

Orientalismo y más allá*

Una entrevista a Edward Said

Versión de Mónica María del Valle Idárraga

Tal vez podríamos empezar por su experiencia política e intelectual a fines de los 50 y los 60. ¿Políticamente, dónde se alineaba en relación con los derechos civiles y los movimientos estudiantiles en Estados Unidos en esa época en que usted era nuevo entre el profesorado de Columbia University? De ese período de su vida, ¿qué influyó en términos de formación para su trabajo ulterior?

Bueno, en los cincuenta yo era estudiante y para 1957 había terminado mi educación universitaria. Entonces regresé al Medio Oriente por un año, y estuve dedicado principalmente a tocar piano. En el 58 volví a Harvard, y me sumergí de lleno en los estudios de posgrado. Había un miembro de mi familia, en particular, a quien vi en el Cairo en esos

* Entrevista con Anne Beeper y Peter Osborne, *Radical Philosophy*, Londres, 1993. Publicada en *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward W. Said*. Edited and with an introduction by Gauri Viswanathan. Vintage Books, New York, 2001. p. 208-232

años, que como palestino era muy activo en la política árabe. Era el período del nasserismo. Este familiar estaba allí porque Nasser había estado llevando a Egipto a muchos hombres como este, revolucionarios del mundo árabe. Se llamaba Kamal Nasir, y aunque en esa época era miembro formal del partido Baath, era a la vez partidario de Nasser. Más tarde, a finales de los sesenta, fue vocero del movimiento palestino en Ammán. Después se fue a vivir a Beirut, tras el Septiembre Negro, y en abril de 1973 fue uno de los líderes asesinados por los israelíes. De hecho, yo lo había visto esa misma noche. Eso era lo que estaba aconteciendo. Pero a grandes rasgos, yo no le prestaba atención, en el sentido de que estaba concentrado en mis estudios. Me doctoré en 1963 y me mudé a Nueva York, donde conseguí un trabajo en el Departamento de Inglés de Columbia University. De modo que estaba bastante concentrado en eso y en escribir mi primer libro, sobre Conrad.

Poco después de la aparición del movimiento por los derechos civiles a mediados de los sesenta —y en especial en el 66 y el 67—, me desilusioné con Martin Luther King, que resultó ser un sionista a ultranza, que siempre apoyaba ardorosamente a Israel, especialmente durante el 67, después de la guerra. A principios de 1968 tuvieron lugar las protestas universitarias en Columbia, la revolución de Columbia, ¡pero ese año yo estaba por fuera de la academia! : Fue la revolución que me perdí.

Cuando volví a Columbia a finales del 68, me involucré a fondo en las actividades universitarias contra la guerra de Vietnam. Muchos de los estudiantes que habían participado en esa revolución fueron estudiantes míos. Pero para la misma época surgía el movimiento palestino, y por primera vez en mi vida me decidí a participar en la política palestina, tal como habían hecho algunos de mis familiares y compañeros. Alguien que había

estudiado conmigo en Harvard, por ejemplo, renunció a su puesto en la Universidad de Washington por irse para Ammán como militar de tiempo completo. Fue asesinado en 1976, durante la Guerra de Líbano, en circunstancias más bien oscuras. Era una figura muy importante del movimiento, y todavía hay incógnitas en torno al asesinato y sus motivos. Fue él quien me presentó a Jean Genet, en Beirut, en 1972. Era el guía de Genet. Aparece bajo el nombre de Abu Omar en *Un cautivo enamorado*, la obra póstuma de Genet.

Lo cierto es que fui a Ammán en 1969 y me uní al movimiento, no para trabajar desde allí mismo, sino como expatriado. Empecé a escribir sobre política por primera vez en mi vida, comencé a publicar en Estados Unidos, y a salir en radio y televisión. Todo esto ocurrió en las postrimerías de la guerra del 67, que fue el gran evento de mi vida política. Estuve en Ammán durante el verano de 1970 justo hasta que se desató el combate. Tenía que volver a enseñar a la universidad. Estuve allí para la reunión del Consejo Nacional —todavía no era miembro; comencé a serlo en 1977—. En Ammán, en 1970, vi a Arafat por primera vez. Tras el Septiembre Negro, el movimiento se empezó a desplazar hacia Beirut. Mi madre vivía allí, así que yo iba con mucha frecuencia. Ese año me casé con una libanesa, y durante los doce años que siguieron, de 1970 a 1982, tomé parte activa en la política palestina en Beirut, como expatriado. Siempre intenté mantenerme alejado de la pugna entre partidos porque no me interesaba. Durante un tiempo la gente pensó que yo simpatizaba con el Frente Democrático, como de hecho fue durante los primeros años. Pero nunca fui miembro, y nunca intervine en las disputas entre ellos. Arafat me usó, en cierto modo, porque yo estaba en Estados Unidos. Vinieron a la ONU en 1974, y yo colaboré traduciendo el discurso al inglés.

Claro está que, más tarde, durante el mandato de Carter, fui de utilidad para el

movimiento porque algunos de mis compañeros, gente con la que había estudiado, eran para entonces miembros de la administración. Es preciso recordar que me eduqué como figura de la élite en Estados Unidos. Estudié en colegio privado, en Princeton, en Harvard. Eran cosas sobre las que me podía apoyar, aunque a menudo algunos palestinos las malinterpretaban, y pensaban que yo “representaba” a Estados Unidos. Cuando salió mi libro **“La cuestión palestina”**, por ejemplo, el semanario del Frente Popular lanzó un gran ataque contra mí porque, a su decir, yo representaba todo lo burgués. Pero como iba diciendo, me sumergí de lleno simultáneamente en la política y en mi trabajo académico. Las dos tendencias confluyeron, en cierto sentido, a mediados de los 70, cuando escribí **“Orientalismo”**. El libro compaginaba las dos cosas que más me interesaban: la literatura y la cultura, por un lado, y por otro, los análisis y estudios sobre el poder. Esta fusión se mantuvo más o menos constante hasta el otoño de 1991, cuando renuncié al Consejo Nacional.

*¿Por qué no nos habla de la naturaleza de esa suma de intereses en **Orientalismo**? A menudo, **Orientalismo** se lee como una especie de contra-historia de la tradición literaria europea, un exorcismo del fantasma político del humanismo literario tardío. Por otra parte, esa crítica política enfatiza y ratifica la calidad literaria de los textos que allí se analizan. Esto ha hecho que algunos detecten en **Orientalismo** una ambivalencia hacia el humanismo literario. No en vano, puesto que esa es una tradición que no sólo reafirma los valores literarios, sino que incluso ha llegado a asociarlos con valores humanos. ¿Existe en **Orientalismo** esa ambivalencia hacia el humanismo literario?*

Sí. Los héroes del libro, para hablar en esos términos (no se me ocurre ninguna heroína, en particular), los héroes, digo, son básicamente los novelistas. Gente como

Flaubert y Nerval, por ejemplo, gente entre la cual había también poetas. Sin embargo, hay una ambivalencia. Tal como dijo Orwell a propósito de Salvador Dalí: es posible ser una persona repugnante, y un gran dibujante, tal como lo era Dalí. Así que se puede ser imperialista y orientalista, y a la vez ser un gran escritor. Eso es precisamente lo que me interesa: la coexistencia de esas dos cosas. ¿Qué hace uno ante eso? Mi propia profesión ha sido bastante consistente. Tradicionalmente, se las ha separado del todo. A mí, en cambio, más y más se me percibe como alguien empeñado en hablar estruendosamente de las dos como unidad.

La tendencia imperante es más bien obviar lo político en nombre del lado humano, ¿no? No exactamente una separación, sino una anulación.

