

DEL DISCURSO IMPERIAL A LA *TEORÍA DEL CONTRAPUNTO*. BASES SEMIOLÓGICAS PARA EL DIÁLOGO ENTRE CIVILIZACIONES EN LA OBRA DE EDWARD SAID

FROM THE IMPERIAL DISCOURSE TO THE *COUNTERPOINT THEORY*. SEMIOLOGICAL BASES FOR THE DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS IN EDWARD SAID'S OEUVRE

José Cepedello Boiso
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
E.mail: jcepboi@upo.es

Recibido: enero de 2011.
Aceptado: mayo de 2011.

Palabras claves: teoría del contrapunto, discurso hegemónico imperial, Foucault, Gramsci, discursos alternativos, diálogo intercultural

Keywords: Counterpoint Theory, Hegemonic Imperial Discourse, Foucault, Gramsci, alternative discourses, Intercultural Dialogue

Resumen: En el presente artículo se exponen las ideas principales del pensador palestino Edward Said acerca de la posibilidad de establecer las bases para el diálogo intercultural, mediante la superación de los modelos semiológicos excluyentes, entre ellos, el ofrecido por el discurso hegemónico imperial. Frente a la teoría del enfrentamiento cultural entre estructuras hegemónicas irreconciliables, ofrecido por autores como Samuel P. Huntington en su teoría del *choque de civilizaciones*, Edward Said apuesta por establecer las bases discursivas que faciliten la convivencia, el diálogo y el enriquecimiento mutuo entre pueblos y naciones siguiendo el modelo de la técnica musical del *contrapunto*.

Abstract: In this article we show the main ideas of the Palestinian thinker Edward Said about the possibility to establish bases for the Intercultural Dialogue by overcoming the exclusive semiological models, including that offered by the Hegemonic Imperial Discourse. Opposite to theory of cultural conflict between irreconcilable hegemonic structures, as proposed by authors like Samuel P. Huntington with his *Clash of Civilizations* paradigm, Edward Said advocates to promote discursive bases that facilitate coexistence, dialogue and mutual enrichment among people and nations, following the model provided by the musical technique of *counterpoint*.

I. De la estructura semiológica del discurso dominante a la posibilidad de los discursos alternativos

En su libro *Beginnings*,¹ Said se plantea la tarea de analizar la situación específica en la que se halla el autor literario en el momento teórico en que da *inicio* a su obra. *Beginnings* es definido, en este sentido, como el primer paso en la producción intencional de sentido. En ese preciso instante se realiza, en su opinión, una específica articulación entre la narrativa y la textualidad, en la medida en que la creación del texto literario se presenta como la forma y representación de ficciones narrativas que, surgiendo en un punto determinado (*su inicio*) se desarrolla, posteriormente, en un proceso vital de generación, florecimiento y muerte. En todo este desenvolvimiento textual, el autor posee la capacidad de manipular y controlar el discurso con el fin de determinar las condiciones básicas de la representación. Esta capacidad de control, no obstante, va a estar muy mediatizada por el punto de partida elegido. En el inicio, dado su carácter de precedente y prioritario, se establecen las pautas originales que condicionaran todo el discurso posterior, convirtiéndose en un auténtico eslabón determinante en la producción intencional del sentido de la obra². El encadenamiento del texto a sus inicios provoca que la actividad discursiva suponga, más que un desenvolvimiento lineal, una constante labor de repetición y retorno al origen, encauzada por las coordenadas establecidas en él. La creación de

discursos se convierte, de esta forma, en una ardua intención de *hacer o producir diferencias*, a partir de la repetición de los elementos determinados en su inicio.

El problema del inicio nos descubre la especial articulación que se produce, en el seno del discurso, entre el conocimiento, el lenguaje y el poder, tal y como queda manifestado en el concepto de *episteme* de Foucault. Para el autor francés, en toda cultura no hay más que una *episteme* que define las condiciones de posibilidad de todo conocimiento. Esta *episteme* está determinada por el lenguaje, ya que todo el conocimiento debe desenvolverse en los estrechos límites de la estructura lingüística. Dentro de la estructura lingüística, existen ciertas palabras que poseen un poder especial para dominar grandes masas de palabras, manifestando una patente autoridad sobre ellas. A través de esta capacidad de control, se crean justamente esos *espacios de representación* que Foucault denomina *episteme*. La *episteme* se configura como una tupida red en la que se insertan todas las producciones discursivas de los sujetos. En consecuencia, son los discursos, condicionados por la *episteme*, los que crean los criterios de realidad. Por esta razón, cualquier estudio de esa realidad exige el análisis de las reglas *epistémicas* sobre las que se sustenta la producción de los discursos, entendidos como un conjunto organizado y reconocible de enunciados de intencionalidad que transmiten información o conocimiento de un sujeto a otro. El poder del discurso *epistémico* es tal que acaba por poner en peligro la noción misma de suje-

