes intelectuales y políticas. Su autor de referencia, a quien dedicó sus tesis de doctorado, fue Joseph Conrad. Un exiliado, igual que él, polaco en Inglaterra del siglo XIX, que, como señaló en *Cultura e Imperialismo* (1996), era tanto imperialista como crítico del imperialismo. Un autor complejo que evidencia, en las postrimerías del siglo XIX, lo que Said llamó la cultura del imperialismo: esa disposición cultural en la que la propia crítica al imperialismo se concibe dentro de los marcos impuestos por éste.

Para Said, en la literatura se expresa esa máxima de Foucault: siempre que hay poder, hay resistencia. Siempre que ha habido literatura colonial, ha habido literatura de oposición. Las voces del Tercer Mundo siempre estuvieron ahí, pero no había disposición a escucharlas, se perderían de vista rasgos esenciales del mundo contemporáneo al no advertir esas voces (Said, 1996, 24).

Esa experiencia de desarraigo que experimentó desde su infancia, Said también la experimentó su hija Njala, quien comienza sus memorias diciendo que es una mujer palestina-libanesa, cristiana americana, criada como judía en Nueva York, y que en su infancia se identificaba como WASP (White, Anglo-Saxon and Protestant) (Said, N., 2013). Acá podemos advertir un rasgo compartido con otras voces, por ejemplo, con Lina Meruane, en *Volverse Palestina* (2021), donde narra que el viaje a las tierras de sus ancestros fue marcando una suerte de periplo de encuentro con un rasgo de su identidad que estaba perdido. En ambas, la experiencia del exilio, la migración, la aculturación las llevan a una búsqueda de identidad relativa a Palestina. En ambas, el viaje representa un punto de inflexión en la búsqueda, lo que nos recuerda la importancia del viaje, del exilio y de lo ambulante en la obra de Said. Este desarraigo, esta experiencia de exilio, evidentemente con bemoles, es común en los sujetos modernos; la cultura moderna es obra de exiliados, emigrados y refugiados (Said, 2005b, 179).

Orientalismo y alteridad.

Edward Said se educó en el seno de una familia árabe entre Palestina, su hogar natal, y

Egipto. Posteriormente realizó sus estudios universitarios en Estados Unidos. Fue profesor de la Universidad de Columbia durante décadas, hasta su muerte por cáncer en 2003. Said supo combinar su afición por la música, como eximio pianista, con su activismo político en la causa palestina y con su labor académica.

Como señala Mellino (2008), aunque se le atribuye constantemente a Said un lugar dentro del canon de los estudios poscoloniales, es pertinente señalar que él tenía muchos reparos al respecto. Para empezar, le molestaba la jerga academicista del campo poscolonial; Said prefería escribir para un público más amplio. Por otra parte, y más importante, a Said le molestaba la despolitización de su posición que veía en los estudios poscoloniales (Mellino, 2008, 37). Said era un activista de la causa palestina y del antiimperialismo; al mismo tiempo, se consideraba un intelectual público. Para Said, el imperialismo tenía una existencia histórica material, más allá del texto. El imperialismo tiene presencia en los textos y en la geopolítica, como en las intervenciones de Estados Unidos en Centroamérica y Sudamérica.

En *Orientalismo*, Said formula una crítica epistemológica a la pretensión de verdad científica de los estudios sobre Oriente. Para Said, *Orientalismo* es una diversidad de cosas: es una conciencia geopolítica que crea Oriente, es una disciplina que estudia a Oriente y es un discurso que habla sobre Oriente. Acá la noción de discurso que se toma de Michel Foucault es fundamental. Para Said, la posibilidad, la capacidad y la pretensión de hablar sobre Oriente en ningún caso están separadas del poder; la disciplina decimonónica del orientalismo nace como fruto del imperialismo europeo y, por lo tanto, como dice el mismo autor: “he comenzado asumiendo que Oriente no es una realidad inerte. No está simplemente allí, lo mismo que el propio Occidente tampoco está precisamente allí” (Said, 2003a, 24). Es decir, no se habla de una realidad geográfica incontestable; la disciplina, por tanto, crea el discurso sobre Oriente. A través de diversos ejemplos, Said muestra que la concepción europea y luego norteamericana sobre Oriente está anclada en una larga lista de prejuicios históricos que han persistido de tal manera que lo que creemos saber sobre Oriente es, fundamentalmente, fruto de la relación entre intereses geopolíticos y la conciencia histórica de que Oriente es eminentemente otra cultura, otra civilización, otro mundo. Por lo tanto, no podemos dejar de observar que el orientalismo y la alteridad se imbrican.

Said estaba personalmente implicado en la lucha palestina por la autodeterminación; en alguna ocasión señaló que el conflicto entre Palestina e Israel es quizá el único en el que se enfrentan víctimas. Esta batalla personal lo llevó a ser miembro del Consejo Nacional Palestino, el órgano legislativo en el exilio de la Organización para la Liberación de Palestina. El activismo político y la labor intelectual estaban profundamente interconectados, lo cual se evidencia con fuerza en su libro *Representaciones del Intelectual*. A partir de ello, abordó algunas de las críticas que recibió su libro *Orientalismo*; así, en esta denuncia del discurso orientalista como esencialista, Oriente aparece como víctima sin agencia. A comienzos de los años 1990, luego de la Intifada Palestina, Said publica *Cultura e Imperialismo*. En este libro, el intelectual palestino muestra, con ejemplos contundentes, fundamentalmente provenientes de la literatura, que las voces del Tercer Mundo siempre estuvieron ahí.

Tan importante como la relación histórica entre Occidente y Oriente, que determina el nacimiento de la disciplina denominada orientalismo, es la relación entre el orientalista y su contexto. Said señala: *“Nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos (conscientes o inconscientes) con una clase, con un conjunto de creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad. El conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que le enredan y confunden); por lo tanto, este conocimiento no puede ser no político”* (Said, 2003a, 31). Por lo tanto, para Said, la relación entre el contexto y el lugar de producción del conocimiento y el objeto de estudio es determinante. El académico, científico o humanista no puede abstraerse del contexto político. Incluso más, para Said: *“El nexo entre conocimiento y poder que crea “al oriental” y que, en cierto sentido, lo elimina como ser humano no es una cuestión exclusivamente académica; es una cuestión intelectual de una importancia evidente”* (Said, 2003a, 53).