Sí, pero es una *forma* de separar, en tanto uno deja de hablar de esto, porque eso es muchísimo más importante. Incluso Raymond Williams, por ejemplo —a quien quiero y admiro— tiene este extenso capítulo sobre Carlyle en **“Cultura y sociedad”**. ¿Cómo puede uno leer a Carlyle como lo hizo Raymond Williams? No importa que fueran los 50 u otro año cualquiera. Carlyle escribió **Ocasional Discourse on the Nigger Question** hacia 1840, y es un texto de un racismo horroroso e impresionante. Si uno rastrea su obra se da cuenta de que eso es omnipresente. Y lo mismo pasa con Ruskin, quien, aunque influyó hondamente en gente como Gandhi y Tolstoy, era un imperialista convencido. No tenía la menor duda de que la misión de Inglaterra era colonizar al mundo. ¡Y de hecho lo dijo en público! De modo que no es asunto de desenterrarlo. Salta a la vista. Basta con leerlo. Así que usted tiene razón. Lo que siempre ha estado en juego ha sido la anulación de un discurso por otro. Y lo que me interesa no es únicamente ver la forma en que coexisten, sino la manera en que uno puede leer las obras

teniendo en mente estas preguntas y, mediante un proceso que denomino lectura contrapuntística, transformar las obras en las condiciones que permitan una crítica descolonizadora.

Eso es lo que intento hacer más explícitamente en mi nuevo libro, "**Cultura e imperialismo**". Por ejemplo, se hace posible leer **Mansfield Park** desde el punto de vista de la plantación de los Bertrams en Antigua, en lugar de leerla exclusivamente desde la óptica de Mansfield Park. Y al hacer esa lectura podemos ver los orígenes no sólo de la rebelión de los esclavos en Santo Domingo, sino de toda la tradición escrituraria caribeña que se desprende de ahí: la obra de C. L. R. James, la de George Lamming, la de Eric Williams. En ese punto, en mi opinión, **Mansfield Park** como novela cobra aún más interés, se vuelve aún más notable, porque contiene en sí misma la posibilidad de reacomodarla a otra cosa, a otro tipo de lectura, a un interés diferente. Se vuelve parte de otra trayectoria, que ya no es la de la novela inglesa. Deviene parte de la experiencia caribeña.

Sin embargo, Mansfield Park sigue siendo una novela de lectura imprescindible. En otras palabras, usted se apega a las obras canónicas.

Claro, desde luego que sí, porque normalmente soy muy conservador en lo cultural. Hay libros buenos, y hay libros menos buenos.

Pero eso tiene varias explicaciones. Usando una estrategia puramente defensiva, se podría decir que en esos libros las experiencias históricas se han sedimentado de una manera más significativa, que esos libros constituyen el canon en esta cultura, y por ende es el lugar por donde vamos a empezar a descifrarla. Pero ¿quiere añadir algo un poco más sólido que el mero hecho de que sirvan de punto estratégico de partida?

Sí. **Mansfield Park**, que no es mi novela favorita entre las de Austen, es una obra notable

por derecho propio. Es ahí, en los argumentos sobre la calidad, donde se pone el mayor peso.

El hecho de que Austen estuviera profundamente inmersa en su propia sociedad, o en un sector de la misma, le permitió ver — gracias a esa misma visión restringida— la necesidad de que hubiera un imperio. En mi opinión, sin comprometerse. Y eso es constante, pese a que Jane Austen haya sido reclamada por las feministas. El feminismo de Fanny Price en **Mansfield Park** es totalmente indiferente a la esclavitud y los ingenios. Yo creo que es importante señalar eso.

¿Pero la calidad del libro está intrínsecamente ligada a que ofrezca la posibilidad de una lectura contrapuntística?

Yo pienso que sí, pero obviamente probarlo exigiría mucho más que una simple afirmación, y aquí no hay tiempo. Pero tome este otro ejemplo. **El corazón de las tinieblas**, independientemente de lo que uno piense del libro en términos políticos, es la novela sobre África. Muchos novelistas africanos, incluido Chinua Achebe que la atacó, sintieron la necesidad de refutarla. No porque fuera un texto racista, sino porque es la más formidable obra imaginativa escrita por un europeo sobre África. Esa es su característica, y estratégicamente es central debido a ella. Y lo mismo es válido para **La tempestad**. Lo que habría que agregar en este punto es la palabra "placer." El asunto no es sólo de estrategia o de calidad: una obra debe ser capaz de producir placer estético, quizá por algunas de esas razones, pero también porque es un libro rico de leer. Yo no denigro ni desprecio ni minimizo en absoluto el papel del disfrute de la obra. Uno de los argumentos que elaboro en mi nuevo libro a propósito de obras como **Kim** —sobre por qué son importantes a fines del siglo XIX— es que el personaje de Kim es un instrumento mediante el cual Kipling puede disfrutar su estadía en la India. Sin embargo, no se puede dejar de lado el trasfondo imperialista: que él esté allí al servicio del imperio británico. Al final, Kipling termina siendo

un leal servidor en el gran juego. Pero hasta ese momento, me parece que el principal propósito de **Kim** es el recreo de Kipling, cierto tipo de placer imperialista.

El placer imperialista es poder atravesar fronteras. ¿Ese no es un placer con hondas connotaciones políticas?

Es cierto, pero otras personas también pueden cruzar las fronteras. Se asombraría si supiera cuántas. Lo interesante es que Kipling disfrute los placeres del imperio de tal modo que no vea lo que está ocurriendo en ese preciso momento; es decir: la aparición de un movimiento nacional indio. No ve ese otro factor, ese otro elemento, que se va formando, va surgiendo, y finalmente vence al imperio.

Se podría decir que las sutilezas están justamente donde el texto no es ciego al surgimiento del movimiento nacional.

Hay dos partes en la novela donde Kipling habla de cambios en la India, porque la mayoría del tiempo la representa como una India estática. Uno de esos pasajes es el del Gran Motín, con el soldado viejo. Y lo representa como una locura temporal que les dio a los hindúes. De manera que sí lo vio, lo transformó en algo distinto, y siguió adelante. Lo vio, pero no lo registró, tal como era. La segunda parte viene después, cuando una de las mujeres, la viuda de Shamlegh, dice que no quieren a estos nuevos ingleses que están llegando (es una alusión a los trabajadores jóvenes educados y coloniales, como el Ronnie Heaslop de Forster, escrito veinticinco años después). Que prefieren el tipo antiguo. Hay esta sensación de que, según Kipling, los hindúes prefieren a los orientalistas tradicionales, como el coronel Creighton. Así que él registra un sentido de lo que los hindúes tal vez quieran, pero no se detiene en él, sino que lo transforma en algo más, y sigue adelante. No creo que haya otras sutilezas ahí, de ese tipo, que se refieran explícitamente a la situación política.

Parece que es el ejemplo opuesto a Mansfield Park. Allí, decía usted, hay un lugar

del texto desde donde uno puede releer la obra, pero en el caso de Kipling, ese otro lugar no existe.

No, hay otro lugar. Hay un movimiento nacional. Por ejemplo (y ese es un detalle importante) a este viejo soldado que estaba en el ejército británico, y a quien Kim y el Lama del Tíbet visitan, Kipling lo describe como alguien admirado en el pueblo. Ahora bien, según mi modo de pensar, dada mi propia historia, alguien así, un colaboracionista, probablemente no es el objeto de *ninguna* admiración. Es más probable que sea un marginado. Y entonces uno se centra en eso.

Orientalismo se nutrió de la perspectiva foucaultiana, pero enmarcada por la teoría gramsciana de la hegemonía. ¿No hay grandes diferencias y tensiones entre estas respectivas líneas teóricas sobre el poder?

Las hay.

¿Ha seguido con esa doble perspectiva?

No. Yo no diría que abandoné a Foucault. Diría más bien que saqué de Foucault lo que se podía sacar para la época en que apareció **Vigilar y Castigar**, a mediados de los 70. Lo que descubrí respecto a Foucault, y sobre lo cual escribí un ensayo corto titulado "Foucault and the Imagination of Power," era que, pese al hecho de que él parecía un teórico del poder, obviamente, y seguí hablando de resistencia, era en realidad el *escriba* del poder. De hecho escribía sobre la victoria del poder. Hallo muy poco en su obra, especialmente después de la segunda mitad de **Vigilar y Castigar**, que ayude a resistir los tipos de presiones administrativas y disciplinarias que describió con tanta lucidez en la primera parte. Por eso perdí todo el interés por su obra. Las últimas cosas sobre el sujeto me parecen muy endeables y, a mi modo de ver, de escaso interés.

Fui uno de los primeros que enseñó Gramsci en Estados Unidos, pero hablar de Gramsci y estudiarlo en la academia plantea inconvenientes. En primer lugar, la traducción al inglés de **Los cuadernos de la cárcel** se

basó en un texto distorsionado, y transmitía una impresión muy equivocada. Además, y quizá esto es lo más importante, puesto que ahora podemos leer un muy buen texto de **Los cuadernos** —la edición crítica de Gerratana, en cuatro volúmenes, con un enorme aparato crítico— Gramsci fue un incorregible escritor de notas. Nunca escribió una pieza consistente y continua, excepto **La cuestión sureña**, que utilizo copiosamente en mi nuevo libro. Es muy difícil elaborar una postura política y filosófica sistemática a partir de la obra de Gramsci. Hay un poquito de esto y un poquito de aquello; también, muy en la tradición de Vico y Leopardi, me parece, hay una especie de pesimismo italiano cosmopolita, y además de todo eso, está su intenso compromiso con el movimiento obrero italiano. Pero aparte de eso, metodológicamente, es muy difícil “usarlo”.

El concepto de hegemonía puede ser útil.

Sí, tiene una especie de profundo atractivo, una profunda aplicabilidad, de los que aún hago uso. ¿Pero en cuanto a lo que verdaderamente significa...? Su característica más interesante es la idea de mutuo asedio. La hegemonía y lo que se necesita para montar un movimiento contra-hegemónico. Pero esto no se puede hacer teóricamente; tiene que formar parte de un movimiento político más grande, de lo que él llama un conjunto. Eso me parece de gran utilidad, pero repito que más allá de eso es muy difícil hacer uso instrumental de Gramsci.

En la cultura política de Izquierda ha habido por lo menos dos apropiaciones distintas de Gramsci. Una, basada en una lectura cultural, otra basada en lo que podríamos llamar el Gramsci de Turín, el del intelectual orgánico, las organizaciones obreras, etc. ¿Usted se basa en ambas?

Creo que así debe ser. En **La cuestión sureña**, por ejemplo, él llama la atención sobre el papel de alguien llamado Gobetti, una especie de intelectual proveniente del norte que se volvió activista en el sur. En el fondo, lo que se intenta

es superar las divisiones políticas y geográficas entre estados, entre realidades geográficas. Gramsci estaba improvisando en una situación local muy particular (la política italiana de principios de 1920), para armar un movimiento contra-hegemónico de algún tipo. Eso es lo que más me interesa de él. En mi opinión, el eje del pensamiento de Gramsci es básicamente geográfico, y eso no se ha enfatizado lo suficiente. Gramsci piensa en términos de territorios, de lugareños, cosa que me parece fundamental. La tradición materialista, la tradición materialista pesimista italiana se respira a cada renglón. Es tremendamente heterodoxo, tremendamente concreto. Siempre se hallan aplicaciones a la situación italiana. La gran mayoría de las cosas teóricas que aparecen hoy en día en los periódicos de izquierda —desde hace diez años, o tal vez más— es muy vago, muy carente de contacto con un movimiento político de trascendencia.

Esto que dice sobre Gramsci parece contrapuesto a lo que decía sobre Austen, sobre las características de la tradición literaria humanista.

¿Por qué? Gramsci era un humanista literario. Estudió filología y le interesaba con pasión la literatura italiana, entre otras. Era un lector omnívoro. Creo que es un error oponer el humanismo y la política, o el activismo, o cosas de esa línea, porque la tradición de su entrelazamiento es mucho más larga. En un vistazo al libro **La formación de la clase obrera en Inglaterra**, de E. P. Thompson, por ejemplo, uno encuentra ejemplo tras ejemplo de gente como Blake, de poetas y escritores; del uso de Shakespeare por parte de movimientos radicales. No creo que esa tradición —que proviene, si no me equivoco, de una dicotomía althusseriana falsa o artificial— exista necesariamente. Es posible pensar un humanismo literario que no sea mandarín, que no se distancie de la política o la desdeñe. De hecho, se puede ver hasta dónde está ligado a lo político. Hay toda una tradición de escritura

caribeña que, como dice C. L. R. James, nunca tuvo otro trasfondo. No estamos hablando de África, sino del Caribe, cuya población fue llevada allí. El trasfondo de eso son precisamente esas ideas humanistas —y políticas— occidentales. Por eso, lo que usted llama contraposición no me preocupa.

Foucault y Gramsci le brindaron enfoques teóricos alternativos para mirar los objetos literarios, más allá de ciertas aproximaciones metodológicas circunscritas al texto. Cada uno establece distintos tipos de conexiones teóricas entre los textos y sus contextos, las lecturas y las prácticas... Sin embargo, al rechazar la posición foucaultiana debido a esa mirada omnipresente y problemática del poder, y afirmar que a Gramsci hay que leerlo sólo tácticamente, puesto que no ofrece un marco teórico en sí, parece que quedara ante una especie de vacío metodológico. ¿Esto le preocupa, o cree que otra gente se mortifica demasiado por el marco teórico correcto?

Sí, creo que sí. La teoría se ha vuelto un sustituto. Desde mi punto de vista, la teoría como tal, los refinados recuentos interminables de tal o cual teoría, no son interesantes. (Aunque hay excepciones. Adorno, por ejemplo, siempre es interesantísimo, por una razón que ninguno de los libros sobre Adorno toca: su fundamento en la música. Eso es lo maravilloso de Adorno. No tanto lo que dice sobre la sociedad administrada o sobre la conquista de la naturaleza. Pero lo que ha ocurrido, desde que escribí **Beginnings. Intention and Method** a principios de los 70, es que la teoría se ha vuelto un tema en sí y para sí. Se ha convertido en un fin académico. Y eso me impacienta. ¿Por qué? Porque en ese proceso se ha perdido el estudio histórico de los textos, que desde mi perspectiva, es lo más interesante. Primero, porque hay muchas más oportunidades de hacer descubrimientos genuinos, y segundo, porque los asuntos políticos y culturales cobran más claridad cuando se los compara con temas actuales similares. El tema de la opresión, de

la opresión racial, el tema de la guerra, el de los derechos humanos... todos esos asuntos deberían correr paralelos al estudio de las obras literarias y otros tipos de texto, en vez de la presencia institucionalizada, interventora y masiva de la discusión teórica.

*Volviendo a **Orientalismo**, Jane Miller, en **The Seductions of Theory**, ha llamado la atención sobre su forma de usar en la discusión de Orientalismo todos esos términos con asociaciones femeninas, que son términos cruciales. El feminismo tiene una presencia muy ambigua en el libro en este sentido.*

Sí, de hecho así es. No hay duda. Lo que yo estaba haciendo en **Orientalismo**, hace treinta años, cuando lo escribí, era exponer dos cosas: el grado extraordinario en que el Oriente había sido feminizado por los escritores masculinos de Europa; y el hecho de que el movimiento de las mujeres en Occidente había ido de la mano con el movimiento imperialista. No era un obstáculo. Apenas en los últimos años —yo diría que en los últimos cuatro o cinco años— la cuestión de la raza y el género han confluído histórica y teóricamente, ya no es sólo el género. Es una discusión reciente, que para la época de **Orientalismo** yo no sentía como parte del tema que estaba tratando. Creo que Miller tiene toda la razón. ¡Lo interesante es que esas críticas que se le hacen hoy en día a **Orientalismo** no se le hicieran en su época! ¿Qué papel juega el feminismo en el Orientalismo de un área como la música o la antropología, por ejemplo? Es muy complejo, y muy inquietante, y apenas se ha traído a colación hace tres o cuatro años, en discusiones de la Asociación Antropológica Americana, entre otras. El encuentro apenas comienza.