El objeto de estudio, que son las sociedades orientales, se crea y se representa a partir de la relación histórica con el colonialismo; por lo tanto, para Said, “El orientalismo respondió más a la cultura que lo produjo que a su supuesto objetivo, que también estaba producido por Occidente” (Said, 2003a, 47). Por una parte, el discurso imperialista articula, diseña, habla por Oriente. Por lo tanto, Oriente, el islam, Medio Oriente y todo lo que esto implica

son comunidades de interpretación. Pero, a su vez, muestra que aun cuando el trabajo de las representaciones culturales esencializa al sujeto oriental o musulmán, estos sujetos han tenido su propia voz, que ha quedado inaudible por la cultura imperial.

La influencia de Said, evidentemente, no se quedó en el campo del orientalismo; como dice Jeanne Morefield, su trabajo crítico va más allá y permite abrir la crítica a todo saber científico. Para Morefield, resulta sorprendente que la obra de Said no haya tenido mayor repercusión en la teoría política; nos atrevemos a extender esa sorpresa a la teoría social. Probablemente los intrincados laberintos de la especialidad académica impiden los vasos comunicantes entre el académico de los estudios literarios y las ciencias sociales, pero, sin duda, Said tiene algo que aportar a estos campos. Hallaq (2018) señala que la crítica epistemológica del orientalismo de Said, es decir, la que se refiere al papel del contexto histórico en la producción de conocimiento sobre Oriente, debiera extenderse a todo conocimiento científico. Said estaría medianamente de acuerdo con aquello; entendía, dado su conocimiento de la sociología del conocimiento y de sus lecturas de Foucault, que el contexto de producción del conocimiento es fundamental, pero consideraba, a su vez, que los contextos no invalidan los argumentos científicos; su idea de las teorías ambulantes permite revalidar los argumentos e ideas a la luz de sus apropiaciones y reapropiaciones.

El impacto de Said en las ciencias sociales ha sido limitado, pero ha suscitado debates. La crítica de Said al origen colonial de las disciplinas afectó profundamente a la antropología estadounidense. En 1987, Said fue invitado especial a la conferencia anual de la Asociación Americana de Antropología. Como señala Nicholas Dirk, en la antropología anglosajona hubo un buen debate en torno al trabajo de Said, porque lo que tensionó al autor palestino no fue solo el origen colonial de la disciplina, sino también su canon (Dirk, 2004). Para Herbert Lewis, el libro *Orientalismo* tuvo un impacto relevante en la antropología norteamericana porque cuestionó la posición epistémica de la disciplina y el lugar de la “otredad” colonial en ella (Lewis, 2007).

La presunción de que, con Said y su libro *Orientalismo*, se inauguraron los estudios poscoloniales no le interesaba especialmente al autor palestino. Una buena cantidad de académicos/as del Norte Global se sintieron atraídos por estas teorías y adoptaron una

postura reduccionista de la crítica de Said, en la que el desprecio por lo occidental se mezcla con la romantización de lo local o lo indígena. Resulta particularmente atractiva la crítica a esta posición que adopta Claudia Zapata Silva al señalar que el vínculo entre Occidente y las sociedades indígenas es problemático, pero real e ineludible (Zapata, 2008). Para Zapata, Said expuso críticamente la forma en que se dio el contacto cultural entre las culturas metropolitanas y colonizadas, no el hecho de que existiera contacto. Entendía Said que las culturas entran en contacto de forma inherente entre sí.

Para Edward Said, si su labor era la crítica y su objetivo era democrático, su método era el contrapunto; este es una técnica que proviene de la musicología y, siendo Said un eximio pianista, la domina con naturalidad. El contrapunto implica el uso de ejemplos que aporten polifonía a lo narrado; la condición de exilio permite esa lectura a contrapunto. Al respecto señala: “La crítica es siempre contextualizada; es escéptica, secular y está reflexivamente abierta a sus propios defectos” (Said, 2004, 42). Su labor crítica implicaba, en primer lugar, cuestionar la suposición ideológica de que el modelo eurocéntrico de las humanidades representa de hecho un contenido natural y adecuado para todo humanista (Said, 2004, 37).

La crítica, como actividad intelectual, está ligada a la labor del intelectual público, que él rescata tanto del pensador italiano Antonio Gramsci como del humanismo. Para Said, la labor del intelectual es hablar a la cara al poder: “Decirle la verdad al poder no es un idealismo, es sopesar cuidadosamente las alternativas, escoger la correcta, y luego exponerla inteligentemente donde pueda hacer el máximo bien y provocar el cambio adecuado” (Said, 2007, 121). Esta labor crítica, hablarle al poder a la cara, para Said tiene que ver con exponer y denunciar las injusticias, como la que vive el pueblo palestino, en la que él fue personalmente involucrado. Pero también es importante mantener un punto de vista crítico con los fundamentalismos: “El intelectual tiene que estar dispuesto a mantener una contienda de por vida contra todos los guardianes de la visión o el texto sagrado, siempre prestos a la depredación y cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos aún la diversidad” (Said, 2007, 108).

El humanismo es, para Said, un horizonte, no tanto un proyecto histórico teleológico. Nos referimos a que en toda la obra de Said, la emancipación, la lucha por la justicia y la dignidad

humana aparecen como fundamentales. Es a partir de esta idea de humanismo que la crítica al poder cobra relevancia. Con *Orientalismo*, Said nos muestra que la relación entre el colonialismo, el imperialismo y las representaciones culturales de lo que se ha denominado “oriente” está estrechamente vinculada. La crítica humanista lleva a Said a atacar a intelectuales y académicos especialistas que se refugian en centros de pensamiento o partidos políticos: *“En la esfera pública de EE.UU. no escasean los intelectuales políticos partidistas que mantienen alguna relación orgánica con uno u otro partido político, grupo de presión, interés particular o potencia extranjera. Todo el conjunto incide en aquiescencia con un Estado neoliberal de postbienestar que no es sensible ni con la ciudadanía ni con el medio ambiente, sino con una vasta estructura de empresas multinacionales para las que no existen las restricciones de la soberanía ni las fronteras tradicionales”* (Said, 2006, 150) se puede desprender de esta cita una crítica aguda a la especialización excesiva del mundo académico y a la distancia entre este mundo y la política contingente.

Exilio, mundanidad e identidad

En la producción intelectual y académica de Said, los tópicos relevantes relativos a la mundanidad, el exilio y la afiliación son fundamentales y están estrechamente relacionados con todo lo ya señalado. La idea de mundanidad se refiere al hecho de que para Said toda idea, teoría y crítica está anclada en su tiempo, condicionadas a su historia. En esto, Said pudo haber recibido influencia del marxismo; él mismo señala al respecto: “He recibido mayor influencia de los marxistas que del marxismo o de cualquier otro ismo. Si las posiciones que conlleva el marxismo del siglo XX tienen algún sentido, es este: tanto como cualquier otro discurso, el marxismo requiere decodificación sistemática, desmitificación y clarificación rigurosa” (Said, 2004, 46). Su materialismo e historicismo, condensados en lo que él denomina mundanidad, están en sintonía con las tendencias más críticas del marxismo anglosajón. Said cita en distintos momentos a Raymond Williams, Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm, entre otros. Por lo tanto, la mundanidad de las ideas y del escritor está en consonancia con lo ya expuesto respecto de la relación entre orientalismo y colonialismo; el contexto de enunciación no puede dissociarse de las ideas.

Respecto del exilio, Said es bastante explícito al señalar que su propia trayectoria intelectual

se explica por él. El título de su autobiografía es *Fuera de Lugar*, en referencia a no haberse sentido nunca completamente en casa ni en el mundo árabe, de donde era originario, ni en los Estados Unidos, donde desarrolló toda su carrera académica (Said, 2003b). El exilio sirve de metáfora para comprender la trayectoria intelectual de todo crítico comprometido. Al respecto señala: “*La pauta que fija el curso vital del intelectual como alguien marginal está óptimamente ejemplificada por la condición de exiliado, el estado de no considerarse nunca plenamente adaptado, sintiendo siempre como algo exterior el mundo locuaz y familiar habitado por los nativos, tendiendo siempre, por decirlo de alguna manera, a evitar e incluso mostrar antipatía hacia las ventajas de la acomodación y el bienestar nacional*” (Said, 2007, 42).

El exilio sirve también como metáfora para comprender las trayectorias de las ideas y teorías: no solo viajan, migran y se mueven las personas; las ideas y teorías lo hacen también. Teorías ambulantes y el exilio desempeñan un papel importante en la obra de Said. “*La cultura occidental moderna es en gran medida obra de exiliados, emigrados, refugiados. Los exiliados cruzan fronteras, rompen barreras de pensamiento y de experiencia*” (Said, 2007, 193).

Dado que el exilio es una experiencia propia de la modernidad, en la que las identidades nacionales y filiales se difuminan, para Said cobra relevancia repensar la cuestión de la filiación. Este esfuerzo reflexivo en torno a la cuestión de la filiación se circunscribe a la adhesión a las ideas y principios que emergen de los espacios que habitamos. Para alguien que ha vivido toda su vida en el mismo entorno cultural, resulta del todo natural adherirse a las ideas, principios e ideologías hegemónicas de ese entorno. Pero para el migrante, el exiliado, el que se vio obligado a desplazarse, no siempre encuentra solaz en las ideas de su madre patria; tampoco encuentra consuelo en las ideas del lugar que lo recibe. Un exiliado puede estar toda su vida fuera de lugar, parafraseando el título de su autobiografía. Por eso, Said establece una distinción fundamental entre filiación y afiliación. Al respecto, el académico palestino señala que esta distinción surge de nuevas y diferentes formas de concebir las relaciones humanas: “*la aridez, el desperdicio y la esterilidad de la vida moderna hacen de la filiación, en el mejor de los casos, una alternativa poco razonable y, en el peor,*

algo inalcanzable". La única alternativa diferente parecía ofrecerla las instituciones, asociaciones y comunidades cuya existencia social no estuviera garantizada de hecho por la biología, sino por la afiliación" (Said, 2004, 31). Es decir, para Said, hoy es más relevante sentirse cercano a una ética pública por afiliación, por una disposición afectiva y ética hacia las ideas, no por el derecho de nacimiento. Lo que Said critica son las formas de filiación que llevan a los sujetos a asumir acríticamente que sus comunidades filiales poseen un pasado glorioso, que su identidad es el epítome de la civilización y que los otros son simplemente "Otros". En cambio, afiliarse implica un proceso de identificación, un conocimiento de diversas culturas y tradiciones intelectuales.

Esta distinción fundamental en el pensamiento saideano, nace de la constatación de que, en el mundo moderno, en parte fruto también del imperialismo, todo circula. No solo las personas migran y se exilian, las ideas y las teorías también lo hacen: "*Al igual que las personas y las escuelas críticas, las ideas y las teorías también viajan; de una persona a otra, de una situación a otra y de una época a otra*" (Said, 2004, 303). De hecho, para Said, el valor de una teoría o idea radica en que tenga la capacidad de viajar, volver, traducirse y seguir teniendo potencia. Es por esto que la labor de traducción es fundamental; traducir una idea, así como una teoría, no es un trabajo mecánico; es una tarea que implica autoría y en la que el traductor se involucra, llevando, adaptando y situando la teoría. Como señala Talal Asad, la labor de traducción es una práctica encarnada que involucra al cuerpo sensible (Asad, 2018).

Said, por lo tanto, recoge parte del legado posestructuralista que descentra al sujeto y cuestiona el esencialismo de la identidad. El sujeto situado de las teorías poscoloniales y feministas y el sujeto nómada de Rosi Braidotti². La condición errante del sujeto, el exilio y la situación colonial, para Said, constituyen la situación actual en la que se desenvuelven los sujetos. Por esto mismo, toda noción de pertenencia filial naturalizada, esencializada, homogeneizada, etc., le resulta ajena a Said. Al respecto señala: "*La idea de homogeneidad de que, si perteneces a un grupo, todos sus integrantes deben ser exactamente iguales, y que*

² Nos resulta particularmente relevante la propuesta de Braidotti de concebir las raíces corpóreas de la subjetividad como punto de partida epistemológico del nomadismo. Esta perspectiva, que consideramos coincidente con la de Foucault y Butler sobre la subjetividad, también concuerda con la de Said.

sólo ese grupo tiene el derecho si es la mayoría; esto es totalmente tendencioso” (Said, 2001. 59), rechaza así Said, la idea de que por pertenecer a un grupo de nacimiento debemos adoptar posiciones hegemónicas del grupo, debemos adoptar una forma de identidad propia del mismo y parecemos a él.