*El discurso académico feminista directamente relacionado con **Orientalismo** ha asumido bien sea una posición cultural nacionalista, o una de derechos de la mujer. ¿Tiene algo que decir respecto a esas discusiones?*

Para mí, se han vuelto muy interesantes en el último año. Sólo respecto al Medio Oriente ha habido un florecimiento repentino de trabajos complejos e interesantes sobre el papel de la mujer en el Islamismo o en la sociedad islámica, por ejemplo. Hay un libro nuevo de Leila Ahmad, que publicó Yale hace dos o tres meses, que no ha sido reseñado ni una sola vez en Estados Unidos. Nadie quiere tocarlo porque es demasiado complejo, enfoca el tema de un modo bastante desconcertante. Ahora está saliendo una avalancha de material. En el pasado, estaban Nawal al-Saadawi y unas cuantas más. Pero muy pocas. Además, están también las antologías —**Let Women Speak, Islamic Women Speaking**— y la traducción de textos escritos por mujeres de esa parte del mundo que es la que mejor conozco: el mundo árabe y el mundo islámico. Sin embargo, lo más importante para mí no son estas cuestiones teóricas, sino el surgimiento aquí y allá de un movimiento de mujeres efectivo políticamente, y serio. Ahora, hay un movimiento y una literatura del Medio Oriente, como parte de una lucha general contra el status quo —que es atroz— en lugares como Arabia Saudita, Argelia, Túnez, Líbano, y desde mi punto de vista, especialmente en Palestina. El papel de la mujer en la *intifada* es extraordinariamente vanguardista. Así que la situación está cambiando. Hace diez años era muy distinta, y ni qué decir hace veinte. Y a mí me atrae en especial por el carácter contestatario del movimiento de las mujeres, que reclama un conjunto de derechos para las mujeres que básicamente les han sido negados por parte de autoridades que dicen basarse en argumentos de la ley islámica o del Corán...

¿Ha abordado esas discusiones en su nuevo libro?

Bueno, eso me interesaba. Pero los textos al respecto son todavía escasos. Y uno se adentra en otro problema: ¿cuál es la relación entre el movimiento de las mujeres y el

nacionalismo? En los comienzos del movimiento nacionalista, donde hubo movimientos pioneros de mujeres, en lugares como Indonesia, India, Egipto, eran básicamente movimientos nacionalistas, se pensaban como parte de la lucha general contra el hombre blanco. Yo presencié un ejemplo pasmoso de la diferencia entre esa tendencia y el movimiento actual cuando fui a Sudáfrica el año pasado. La universidad de Ciudad del Cabo me había invitado a dar una conferencia llamada Conferencia de la Libertad Académica. Dado el boicot, el CNA (Congreso Nacional Africano) me tuvo que sacar de allí, y dirigí un seminario en las instalaciones del CNA y en otros tantos lugares. En Johannesburgo, di la primera charla en un centro islámico de Linasia, que es un pueblo habitado predominantemente por asiáticos, y en su mayor parte musulmán. Hablé de Palestina, que es lo que querían oír. Luego me dijeron: “Nosotros ya lo escuchamos. Ahora le toca escucharnos a usted.” Cosa que a mí me pareció una idea fabulosa, puesto que normalmente los invitados dan su charla y se van. Así que oí a alguien hablando sobre educación, sobre cambios legales, violencia, condiciones de las prisiones, etc. Había una mujer, con un nombre que nunca olvidaré: Rohanna Adams: un nombre musulmán y un apellido cristiano. ¡Sencillamente fantástico! Ella se puso de pie. Fue la única que no pronunció el saludo musulmán, la profesión de fe de los musulmanes, que en Sudáfrica y a lo largo y ancho del mundo islámico es una expresión a veces revolucionaria, a veces reaccionaria. En el primer caso, significa: “el Islam es mi guía contra ustedes, los opresores, el apartheid,” etc.

En lugares como Arabia Saudita significa lealtad al orden social existente. En Argelia se usó contra los franceses: el Islam como una fuerza política. Ella fue la única que no lo dijo. Era su manera de no ser absorbida por la lucha contra el apartheid otra vez. Dijo: “Bueno, estamos luchando contra el apartheid, pero

todavía existe el problema de las mujeres. De ustedes, ninguno lo ha tocado.” (Acusándolos con el dedo). “Ustedes tratan de hacernos a un lado,” como incluso en sentido literal había ocurrido. Habían organizado el salón de modo que las mujeres quedaban a un lado y los hombres al otro —y hablando de apartheid. Ella insistió en que teníamos que tratar el asunto.

Ahí se ve que es un tipo de movimiento de mujeres completamente distinto cuando hay un distanciamiento del nacionalismo. Hay un descubrimiento general —y el movimiento de mujeres es uno de los lugares donde este descubrimiento ha ocurrido— de que nacionalismo se ha vuelto una frase vacía, un lugar común para *opresión* por parte de las nuevas minorías: las mujeres, los grupos étnicos y religiosos, y así sucesivamente. La gran virtud del movimiento de mujeres en el territorio ocupado de Palestina es que no sólo va contra los israelíes, sino contra la llamada opresión arábico-islámica de las mujeres. Pero eso apenas está empezando. Está cambiando.

Nuestra última pregunta sobre Orientalismo tiene que ver con su relación con algunos de los trabajos a que dio lugar, eso que se agrupa bajo el término “teoría del discurso colonial.” Con frecuencia, la gente señala a Orientalismo como el texto fundador de un nuevo género teórico. Pero a menudo ese género se articula a su vez en términos de teoría posestructuralista, lo cual difiere de los presupuestos teóricos y la práctica de su libro por varias razones.

Correcto.

A veces se asocia también con una tendencia política con la que, sorprendentemente, sus críticos lo han relacionado en ocasiones: “el Orientalismo inverso”, es decir, la simple inversión de la relación jerárquica entre Occidente y su Otro. Estas dos cosas tienen en común la fijación en el dualismo entre Occidente y su “Otro,” y una tendencia a homogenizar ambas categorías, con la

consecuente pérdida de especificidad histórica o geopolítica. En el primer caso, por un rechazo a ir más allá de la pura negatividad de la óptica deconstructiva; en el segundo, por el hecho de agrupar políticamente todo tipo de relaciones coloniales diferentes. ¿Qué opina de estas tendencias?

Creo que **Orientalismo** fue útil en aquellos trabajos que analizaban el componente cultural de formas de dominio como aquello que propiciaba discursos del tipo africanista, indianista, niponista; como aquello que, en sentido lato, jugaba un papel constitutivo en los discursos sobre esos lugares. Ya no era posible leer, por decir, las descripciones de los exploradores decimonónicos en África como si simplemente estuvieran viendo lo que veían. Se tenía ya la noción de una empresa conjunta cuyo propósito era el dominio de una región. *Orientalismo* impulsó estudios de ese tipo, que, a mi modo de ver, eran provechosos. Sin embargo, también dio lugar a algo malo, que yo no pretendía, y que creía haber tratado, pero obviamente no fue así: el problema de la homogenización. Por ejemplo, en el mundo árabe mucha gente me lee como un abanderado del Islam, cosa que no tiene ningún sentido. Mi intención no era defender el Islam. Yo simplemente estaba aludiendo a una forma de actividad muy específica: la representación. El problema pasa a ser (tal como algunos han sugerido): Usted no dijo qué era el Oriente. De modo que lo que busqué hacer en mi nuevo libro es lo que no hice en el otro: hablar no sólo de imperialismo, sino también de descolonización, y de los movimientos que surgieron en el Tercer Mundo, de todo tipo de oposición y resistencia.