Para ahondar en ese punto, Said señala: *“La idea de que los seres humanos no somos recipientes cerrados, sino instrumentos a través de los cuales fluyen otras cosas. El ser humano es un viajero que en su mente lleva grabados las vistas, los sonidos, cuerpos e ideas de otros, lo que le da la capacidad de convertirse en otro, de absorber tanto como el mar y, por ende, de liberar las mortajas y barreras, puertas y muros, que son una parte tan importante de la existencia humana”* (Said, 2001, 60). En este pasaje, Said resume muy bien un punto de partida relevante para nuestra investigación: que los seres humanos, los sujetos, somos un cúmulo de experiencias corporizadas. Se aleja así de un sujeto metafísico, de ese sujeto cartesiano que pareciera no tener cuerpo.

En su extraordinario ensayo sobre Freud, en donde realiza un análisis del texto *Moisés y la Religión Monoteísta* del padre del psicoanálisis³, Said se expresa en relación al tema de la identidad, señalando: *“En una época como la nuestra, de grandes migraciones, de refugiados, exiliados, expatriados e inmigrantes, ese rasgo también puede identificarse con la conciencia cosmopolita, diaspórica, errante, e indecisa de los que están tanto dentro como fuera de su propia comunidad (...) la identidad no puede concebirse ni funcionar como si fuera algo puro, no puede constituirse ni siquiera imaginarse sin la represión de la radical fractura o carencia originarias”* (Said, 2003c, 79-80). Para Said, Freud reflexiona desde una perspectiva antiprovinciana, a diferencia de sus contemporáneos europeos, quienes denigraban otras culturas no europeas como inferiores (Said, 2003b, 17). A partir de las reflexiones de Freud, Said extrae conclusiones valiosas para comprender las identidades modernas.

³ Este ensayo surge a partir de una invitación del Instituto Freud de Viena en el año 2001. Ese mismo año se produce el atentado de Al Qaeda a Estados Unidos y el director del Instituto le informa a Edward Said que declinarían de la invitación, sin explicación mediante. Este episodio revela lo controvertido que ha sido Said en el ámbito intelectual internacional. Finalmente, dio la charla en Londres, en el Museo Freud de esa ciudad. Sujeto de amplia polémica, la charla apela a que Freud, sin tener plena conciencia de ello, logra articular una teoría sobre la identidad bastante lúcida, todo a partir de su análisis de Moisés como el fundador de la religión hebrea sin ser un judío, sino un egipcio.

La cuestión de las identidades ha sido objeto de debate en las ciencias sociales contemporáneas. Importantes autores, como Charles Taylor, han señalado que existen múltiples fuentes de la identidad del sujeto en la era moderna (Taylor, 1996). Por su parte, el sociólogo chileno Jorge Larraín, al estudiar la identidad chilena, parte del antiesencialismo (Larraín, 2001). Para Said, esta fragmentación que describe Taylor respecto de las identidades modernas se refleja perfectamente en las artes, citando a autores como T.S. Eliot o a musicólogos como Schönberg; aun así, esta descripción que hace Taylor, señala Said, es profundamente eurocéntrica. Para nuestro autor, toda identidad tiene un anclaje histórico, y no se puede soslayar la íntima relación entre cultura e imperio (Said, 2005c, 39)

La antropología latinoamericana también ha aportado al debate; por ejemplo, el argentino Alejandro Grimson, en su libro *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la Identidad* señala que “en un mundo interconectado como el nuestro resulta por demás evidente que las sociedades no son homogéneas” (Grimson,2011,84) El antropólogo argentino ahonda en esto al final de su libro señalando: “Vivimos en interconexiones culturales y nos constituimos en dialogo y tensión con la diferencia, en relación con el poder, con hegemonías múltiples, heterotópicas y heterocrónicas” (Grimson,2011,235) poniendo énfasis en las diferencias materiales entre sociedades metropolitanas y periféricas, algo atraviesa la experiencia vital contemporánea y es que habitamos la heterogeneidad.

Said aborda la problemática de la identidad desde una perspectiva antiesencialista, pero, a la vez, tuvo una particular preocupación intelectual por las voces de la resistencia del Tercer Mundo. De la combinación de ambas inquietudes políticas e intelectuales, uno podría fácilmente colegir que Said era un defensor de las llamadas políticas de identidad, pero se estaría en error. Primero que todo, debemos señalar, siguiendo a Gary Younge, que eso que se ha denominado *Políticas de la Identidad* no goza de una definición común y estándar; por otra parte, siempre hay política en la identidad, aun cuando no seamos conscientes de ello (Young, 2019). En esto coincide con Said. Como señala Todd Gitlin, la política de la identidad puede ofrecer refugio ante el anonimato de la vida social, pero también puede significar un distanciamiento de ese mundo, puede derivar en la caída en un mundo autorreferencial (Gitlin, 2000) el auge de las políticas de identidad es efecto de la

fragmentación de la política de lo compartido, esto como corolario del neoliberalismo. La afirmación de una identidad como forma de resistencia no necesariamente nos abre a la experiencia del mundo en su complejidad; el peligro es que el acto afirmativo de la reivindicación identitaria pueda llevarnos al ensimismamiento. Como señala Benjamín Arditi: La proliferación de identidades periféricas no se traduce automáticamente en una experiencia de emancipación (Arditi, 2000, 118).

Por otra parte, en una época de mercantilización neoliberal, todo es potencialmente comercializable, incluida la política de identidad. Como señalan Jean y John Comaroff: Hemos sugerido que la economía de la identidad alimenta una profunda ambivalencia en la vida moderna y se alimenta de ella: una sensación de exilio del “auténtico” ser que procura compensarse en los contactos con la “otredad” auténtica, si bien en su forma consumible (Comaroff, 2011, 216). Este caso puede ser el de árabes o de descendientes de árabes que abren restaurantes de comida árabe o tiendas de artículos “típicos” árabes.

Otras críticas a la problemática de la identidad se centran en otros aspectos. Por ejemplo, el sociólogo francés Jean-Claude Kaufmann señala que es un error creer que las identidades remiten a la historia, a nuestra memoria y a las raíces. También concibe como un error confundir la identidad con la identificación administrativa; es decir, ser nacional de un país es una etiqueta administrativa, no un rasgo esencial del sujeto. Para Kaufmann también es un error pensar la identidad en términos fijos, cualquier tipo de identidad es siempre procesual y abierta. Dice el sociólogo francés: Cuanto más frágil psicológicamente o más socialmente desfavorecido es un individuo, mayor es el riesgo de que la pasión aniquile su autonomía como sujeto. Se vuelve prisionero de su pasión, que invade toda su existencia. La necesaria clausura del sentido desde el punto de vista identitario se vuelve totalizadora, atrapando al individuo en la prisión fundamentalista; por ello, las identidades pueden ser bombas de relojería, como señala el título del libro (Kaufmann, 2015, 59).

Por otra parte, el sinólogo francés François Jullien, señala que la identidad cultural no existe porque siempre estamos entremedio. El concepto que utiliza es el francés “écart”, que puede traducirse simplemente como “brecha”, pero ¿qué lo diferenciaría del de “diferencia” para reivindicar identidades culturales? Para Jullien écart remite a distancia, si diferencia es

identificadora, siempre con su par similitud, para establecer una identidad; écart en cambio es apertura, exploración, no de identificación. No tiene función de clasificación, busca desbordar las tipologías; écart desorganiza. La visión de Jullien es una invitación a la apertura, a un diálogo honesto entre culturas (Jullien, 2019).

Para el escritor libanés Amin Maalouf, “Identidad” es un falso amigo, es decir, es de escasas palabras que creemos que conocemos, pero no es así del todo. “En todos nosotros coinciden múltiples pertenencias que a veces se oponen entre sí y nos obligan a elegir, con el consiguiente desgarró. En unos casos, la cuestión es de entrada evidente, pero en otros hay que hacer un esfuerzo para reflexionar con más detenimiento” (Maalouf, 2001, 12), en el esfuerzo por alcanzar una autenticidad identitaria (que nunca es posible) es que surge el potencial asesino de las identidades.

El filósofo británico de origen ghanés, Kwame Anthony Appiah, señala que: “*a las identidades hay que reprogramarlas porque, en su mejor expresión, permiten que los grupos, pequeños y grandes, colaboren. Son las mentiras que nos unen*” (Appiah, 2019,19) son mentira en el sentido la apelación a una identidad de grupo siempre se fundamenta en cuestiones que son desmontables, como la ancestralidad de la nación.

La identidad es algo que la psicología se ha encargado de investigar en el desarrollo de cada sujeto, cuestión que siempre es un proceso de autocomprensión. La pertenencia al grupo es sumamente importante; los roles dentro de los grupos dan sentido al “yo” (Appiah, 2019, 24). Lo problemático de la discusión sobre las identidades surge cuando se usa el vocablo para describir y analizar lo que sucede con los diversos grupos. El temor al esencialismo lleva a las ciencias sociales a evitar el problema. Como señala el antropólogo Peter Wade: “Las identidades raciales y étnicas deben considerarse ahora en un contexto nacional y global, como construcciones cambiantes, descentradas y relacionales, sujetas a una política de identidad, cultura y diferencia que abarca el género, la sexualidad, la religión y otras expresiones culturales” (Wade, 2000, 129)

En la constitución del sujeto, el proceso de identificación es fundamental, como señala Nikolas Rose: como sí mismos, poseemos una identidad que ha constituido nuestra más recóndita y profunda realidad, ha sido el repositorio de nuestra herencia familiar y de nuestra

experiencia particular como individuos, y ha animado nuestros pensamientos, actitudes, creencias y valores. Como sí mismos, hemos sido caracterizados por una profunda interioridad: conductas, creencias, valores y discursos han debido ser interrogados y vueltos inteligibles en términos de la comprensión de un espacio interno que les habría dado forma, dentro del cual ellos han sido, literalmente, encarnados en nosotros en tanto seres corpóreos (Rose, 2019, 27) En sintonía con Rose, Judith Butler señala que no se trata de que yo sea un cúmulo de identidades, sino que soy de por sí una reunión, una asamblea; más aún, soy una asamblea general o un ensamblaje (Butler, 2017, 73). Por ende, cada uno de nosotros es una serie de cosas a la vez en términos de identidades, las identidades nos vinculan con otros.

Las identidades son siempre descentradas, dislocadas y fragmentadas, pero también la identidad establece un puente sobre la brecha entre el interior y el exterior del sujeto. Como señala Stuart Hall, las identidades unen sujeto y estructura y estabilizan tanto al sujeto como los mundos culturales que él habita. Hall señala que los sujetos asumen diversas identidades en momentos distintos, que no están unificadas en torno a un “yo” coherente (Hall, 1996, 36). Por lo tanto, en el proceso de identificación hay negociación, diversidad de posiciones, pero también desigualdad de poder.

Las identidades nunca están fijas; los sujetos negocian su identidad en contextos diversos, se ven sometidos a marcos que los fuerzan a actuar de distintas formas, pero también se mueven en esos contextos, buscando formas de satisfacer sus intereses en cada contexto histórico y culturalmente instituido. El poder y los prejuicios nos condicionan, pero los sujetos también tenemos la capacidad de negociar, de movernos en distintas direcciones. Quizás la retórica de la “resistencia”, con toda su carga semántica, no sea la más adecuada para describir este proceso, pero ciertamente no estamos simplemente sujetos al poder.

Stuart Hall, de origen jamaicano, llegó a estudiar sociología en Oxford y centró gran parte de su labor académica en pensar la cuestión racial, las migraciones y las identidades. Señala Hall: Uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen

subjetividades y nos construyen como sujetos susceptibles de decirse. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (Hall, 1996, 20). Ciertamente, su concepto de identidad no es esencialista; es estratégico y posicional, es decir, depende de la posición que ocupa el sujeto en la sociedad que habita. Ese carácter posicional y contingente de las identidades, en lo que coincide Said, es lo que nos interesa en esta investigación. Más adelante reflexionaremos y analizaremos los testimonios otorgados por musulmanes y musulmanas que nos permiten conocer sus vidas en la sociedad chilena contemporánea, el único criterio de selección de sus testimonios era que se identificaran como musulmanes/as. Pero ese solo criterio tiene un peso fundamental en la sociedad global contemporánea, porque afirmar la identidad musulmana (como veremos más adelante) conlleva una carga cultural no menor. Consideramos que el proceso de asumir esa identidad es relevante; por lo tanto, no podemos desentendernos de lo que implica recurrir al concepto de identidad. La idea de identidad moderna expuesta acá está en la dirección que nos interesa.