Enfatizo lo que considero la oposición inherente a los movimientos nacionalistas: entre nacionalismo y liberación. Hay un nacionalismo que conduce a la burguesía nacional, a la seguridad nacionalista, de estado, separatista: la patología del estado en el Tercer Mundo. Pero

siempre es posible la alternativa, lo que llamo la liberación. “Para todos hay lugar en la cita con la victoria” [C. L. R. James citando a Césaire] es una de esas frases importantes para mí. Es imposible hablar por separado de los componentes de la oposición Oriental-Occidental. Hablo de lo que denomino las áreas entrecruzadas de la experiencia. El asunto es que el imperialismo no era de un solo lado, sino de los dos, y los dos siempre están interrelacionados. Es ahí donde entra el método contrapuntístico. En lugar de verlo como una melodía de fondo con un acompañamiento trivial aquí y allá, o de silencio, más bien hay que verlo como una obra polifónica. Para entenderla, es preciso tener esta noción de territorios entrecruzados, de historias interdependientes, como las llamo. Es la única forma de hablar de ellas, para poder hablar de liberación, descolonización, y de la mirada integradora, más que de la separatista. Estoy totalmente en contra del separatismo.

En cuanto al Orientalismo inverso, hay textos sobre esto por todo el mundo islámico. Es la “Occidentofobia”: atribuir todos los males del mundo a Occidente. Es un género bien conocido que me resulta, en general, terriblemente aburridor y exasperante. Y me he distanciado de esto y de lo que denomino nativismo. Déjeme darle un ejemplo perfecto. En 1962 o 63, Soyinka, un intelectual de avanzada, publica una crítica sarcástica al gran concepto nativista de “negritud”. Ataca a Senghor, arguyendo que la idea de Senghor en realidad es una forma de sucumbir a la noción de que el negro es inferior. Es la otra mitad de la oposición dialéctica. ¡Eso está muy bien! En 1991, en *Transition*, su propia revista, que ha sido reestablecida en Estados Unidos con Skip Gates, escribe un monumental ataque contra el científico y político Ali Mazrui, un musulmán de Kenia. La esencia del ataque contra Ali Mazrui reside que no es un africano puro, sino un africano islamizado y arabizado. Se ve entonces

cómo el liberacionista pro-integración africana se ha convertido, treinta años más tarde, en Nativista, ique ataca a un hombre porque no es suficientemente negro! Y es el mismo hombre que había atacado la negritud. Esos cambios de opinión son parte de la situación política.

Lo mismo funciona para el caso de Salman Rushdie. En el mundo islámico he atacado con determinación la censura del libro. Es el resultado, en primer lugar, de la ausencia de una teoría secular de trascendencia que sea capaz de movilizar a la gente, que sea inteligible para la gente que expone su vida, y en segundo lugar, es el resultado de una falta de organización. No existe una organización secular efectiva, en ninguna parte, en las áreas en que trabajo, excepto el estado. Hablo de organización política secular. Eso hace parte de la fisura que tanto deploro. Y luego tenemos esta cuestión tremenda de la autenticidad y el particularismo étnico. El problema es la política de la identidad: no lograr tomar en cuenta, y aceptar, la esencia migratoria de la experiencia; el hecho de que todo mundo es emigrante o exiliado. En Inglaterra, por ejemplo, los que han rechazado más enérgicamente los *Versos Satánicos* son los inmigrantes que quieren afirmar su autenticidad en un medio fundamentalmente hostil para con ellos. En vez de decir: “nuestra experiencia es muy similar a la de los palestinos, a la de los de bangladeses; en lugar de tomarlo como algo que sobrepasa la oposición binaria “nosotros contra ellos,” y por tanto ser capaces de acercársele en otros términos, tienen esta obsesión por el retorno al propio yo: mi salvación es la comunidad, en su forma más pura; lo cual es, a mi modo de ver, una forma de perdición. Es el fin de las mejores cosas de nuestra civilización, y es algo a lo que me opongo radicalmente. A la marginalización, la formación de ghettos, la cosificación del árabe, por medio del Orientalismo y otros procesos, no se puede responder mediante

afirmaciones simples de particularidad étnica, o mediante la glorificación de lo árabe, o el regreso al Islam y demás. La única forma de responder es comprometerse y zambullirse en el corazón del asunto, como quien dice. Esa es la única salida. No esas retiradas.

La idea de lo secular juega papeles importantes en su obra, en especial como forma de definir la práctica intelectual. ¿Cree que el término "intelectual secular" tiene suficiente fuerza crítica en la situación actual? Parece casi una categoría decimonónica, en la medida en que define el papel contestatario del intelectual meramente en términos de una división entre lo teológico y lo secular. Lo secular parece definir un espacio, un espacio intelectual que surge como oposición a los que no le permiten a uno ocuparlo, pero dentro de lo secular mismo parecerían posibles muchas oposiciones o resistencias. ¿Hay un contenido contestatario específico aquí, más allá de lo secular?

Tal como usted dice, viene de la oposición entre lo secular y lo religioso. Eso es claro. Y ese espacio es el de la historia, en tanto distinto al espacio de lo sacro o lo divino. El segundo punto lo tomo de Gramsci, quien escribió una carta, en 1921 si no me equivoco, donde dice que el gran logro de su generación, en parte bajo la égida de Croce, fue haberse comprometido con la conquista de la sociedad civil, alejándola de ideas mitológicas de un tipo u otro: él la llamaba conquista secular de la sociedad civil. Él anota también que esa conquista nunca llega a su fin. Hay que continuar reapropiándose tanto como sea posible de lo que, de otro modo, será arrebatado. Es una constante reexcavación del espacio público. Aparte de todo esto, tenemos que describir las funciones del intelectual secular. (No quiero meterme en todo la cuestión de lo general vs lo especial, que me parece un conjunto de categorías engañosas inventadas por Foucault, y que yo rechazo.)

En vez de eso, prefiero desglosar varias funciones, una de las cuales, por ejemplo, es bibliográfica y donde el papel del intelectual secular, su actitud contestataria, está en relación con la documentación y las fuentes aprobadas. El papel del intelectual secular es proporcionar alternativas: fuentes alternativas, lecturas alternativas, evidencias alternativas. Está también lo que llamo una función epistemológica: revisar, verbigracia, toda la antítesis entre "nosotros" y el mundo islámico o entre "nosotros" y Japón. ¿Qué significa "nosotros" en este contexto? ¿Qué significa Islam allí? A mi juicio, sólo los intelectuales pueden cumplir estas funciones, opositoras; es decir, en contravención de la *ideé reçue*, cualquiera que sea. Veo además una función moral, una función dramática: la realización, en lugares determinados, de un ejercicio intelectual que pueda escenificar oposiciones, presentar la voz alternativa, y así sucesivamente. Así que la categoría de intelectual secular no es, de ninguna manera, una categoría abierta, sino que, por el contrario, comprende una diversidad de cosas y actividades particulares.

¿Entonces el intelectual secular es, por esencia, crítico y polémico? La suya es una posición más sartreana...

¡Eso! Exactamente.

...pero no tan afín a Gramsci, para quien la distinción entre intelectual "tradicional" e intelectual "orgánico" es central?

No, a mí me parece que sí lo es. Parte del problema reside en que las categorías de intelectual orgánico y tradicional son en Gramsci extraordinariamente poco claras, y difíciles de aclarar. Esas categorías son, sencillamente, categorías inestables. En un momento dado tal vez se pudiera decir que Matthew Arnold era un intelectual orgánico. Cuando escribió *Cultura y anarquía* en 1869, tenía una filiación con una clase particular. Pero hacia finales del siglo, se había vuelto un intelectual tradicional. La

gente leyó su obra como una especie de apología de la cultura, sin más conexión que con la Iglesia.