Por lo tanto, consideramos que Said, por sus diversos aportes derivados de sus reflexiones sobre la relación entre cultura e imperialismo, el contexto de producción y la ciencia, y las identidades contemporáneas y las formas de representación del islam en el mundo contemporáneo, puede ser un referente para la teoría social y las humanidades. Para Ashcroft y Ahluwalia, la originalidad de Said radica en su coherente defensa de la materialidad de las circunstancias de la escritura, de la mundanidad del texto y de la mundanidad de la crítica. La originalidad de Said reside en su determinación e incansable persistencia para promover un concepto de materialidad y mundanidad de la escritura, la textualidad, la lectura, la crítica y el trabajo intelectual en general (Ashcroft y Ahluwalia, 2015, 39). La mundanidad es el concepto que más relevancia tiene para los autores; es decir, un materialismo en el que la contingencia y las condiciones materiales de existencia son relevantes, pero no un sentido teleológico ni trascendental para cumplir una meta histórica. Por el contrario, para Said, toda lucha emancipatoria, liberadora y de resistencia corre el riesgo de ser productora de su propia derrota (Said, 2002).

Guhin y Wyrzten, señalan que se hace necesario que la sociología atienda más a los aportes

de Said, por cuatro razones: la primera, porque Said advierte sobre la inevitablemente violenta relación entre conocimiento y poder. Segundo, porque Said reconoce el valor del posestructuralismo, sin perder la esperanza en los reclamos representacionales. Tercero, Said muestra el valor del académico e intelectual público crítico. Cuarto, porque, a través de Said, la sociología puede ser una valiosa compañera de las teorías poscoloniales, aportando datos, métodos y teoría (Guhin, 2013).

La recepción de Said fue controvertida; tuvo encuentros y desavenencias con la historiografía, la antropología y la sociología, pero, fundamentalmente, en el ámbito anglosajón predominó una valoración positiva de sus perspectivas. En cambio, en el campo francés su recepción fue menos entusiasta. La recepción crítica de Said en el medio francófono, menos que en el anglófono, puede deberse a la distancia geográfica y al desarrollo de los estudios de área en los Estados Unidos. En Francia la crítica fue mayoritariamente masculina, en un medio dominado por hombres. El argumento recurrente en el campo francés sostiene que la crítica de Said es más ideológica que científica (Brahimi y Fordant, 2017).

La insistencia de Said en la relevancia del contexto político para las ideas y teorías de quienes trabajan en las humanidades y las ciencias sociales. La idea saideana de que las teorías, así como los sujetos, viajan y transitan. La insistencia, también, de vincular la experiencia histórica del imperialismo colonialista con las modernas disciplinas científicas y lo que nos han aportado al conocimiento del “otro” es uno de los puntos por los que Said ha causado controversia en el medio académico. Esa insistencia de Said en la relevancia de la cultura del imperialismo, que queda suficientemente clara en su libro *Cultura e Imperialismo*, pudo haber sido especialmente controversial en el ámbito francés, donde la memoria histórica del colonialismo no está sujeta a un estudio crítico con suficiente fuerza (Bessis, 2002, 76).

Al respecto queremos destacar una cita que grafica muy bien la posición política de Said: *“La futilidad latente en la filantropía imperialista —cuyas intenciones incluían ideas tales como “salvar el mundo para la democracia”— el gobierno de EE. UU. es todavía hoy incapaz de percibirla: así intenta realizar todos sus deseos a lo ancho del planeta, especialmente en el Oriente Medio”* (Said, 1996, 21). Para Said, así como los proyectos

históricos de socialismo contenían ese trasfondo teleológico que terminó desvaneciéndose y resultando fútil, el imperialismo también presenta esa característica. El intento infructuoso de los Estados Unidos de promover sus valores en el mundo lleva una y otra vez a la debacle política, cuestión que sufren mayoritariamente —mas no exclusivamente— los musulmanes en Medio Oriente.

También señala Said: “Perderemos de vista lo esencial acerca del mundo en la última centuria, si desdeñamos o no tomamos en cuenta la experiencia cruzada de occidentales y orientales, y la interdependencia de los terrenos culturales en los cuales el colonizador y el colonizado coexisten y luchan unos con otros a través de sus proyecciones, sus geografías rivales, sus relatos y sus historias” (Said, 1996, 24). Es decir, a pesar del racismo estructural, de la geopolítica derivada del imperialismo, de las desigualdades globales, etc., nuestras sociedades contemporáneas son producto de complejas interacciones, hibridaciones, mestizajes, etc.

Para Edward Said, el humanismo, como proyecto intelectual y político, implica rescatar el sustrato emancipatorio de la modernidad. Como hemos visto, recoge el legado posestructuralista que descentra al sujeto, recoge también el legado gramsciano de concepción de la cultura como el campo de batalla de las hegemonías y contrahegemonías. Creía en la resistencia al poder, pero era escéptico respecto de los proyectos históricos redentores. Consideraba fundamental estar siempre dispuesto a criticar al poder. Nos interesa el legado teórico de Said, para enfocar nuestro trabajo en la senda de una ciencia social que reivindica al sujeto, su vida y formas de resistencia, siempre contingente, siempre en negociación, siempre en diálogo con otros, desenmascarando los dispositivos discursivos que encapsulan al “otro”.

Capítulo aparte es el aporte de Said a los estudios orientales, no se puede comprender el estado del arte en el análisis de Medio Oriente, Asia y África sin evaluar el impacto que tuvo Orientalismo en este campo de estudio. El propio Said plantea en su libro *Cubriendo el islam* que las formas peyorativas y tendenciosas de presentar y representar al islam en los medios (podemos agregar hoy en día las redes sociales) están profundamente arraigadas y directamente conectadas con los sucesos de la política internacional.

Para Said es labor de los intelectuales públicos ser responsables con la verdad y no recurrir

a simplificaciones excesivas: “Hoy día es del todo habitual que, al abordar temas relacionados con el mundo islámico, los intelectuales universitarios norteamericanos o británicos hablen reductivamente y, en mi opinión, con escaso sentido de la responsabilidad de algo llamado islam” (Said, 2007, 50). La clave para salir de estas formas de representación que esencializan al islam está, para Said: “El islam es religión y una cultura, y desde ambos puntos de vista es una realidad compleja y muy alejada del monolitismo. Sin embargo, en la medida en que es la fe y la identidad de una amplia mayoría de personas, el intelectual en ningún caso debe limitarse a entrar en él en busca de coros que canten las excelencias del islam, sino que, más bien, debe introducir en el *din*, en primer lugar, una interpretación del islam que ponga de relieve su naturaleza compleja y heterodoxa” (Said, 2007, 59). Said señala que el académico o intelectual que estudia esa diversidad, que es el islam, debe introducirse en el *DIN*. En el islam, el vocablo árabe *Dīn* se refiere a la religión, pero también a la creencia, la costumbre, el uso y la retribución; es decir, a las prescripciones que Dios impone al musulmán. Podemos decir que se refiere a la forma de vida del musulmán (Mailló, 1996, 64). Podemos colegir, a partir de lo anterior, que su propuesta es buscar qué significa la fe musulmana para los musulmanes y la forma de vida musulmana, cuestión que puede extenderse al estudio de cualquier religión en las ciencias humanas y sociales. Como veremos, esta propuesta saideana está muy en sintonía con las nuevas tendencias en las ciencias sociales relativas al estudio de los musulmanes.

Lo que Said dejó claro en su *Orientalismo* es que las ideas, representaciones y afirmaciones sobre lo “oriental” tienen más que ver con la cultura desde la que se escribe que con la que se pretende representar. Said deja claro que lo dicho sobre Oriente es una forma de esencialización que encapsula ese Oriente en el tiempo. Pero si nos fijamos en el islam y los musulmanes, en *Cubriendo el Islam*, Said señala que: “las maliciosas generalizaciones sobre el islam se han convertido en la última forma aceptable de denigración de una cultura extranjera en Occidente: lo que se dice acerca de la mentalidad musulmana, o sobre su carácter, su religión o su cultura, en conjunto no podría ser planteado en la actualidad en ningún debate sobre los africanos o los judíos, o sobre otros orientales o asiáticos” (Said, 2005, 33) es decir, cuando se habla del islam y los musulmanes las formas de representar a oriente no son solo exotizantes, no es una simple “otredad”. Said dice, más adelante en el

libro, que estas formas de presentar el islam, más que buscar comprender mejor estas realidades, buscan perpetuar la hostilidad y la ignorancia (Said, 2005, 72).

Conclusiones

A partir del aporte teórico, ético y político de Edward Said y en consonancia con las nuevas tendencias en las ciencias sociales, la teoría social y las humanidades, consideramos urgente una lectura en profundidad de su enorme producción intelectual. Los procesos migratorios y diaspóricos, los actuales conflictos geopolíticos y las tensiones derivadas de las mezclas culturales en las sociedades del norte global pueden comprenderse a partir de las ideas de la cultura del imperialismo, de las identidades desesencializadas y de la crítica que impulsó Said.

Mostrar la complejidad de la vida de los sujetos contemporáneos, más allá de los estereotipos y prejuicios, es hoy una labor urgente para las humanidades y la teoría social. A partir del compromiso político de Said, podemos colegir que la labor crítica del intelectual público y del humanista debiera apuntar a este objetivo.

Unas reflexiones, análisis o estudios desde la teoría social moderna y las humanidades que intenten salir de la trampa de la “otredad” y no busquen evidencias de lo exótico en el “otro”, sino que tengan un legítimo interés en la vida de los sujetos a estudiar, fue la propuesta de nuestro autor.

El aporte de Said ya ha sido descrito arriba. Desde sociólogos/as como Julian Go (2019), Gurminder Bhambra, John Holmwood (2021), entre otros/as, consideran que la deferencia por el contexto de producción imperial en las ciencias sociales, el reconocimiento del carácter colonial en el surgimiento de la moderna teoría social, la relevancia en las desigualdades globales y el reconocimiento del carácter situado en la teorización, son en gran medida aportes de Said.

Así como se han reconocido sus aportes, también ha sido objeto de ácidas críticas, algunas de ellas resumidas brillantemente por Miguel Mellino (2008). Especialmente relevante nos parece Rodríguez (2011), que analiza perspicazmente el punto ciego de Said en su crítica a

Michel Foucault. Los intereses políticos de Said se habían centrado en la cuestión palestina; en ese marco, Foucault no le ofrecía el talante político que buscaba. Pero Foucault era un activista comprometido; su lucha era molecular en sentido deleuzeano y Said buscaba un ejemplo de lucha “molar”. Sigo plenamente a Raúl Rodríguez en esta polémica entre intelectuales: en el sur global no tenemos motivos para escoger entre uno u otro, entre un activismo molar y un compromiso molecular; podemos aprender de ambos (Rodríguez, 2011, 51).

En tiempos de múltiples desafíos, como el rol que tendrá la inteligencia artificial en nuestras vidas, la devaluación de la reflexión crítica, en tiempos en que una nueva clase oligárquica global se está apoderando de las democracias, en tiempos en que las redes sociales y sus algoritmos imponen formas de vida aceleradas y alienadas, volcarse nuevamente a las humanidades debiera ser un refugio intelectual y moral. En Said las humanidades asumen un rol político fundamental en su visión del humanismo; como vimos, el humanismo para Said es crítico. Eso significa que no asume la teleología ciega del viejo humanismo; no considera Said que toda la humanidad se dirija irrevocablemente hacia el progreso. Esa era una posición del todo eurocéntrica y racista, que nunca consideraba el otro lado de la línea de color, como diría W.E.B. Du Bois. Es decir, no consideraba la posición del Otro en la construcción imperial de Occidente. No, más bien, Said consideraba que el ideal ilustrado de la emancipación era algo digno de ser rescatado, pero, a su vez, el legado de la Ilustración introdujo el germen de su propia crítica, y es ahí donde deben estar las humanidades, pensando la crítica.