Pero con Gramsci, uno tiene la sensación de que tiene en mente un público particular, de que se dirige a un público específico, un público ideal, incluso.

Sí, todo esto tiene que ver con el público. Por eso hablo de función dramática. La diferencia es que yo siento que todos tenemos distintos públicos, según los deberes, digamos. Los actos rutinarios de solidaridad, o los actos automáticos de lealtad, no me resultan interesantes ni importantes. Aunque tal vez sean necesarios algunas veces. El gran problema en las sociedades gubernamentales, en las democracias occidentales, es precisamente la pérdida del sentido crítico. El intelectual secular tiene que combatir esto, y es preciso revisar el sentido crítico para varios públicos, varias comunidades.

El asunto de los intelectuales orgánicos y sus deberes ha sido planteado con bastante agudeza por la academia estadounidense en años recientes de formas que se relacionan directamente con los temas que hemos discutido respecto a la recepción de Orientalismo, puntualmente, en debates acerca de lo políticamente correcto y del canon. Son debates sobre la exclusión, las fronteras o los límites, sobre lo que ha de incluirse o excluirse. Su posición en esos debates parece ser una posición humanista liberal de un corte bastante tradicional: la de abrir los espacios, incluir más textos, pero defendiendo el canon. Dos preguntas al respecto. La primera es que si el modo como opera culturalmente el estado es por exclusión (como usted sugiere), ¿de veras se puede esperar que el estado actual se abra a todas estas cosas? El estado puramente liberal es una ficción de la teoría política. La segunda sale de un texto que usted escribió en el Times Literary Supplement donde preguntaba: “¿Quién se beneficia de los ataques contra el canon?”

y respondía: “Ciertamente no la persona o la clase en desventaja, cuya historia, si uno se toma el trabajo de leerla, está repleta de pruebas de que la resistencia popular contra la injusticia siempre ha sacado enormes beneficios de la literatura y la cultura en general, y muy pocos de las distinciones envidiosas entre clase gobernante y culturas pasivas.” Esa es una defensa férrea de las posibilidades políticas contestatarias de los “grandes textos.” ¿Pero esas distinciones sí son siempre “envidiosas”?

Yo nunca he sentido que el canon me imponga restricciones. Nunca se me ocurrió que, enseñando o leyendo el canon, yo fuera como un sirviente en el huerto de alguna figura gubernamental poderosa que me hubiera contratado expresamente para eso. Yo lo tomo como algo que requiere cierto tipo de atención, cierto tipo de disciplina. Dado que no sentía esa restricción, todo el problema del canon “sacado a relucir por sus oponentes o por sus defensores” me resultaba bastante limitado. En segundo lugar, todo lo que dije en ese artículo, y posteriormente, no tenía que ver con el papel del canon en el estado, en el contexto del estado, sino en la universidad. Ahora bien, desde mi punto de vista, la universidad es uno de los últimos espacios casi utópicos de la sociedad moderna. Y si se convierte en un lugar donde se desplazan unas categorías para reemplazarlas por otras, si se trata de que leamos agresivamente un conjunto de obras que en el pasado estuvieron vetadas y ahora son accesibles, y de prohibir los textos que leíamos en el pasado para leer estos otros textos, yo me opongo. Esa no es la solución. En Estados Unidos, la moda podría ser reemplazar el eurocentrismo por el afrocentrismo. En el mundo islámico sería no leer los textos occidentales y, sí, las obras islámicas. No veo por qué tengo que elegir entre uno y otro. Si de eso es que se trata, yo me salgo de la cuestión. Estoy por las dos. Así como estoy en contra de William Bennett y Bernard Lewis, y de todos los

que insisten en que sólo deberíamos leer a Homero y a Sófocles, estoy en desacuerdo con los que afirman que sólo hay que leer obras escritas por gente negra o por mujeres.

La cuestión es: ¿hay categorías abiertas? Esa es en el fondo su pregunta. Y yo creo que sí las hay. Pero no existen como tales, independientemente. Son lo que uno hace. Eso es todo. No se trata de que alguien diga: “bueno, Said, usted puede hacer lo que a bien tenga.” Es no es interesante. Sí lo es lo que uno hace en la práctica individual como profesor, como escritor, como intelectual. ¿Qué decisiones toma? Ahora bien, tener una actitud reverente es una estupidez. Yo me resisto a eso. He pasado gran parte de mi tiempo tratando de poner al descubierto las limitaciones de esa actitud. Por el contrario, el punto de la educación es la actitud crítica: inculcar un sentido crítico, una especie de actitud fastidiosa, demandante, inquisidora frente a todo lo que se ponga por delante. Pero en resumidas cuentas, eso no exime, de ninguna manera, de elaborar juicios, de decidir qué es bueno y qué es mejor, qué es excelente y qué es mediocre. Las cuestiones de gusto son muy importantes. Leer una novela escrita por un gran novelista no me da el mismo placer que leer un panfleto político. Son cosas diferentes. Así que en el fondo, no es que las categorías sean abiertas. Las posibilidades de trabajo político e intelectual sí lo son, relativamente, si uno sabe cómo aprovecharlas.

*¿Podemos volver a su propia posición en tanto palestino que vive y trabaja en Estados Unidos? En una introducción a una discusión con Salman Rushdie sobre el libro suyo **After the Last Sky**, habló de los riesgos que entraña ser “forastero cultural.” ¿Es así como se ve a sí mismo? ¿Como un forastero cultural?*

Sí, así es, pero eso no implica necesariamente que me sienta alienado, si me hago entender. Uno puede ser un extraño a la cultura, un forastero, y volverse cada vez más ajeno, y cultivar su propio jardín, sentir paranoia,

y todo lo demás. Nunca me he sentido así. Me he sentido discriminado, pero nunca he sentido que estuviera en una situación desesperada, nunca sentí que no hubiera remedio para mis sentimientos de marginalidad. Nunca me faltaron oportunidades de hablar y escribir. Aunque a veces las cosas no marcharan muy bien. Hace dos años estuve bajo amenazas de muerte, había algún grupo tratando de matarme. Me tocó cambiar de estilo de vida. Y ha sido muy difícil para mí tener que estar siempre a la defensiva en situaciones públicas, en los medios de comunicación, o incluso en sociedad, en lugares como Nueva York, donde la gente me ve y dice: “Ese es un terrorista de la Organización para la Liberación de Palestina.”

¿Han empeorado las cosas después de la Guerra del Golfo?

No, siguen más o menos igual. Justo antes de la Guerra del Golfo se publicó en Commentary un ataque terrible titulado “El profesor del terror” —era todo un pasquínque pretendía demostrar que yo había tramado la muerte de niños judíos y cosas por el estilo. Era perfectamente irresponsable y la intención era hacerme dar comienzo a una serie de intercambios panfletarios que me mantendrían maniatado durante diez años, y no me dejarían hacer nada más. No contesté. Esas cosas pasan todo el tiempo. Pero uno sigue adelante, y eso es lo importante. En el mundo árabe, me siento alienado por motivos políticos. No he ido a Jordania o al Líbano en más de diez años, por razones de orden puramente político. La mayoría de esos lugares han cambiado tanto que son irreconocibles, de manera que mi propio pasado es irrecuperable, de una forma algo graciosa. No pertenezco realmente a ninguna parte, pero yo he decidido que así son las cosas. Está bien. No me preocupa mucho. No hay mucho de dónde escoger.

¿Fue ese sentido de alienación respecto al mundo árabe el que lo llevó a renunciar al Consejo Nacional?

Mi descontento con las tendencias del movimiento palestino, y en particular de la Organización por la Liberación de Palestina, a la que siempre he sido fiel en tanto autoridad política en general, empezó hace varios años. En el verano de 1991, participé activamente en la preparación de la Conferencia de Madrid. Conocía a mucha gente en Cisjordania, y en vista de que Estados Unidos se había vuelto central, se pensó que mis aportes podrían ser útiles. El énfasis del mundo árabe, y en especial del movimiento palestino, en Estados Unidos, como última superpotencia, me parecía escandaloso, una especie de galanteo suntuoso, casi desesperado, sumiso. "¡Ayúdenos, confiamos en ustedes!" ¡Cuando Estados Unidos ha sido el enemigo de nuestro pueblo! Me parecía escandaloso. Esta repentina inclinación hacia Estados Unidos, después de la Guerra del Golfo, confundió a la gente. La causa de esta repentina caída en el regazo de Estados Unidos y una aceptación de su voluntad a la par de un explícito: "Sólo Estados Unidos puede rescatarnos!" eran las estupideces cometidas por la OLP durante la Guerra del Golfo. Eso confundió muchísimo a la gente. De golpe, la gente se preguntó: "¿Por qué estamos luchando?" Lo que pasó después de lo de Madrid fue que la situación en la Franja de Gaza y en Cisjordania empeoró, y empeoraba cada vez más. Estaba descontento con el carácter cuasimafioso de la OLP, y pensé que el mandato de Arafat, a quien siempre le he sido leal es amigo mío había durado demasiado. No ha sido bueno para nosotros. Empecé mi crítica en árabe hace cosa de tres años, en 1989. No saben para dónde van. Y ese problema está demasiado enraizado.

¿Será que es inevitable?

Tal vez. Pero también es importante que los independientes, como yo, señalen abiertamente los problemas. Una última cosa que quiero señalar al respecto es que hasta cierto punto las conversaciones sobre las

negociaciones sobre la Franja de Gaza y Cisjordania no me afectaban porque no soy ni de Cisjordania ni de Gaza. Vengo de lo que solía llamarse Jerusalén Occidental. Y no se había previsto un papel para los que somos exiliados. Cuatro millones de palestinos (muchos de ellos apátridas) no tienen a dónde ir. Hay cientos de miles en el Líbano, en Siria, etcétera. Ellos no estaban incluidos en esas negociaciones. Sólo lo estaban los que viven en la Franja de Gaza o en Cisjordania. Así que ese es su problema. Bueno, pues están haciendo un buen trabajo... que lo sigan haciendo. Y la tercera razón por la cual me salí, un motivo muy importante para mí, es que desde que descubrí que tenía una enfermedad sanguínea crónica y peligrosa, decidí que iba a ir a visitar Palestina. Intenté ir una vez en 1988 y Shamir me negó la entrada porque yo era miembro del Consejo Nacional. Renunciar al Consejo me permite hacerlo, y de hecho iré pasado mañana. Por primera vez, en casi cuarenta y cinco años, voy rumbo a Palestina.

Cuando usted va al mundo árabe, ¿lo ve como una especie de regreso al hogar, o ahora Estados Unidos es su casa?

No, yo me siento en casa en ambos lugares. Pero yo soy distinto, en cierto modo. En el contexto estadounidense, hablo como estadounidense y también puedo hablar como palestino. Pero en ninguno de los dos casos siento que pertenezca, en sentido propio, o mejor, en sentido oficial, al grupo del poder central. En ambos lugares soy de la oposición. Y desde luego eso quiere decir cosas bien diferentes. Ser de la oposición en Palestina, en el contexto palestino, significa apoyar y contribuir a la formación de un consenso nacional emergente. Yo jugué un papel relativamente importante, a mi juicio, en 1988 en la reunión del Consejo Nacional en Argelia, donde ayudé a redactar el borrador de algunas de las declaraciones y participé en muchas discusiones, abogando por el reconocimiento

de los israelíes (resolución 242 de la ONU) por parte de dos estados, y demás. Yo estaba de acuerdo con eso porque me parecía lógico, porque no teníamos aliado estratégico, y porque pensaba que era lo correcto. El representante soviético no tenía absolutamente nada que decir. De hecho, era desalentador. No quería que nosotros hiciéramos lo que hicimos. Nos sugirió que “nos agacháramos”. Pero yo pensaba que era importante hacerlo. Así que hice estas cosas. Y como dije, apoyo el consenso nacional. Por otro lado, ciertamente no lo sentía como algo de lo que me podía privar. Que si sentía que algo no estaba bien, debía decirlo, y lo decía.

Por ejemplo, durante quince, dieciséis, diecisiete años, yo he sentido que la política palestina en Estados Unidos está mal organizada. Estados Unidos no es como un país árabe y ni siquiera como un país europeo. Y no se han tomado medidas para sortear esa situación. Lo que cobra importancia es cómo hacer las críticas. La forma de hacerlo se vuelve central. No daba declaraciones a gente de la prensa occidental porque en ese contexto se interpretaba como un ataque al movimiento nacional, cosa que yo no haría. Pero para la prensa árabe, en árabe, lo hacía. Pero pocas veces sin antes haber hablado con Arafat. En Estados Unidos, soy por completo de la oposición. De hecho, es cierto que para muchos comentaristas soy una especie de Don Palestina, pero nunca he aparecido en televisión, en la prensa, o en ningún tipo de de foros, sin haber estado siempre a la defensiva, o en la minoría.

Una vez estaba en uno de los programas centrales del domingo por la mañana —tal vez fuera el show de Brinkley— en uno de los momentos clave de la *intifada*. Se golpeaba y se mataba...y de hecho mostraron un video en el programa. Lo primero que me preguntaron después del video fue: “¿Cuándo es que los palestinos van a poner punto final al terrorismo?”

Pero hoy en día, cuando doy conferencias, conferencias políticas, después e incluso durante la Guerra del Golfo, rara vez me lanzan preguntas hostiles. Es algo extraordinario. La opinión pública ha cambiado muchísimo. A la posición estándar israelí oficial simplemente ya no le queda ninguna recomendación. Hemos llegado hasta el final, a reconocerlos. Hemos afirmado que queremos la convivencia, que estamos dispuestos a hablar de paz. ¿Por qué entonces continúa la ocupación? ¿Por qué siguen la opresión y la persecución sistemática contra los palestinos? Ese ha sido un cambio enorme.

¿Le parece que el cambio empezó con la Guerra del Golfo?

No. Durante la Guerra del Golfo, yo estaba muy en contra de Saddam, pero también estaba en contra de las tropas estadounidenses. Siempre he estado en contra de Saddam. La única vez que fui a Kuwait, en 1985, tuve una agria discusión semipública con una lumbrera local que andaba ensalzando la grandeza de Saddam. Era durante la guerra Irán-Iraq. Entre otras cosas, dije que Saddam era un asesino, un cerdo y un tirano fascista, y que ellos eran unos criminales y unos descerebrados.” Y su respuesta fue: “ah, pues les estamos dando billones” y era cierto, le dieron quince billones de dólares. Y les advertí que él iba a ser su fin. En semanas posteriores a la crisis del Golfo la misma lumbrera me llamó y me insultó por teléfono, porque según él le habían dicho que yo había aparecido en televisión en inglés, y no había defendido a Kuwait con suficiente vigor. “Desde luego que defiendo a Kuwait —le contesté—. Me opongo a la ocupación, me opongo a Saddam, pero no voy a acolitar que Arabia Saudita y el gobierno de ustedes —política y moralmente corrupto y en bancarrota— manden tropas y empiecen una guerra junto con los estadounidenses. Hay muchos movimientos posibles antes de eso.” Dos semanas después, escribió en árabe, en una

columna del principal periódico árabe, saudita, que se publica en Londres: "Pues yo invito a los prominentes intelectuales árabes a que se suiciden." Y me incluyó a mí: "Said debería suicidarse porque ha traicionado a los árabes y a Kuwait."