Para finalizar, queremos quedarnos con una reflexión del antropólogo francés Marc Augé, con la cual Said estaría de acuerdo: “a la hora de abordar esta clase de interrogantes, cualquiera sea el grupo observado y cualquiera sea el contexto local, es necesario, además, tomar en cuenta, imperiosamente, un contexto más amplio, de globalización, en el que el mismo científico está inserto” (Auge, 2014, 36). En la unidad y la diversidad de la contemporaneidad, la tradición crítica es más necesaria que nunca. Dentro de este campo, la capacidad de reflexión autocrítica, le permite adaptarse a los cambios de la historia y tomar en cuenta nuevas modalidades de simbolización o de desimbolización que obran en el mundo. Como señala C. Wright Mills, las ciencias sociales tratan propiamente de la

diversidad humana; el investigador social trata de comprenderla de un modo ordenado, pero teniendo en cuenta la extensión y la hondura de esa diversidad (Wright Mills,2003). La reflexividad y el reconocimiento de la diversidad son los puntos centrales de las humanidades y de la teoría social actuales; esa sería la apuesta de Said y por eso es necesario volver a leerlo.

Referencias:

- Asad, Talal (2018). *Secular translations. Nation-state, modern self, and calculative reason*. Nueva York: Columbia UP.
- Benzecry, C., Krause, M., & Reed, I. (2019). *La teoría social ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bessis, Sophie (2002) *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza.
- Bhambra, G., & Homwood, J. (2021). *Colonialism and Modern Social Theory*. Cambridge: Polity.
- Brahimi, M. & Fordant, C, *The Controversial Receptions of Edward Said. A Sociological Analysis of Scientific Citations, on "Sociologica, Italian journal of sociology on line" 1/2017, pp. 0-0, doi: 10.2383/86981*
- Braidotti, Rosi (2000) *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Brennan, T. (2025). *Lugares del pensamiento. La vida de Edward Said*. Barcelona, Debate.
- Butler, Judith (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Callinicos, A. (2007). *Social Theory. A Historical Introduction*. Cambridge, Polity.
- Comaroff, Jean y John (2011). *Etnicidad S.A*. Madrid: Katz editores.
- Dirk, Nicholas. *Edward Said and Anthropology*. En: *Journal of Palestine Studies*. Vol 33. N° 3 (primavera 2004) pp 38-54.
- Gitlin Todd (2000). *El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica*. En: Arditi, Benjamín (ed.) (2000). *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Gitlin Todd (2000). *El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica*. En: Arditi, Benjamín (ed.) (2000). *El Reverso de la Diferencia. Identidad y Política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Grimson, Alejandro (2011) *Los límites de la Cultura. Crítica de las teorías de la*

Identidad. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guhin, J. and Wyrzten, J. (2013) *The Violences of Knowledge: Edward Said, Sociology, and Post-Orientalist Reflexivity*, Go, J. (Ed.) *Postcolonial Sociology (Political Power and Social Theory, Vol. 24)*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, pp. 231-262. [https://doi.org/10.1108/S0198-8719\(2013\)0000024015,233](https://doi.org/10.1108/S0198-8719(2013)0000024015,233)

Hall, Stuart (1996) ¿Quién necesita identidad? En: Du Gay, P. Y Hall, S. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, Stuart (1996) ¿Quién necesita identidad? En: Du Gay, P. Y Hall, S. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hallaq, Wael (2018) *Restating Orientalism. A critique of Modern Knowledge*. Nueva York, Columbia University Press.

Hamadi, L. (2014). *Edward Said: The Postcolonial Theory and The Literature Of Decolonization*. *European Scientific Journal, ESJ*, 10(10). <https://doi.org/10.19044/esj.2014.v10n10p%2525p>

Jullien, François (2019) *La identidad cultural no existe*. Madrid: Taurus.

Kaufmann, Jean Claude (2015). *Identidades. Una bomba de relojería*. Barcelona: Ariel.

Lewis, Herbert. *The Influence of Edward Said and Orientalism on Anthropology: Can the anthropologist Speak?* *Israel Affairs* October 2007 13(4):774-785 DOI: 10.1080/13537120701445158

Longhoffer, W., & Winchester, D. (ed.). (2023). *Social Theory Re-Wired. New connections to classical and contemporary perspectives*. 3º ed. Nueva York, Routledge.

Maalouf, Amin (2001) *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza.

Mailló, Felipe (1999). *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: AKAL.

Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires, Paidós.

Meruane, Lina (2021). *Palestina en Pedazos*. Santiago: Random House.

Morefield, J. (2022). *Unsettling the world. Edward Said and political theory*. Londres: Rowman & Littlefield.

Rodríguez Freire, Raúl. (2011). *El Foucault de Said: notas excéntricas sobre*

unas relaciones metropolitanas. *Aisthesis*, (50), 42-53. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812011000200002>

Rose, Nikolas (2019) *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Santiago: Pólvora.

Said, E. (2005c) *Cultura, Memoria e Historia*. En: Schröder, G., & Breuninger, H. (2005). *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Said, Edward (1996) *Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología*. En: *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. González, Beatriz (Comp.). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

Said, Edward (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Said, Edward (2001) *La espada y la pluma. Conversaciones con David Barsamian*. México D. F.: Siglo XXI.

Said, Edward (2002) *Nuevas crónicas palestinas. El fin de los procesos de paz (1995-2002)*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward (2003a) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward (2003b) *Fuera de lugar*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward (2004) *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward (2005) *Cubriendo el islam*. Barcelona: Debate.

Said, Edward (2005b) *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate.

Said, Edward (2006). *Humanismo y crítica democrática*.

Said, Edward (2007) *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Debate.

Said, Edward (2013). *La Cuestión Palestina*. Debate.

Said, Najla (2013). *Looking for Palestine. Growing up confused in an arab-american family*. Nueva York, Riverhead Books.

Treacher, A. (2005). Edward said: Identity, politics and history 1. *Psychodynamic Practice*, 11(4), 373–388. <https://doi.org/10.1080/14753630500387265>

Wade, Peter (2000) *Raza y Etnicidad en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Younge, Gary (2019). The Politics of identity: from potential to pitfalls, and symbols to substance. *Identities Global Studies in Culture and Power*. 26:1.

DOI: 10.1080/1070289X.2018.1508959

Zapata, Claudia. Edward Said y la Otredad Cultural. En: Revista Atenea II semestre 2008 pp.55 a 73.