Durante la Guerra del Golfo, mi posición fue muy distinta a la llamada posición oficial palestina, en cuanto tal. Básicamente, me opuse a Iraq, me opuse a las depredaciones que hacía el régimen de Kuwait, me opuse a la política saudita, y me opuse a la posición estadounidense. Me opuse a la guerra. Pero me negué a caer en actitudes como la de Fred Halliday y Hans-Magnus Enzensberger que sostenían que en la guerra entre el imperialismo y el fascismo, hay que optar por el imperialismo. Yo estaba contra ambos. Creo que esa era la única posición posible, digna y seria a la vez. Y más intelectuales en Occidente pudieron haberla asumido, pero para su vergüenza no lo hicieron, en parte debido al anti-arabismo y al anti-islamismo y cosas como las que trato en **Orientalismo**. Es escandaloso. Es una gran barrera. ¿Qué se ha logrado con la guerra? Saddam sigue ahí, sigue matando a kurdos, chiítas, y a todo el mundo. Y ahora incluso puede que cuente con el apoyo de los sauditas. Al tiempo que apoyan su derrocamiento, intentan echárselo al bolsillo, que es como hacen las cosas en todo el mundo árabe.

¿Entonces usted estaba en pro de que se mantuvieran las sanciones?

Sí, que se mantuvieran las sanciones de las Naciones Unidas, pero también que se mantuvieran posiciones uniformes y consistentes, en todas partes, no sólo con relación a Palestina. ¿Y qué hay de Chipre? Hay montones de resoluciones de la ONU respecto a la invasión turca y a la repartición del país. Una de las razones por las cuales estaba muy irritado con la posición estadounidense durante el llamado proceso de paz, la fase de Madrid, era que sostenía que los

palestinos debían renunciar a su derecho de representación. Ningún movimiento de liberación en la historia ha hecho cosa semejante. Son los que hacen los nombramientos. Dicen: nosotros somos quienes escogemos a la gente; no ustedes, los enemigos. En segundo lugar, que Estados Unidos y la Unión Soviética hicieran de este su proceso de paz, a mi juicio, era el clásico error, típicamente imperial. Si uno mira la carta de invitación a la Conferencia de Madrid nota que las Naciones Unidas están explícitamente excluidas. Estados Unidos se opondrá a cualquier iniciativa de las Naciones Unidas. ¡De modo pues que de repente, Estados Unidos, que se había valido de las Naciones Unidas en la Guerra del Golfo, la excluye del proceso de paz! Todo eso había que decirlo.

En una entrevista televisiva que le hicieron a usted y a Chomsky, durante la guerra o inmediatamente después, usted habló de la persistencia de las actitudes orientalistas. En esa época, el marco de referencia parecía ser la imprecisión de las motivaciones militares y económicas de Occidente. La alusión a los discursos orientalistas parecía casi superflua en relación con ese tipo de precisión.

Tal vez soy extremadamente sensible a esas actitudes, pero me parece que una guerra como esa, pagada por los árabes en contra de otros árabes sin consideración del proceso de negociación, no hubiera sido posible sin el Orientalismo. Esa guerra no tenía como trasfondo la agresión ni nada parecido. Era una guerra por petróleo, petróleo barato: esa combinación tiene una especie particular de matiz racial. Nadie dijo —y ciertamente no lo dijeron los estadounidenses— "este es petróleo árabe para los árabes, no sólo para la familia real de Kuwait." Estos estados —Arabia Saudita y Kuwait— son propiedad de familias. No hay estado en el mundo que se designe como Arabia Saudita —que quiere decir, la Casa de los Sauditas—, y en efecto esa familia es la dueña

del país. En mi opinión, todas esas anomalías fueron posibles y produjeron contradicciones y discursos mentirosos sobre la justicia, la agresión y demás, *porque* ellos son árabes.

Estados Unidos nunca ha apoyado los derechos humanos en el mundo árabe. Yo hice un estudio al respecto. Todas las decisiones estadounidense de importancia respecto al mundo árabe, bien sean de orden político, militar o económico, siempre han sido tomadas en contravención de los derechos humanos. Estados Unidos se ha opuesto a los derechos humanos para los palestinos, se ha opuesto a los derechos humanos en el Golfo, se ha opuesto a los derechos humanos en lugares como Egipto, y así sucesivamente. Por eso yo creo que no se puede hablar de lo que podríamos denominar actitudes culturales. Había una especie de desprecio. El otro discurso —el militar y el económico que usted mencionó— no tiene suficiente precisión sin este componente. En Estados Unidos hubo una campaña masiva en los medios de comunicación, una campaña anti-árabe y racista: la demonización de Saddam. Iraq es, en muchos niveles, el centro cultural del mundo árabe. Pero eso no se traslucía en la pantalla de televisión, donde simplemente mostraban esas bombas inteligentes cayendo sobre Bagdad. Y hasta el día de hoy, no se ha dicho ni una sola palabra, ni una, sobre la gente que murió asesinada. Esto sólo pudo llevarse a cabo porque se trataba de árabes.

¿Cree que lo que hizo el movimiento estadounidense contra la guerra fue suficiente?

¿Movimiento contra la guerra? ¡Claro que no! No me parece que hubiera sido difícil. Yo creo que había mucha ambivalencia entre la gente sobre la guerra. La posición de la Izquierda fue ambigua. No se hizo bastante con relación a la catástrofe humana que se desató en Iraq y en el Golfo en general. Es que no se sabía suficiente al respecto. Uno de los artículos centrales del **Foreign Affairs** de diciembre,

justo la época en que Estados Unidos estaba a punto de ir a la guerra, comenzaba así: “Saddam es de un país débil que no tiene ninguna conexión con las ideas, los libros o la cultura.” Esa es una descripción del país contra el que se van a lanzar a la guerra... “montacamellos” y “con toallas en la cabeza”, tanto si están contra nosotros o con nosotros. El mismo tipo de ridiculización se amontonó sobre los sauditas, y eso que ellos eran los “árabes buenos” de esta guerra. Esta guerra se vio como una guerra conveniente para Israel porque se proclamó a Iraq como el país más amenazador para Israel. De modo que en realidad la protesta fue muy poca. Llamarlo movimiento sería incorrecto. Movimiento pudo haber llegado a ser.

¿Qué habría necesitado?

Habría necesitado organización. No olvide que ese es el período posterior al colapso del socialismo, de la Izquierda. La Izquierda de Estados Unidos no es como la Izquierda europea, o la Izquierda británica.

La Izquierda británica estaba de suyo muy confundida.

Bueno, si ustedes estaban confundidos, ¿qué decir de los estadounidenses, que no tienen una Izquierda verdadera? Hay gente vagamente de izquierda, gente que es de izquierda por sentimiento y por providencia; gente como Irving Howe, por ejemplo, o como Michael Walzer, que son los grandes gurús de la Izquierda. Walzer estaba de acuerdo con la guerra. A su parecer, era una guerra justa. Los medios de comunicación estaban completamente aliados con el gobierno. Fue una de las grandes colaboraciones satánicas entre los medios y el gobierno. No se podía entrar. La radio, sin embargo, fue muy importante durante la guerra. National Public Radio y unas cuantas redes radiales nacionales más emitieron muchas cosas. Pero eso no tiene el poder de la televisión. Fue una guerra televisiva.

¿En términos de Baudrillard?

¿Qué dijo Baudrillard? Lo más probable es que no.

Baudrillard dijo que había sido un no-acontecimiento hiper-real.

¡Ah, el bueno de Baudrillard! Por haber dicho eso habría que mandarlo para allá, nada más con un cepillo de dientes y una lata de Evian, o de cualquiera que sea su bebida favorita.



Los medios actuales de comunicación le permiten al ciudadano moderno enterarse de todo sin entender nada.

“Escolios a un Texto Implícito” de Nicolás Gómez Dávila