to, en la medida en que, en el acto discursivo, el emisor y el receptor terminan operando como meras funciones discursivas, ya que la relación entre discurso y hablante está gobernada por reglas anteriores tanto a los sujetos como al propio acto de habla. Es el fenómeno que Foucault denomina *découpage*, *raréfaction* o *coupure épistemologique*, y, por el cual, la unidad discursiva aparece como una rarificada aparición de la existencia individual encerrada entre un gran número de condiciones que la sobrepasan y determinan en su totalidad. De esta forma, a partir del inicio establecido, cada autor produce su discurso a través de una alternancia entre repetición de reglas formales, por un lado, y, por otro, las variantes admitidas por las propias reglas discursivas. El discurso aparece, así, como un acontecimiento lingüístico con aspiraciones cognitivas, limitado, en todo momento, por la estrecha red *epistémica* en la que se desenvuelve. El lenguaje delimita la realidad, la corta, la secciona y, para devolverle al sujeto una imagen ordenada de la misma, le ofrece, como marca de racionalidad, el conjunto sistemático de unas reglas determinadas por su propia estructura. Imbuido en la espesura de la *episteme*, para el sujeto, la aprehensión lingüística de la realidad se configura como la manera más importante de *cortar la realidad* a medida de la racionalidad.

Al encontrarse inserto, sin posibilidad de huida, en la maraña epistémica, el discurso no se constituye como la representación mimética de la idea, sino como la repetición, más o menos renovada, de otro discurso, hasta el punto

que es posible afirmar que la historia del ser humano puede ser definida como la sucesión acumulativa de discursos. Cada época define sus formas y sus límites de expresión, de conservación, de memoria y de reactivación y apropiación de las culturas precedentes y ajenas, esto es, cada formulación discursiva articula los límites y formas de su existencia, inseparable de las de los demás. Ahora bien, las relaciones entre formulaciones discursivas diversas no dependen de ninguna esencia de raíz ontológica. Sus apelaciones a una identidad real no son sino llamadas recurrentes a las condiciones iniciales de su estructuración discursiva, esto es, de su *episteme*. La configuración de la identidad no se produce, pues, mediante la síntesis de rasgos identitarios radicados en la realidad natural o social. Muy al contrario, dado que las palabras funcionan siguiendo sus propias leyes, lo que es completamente regular en un discurso es, por el contrario, desde el punto de vista natural, perverso y antinatural. Como afirma Foucault, en su *Les mots et les choses*, se produce una doble violencia: del discurso respecto de las cosas y de cada estructura discursiva respecto de las demás. De esta forma, la aparente lógica inherente al conocimiento no es sino el producto de la manipulación discursiva. La estructura lingüística, aunque ofrece al conocimiento unos límites de racionalidad, no es, en sí, racional, ya que no es un acto de pensamiento, sino mera posibilidad discursiva de ejercicio para la actividad cognitiva. La estructura lingüística se presenta como el auténtico inicio racional del conocimiento, mediante el esta-

blecimiento de un orden sistemático de relaciones semiológicas. Como afirma Borges, el mundo acaba siendo creado a partir de un conjunto impecablemente organizado de discursos.

En esta línea, en palabras de R. Barthes, el estructuralismo surgió como un intento de desenmascarar la esclavitud del sujeto en relación con el lenguaje, en virtud del poder de las situaciones lingüísticas predeterminadas por la estructura semiológica. El estructuralismo descubre que las palabras no derivan su sentido de un referente intrínseco, sino de un doble sistema de metáforas y metonimias que une las palabras unas a otras, con la finalidad de garantizar su inteligibilidad. El significado de un término no reside en sus relaciones con el objeto significado ni con la idea mental del mismo, sino en una interminable dispersión de sus lazos significativos con el resto de los términos, a lo largo de las innumerables cadenas lingüísticas. En consecuencia, la intencionalidad discursiva está completamente domesticada por las reglas semiológicas del sistema, en la medida en que la *episteme*, a partir de su determinación de las relaciones significativas, crea un orden más allá del cual no se puede ir y, sin el cual, no se puede pensar. Esta potencialidad del lenguaje hace que sea concebido por los estructuralistas como un sistema totalitario³. En palabras del escritor palestino, el estructuralismo sustituye el cristal oscuro de la religión tradicional y el supuesto velo clarificador del racionalismo por una preparada sinfonía de signos y sonidos. El lenguaje se convierte, en definitiva, en la auténtica herramienta de poder y control social, al determi-

nar, mediante la creación de una supuesta racionalidad, las formas de conocimiento de todos los sujetos. Paradójicamente, la estructura lingüística *epistémica* otorga aparente racionalidad, pero es, en sí, irracional, ya que, al establecerse como límite del pensamiento, no es posible pensar sobre ella. En consecuencia, todas las vías racionales de acceso a la misma acaban, para Foucault, en el mayor de los fracasos, ya que, por más que intenten alcanzarla, se ven envueltos en las trampas racionales de la estructura que los reintegra, una y otra vez, en su seno, sin que consigan, por tanto, resquebrajar lo más mínimo su consistencia, en tanto que sistema totalizador de intención y sentido. De ahí que el pensador francés concluya que el aparente carácter liberador otorgado por la modernidad a la razón es, en el fondo, un trampa artera de la estructura, creada con el objetivo de mantener vivo el sueño de algo que, por definición, es inalcanzable: socavar, lo más mínimo, el poder de la *episteme*.

Said acepta y admira la valía de los análisis lingüísticos de Foucault y los principales estructuralistas franceses, pero se muestra muy crítico con dos aspectos: su radical transcendentalización del lenguaje y la actitud conformista derivada de este proceso⁴. En su opinión, las aportaciones de Foucault y los estructuralistas son especialmente relevantes en la medida en que muestran el poder de los elementos comunicativos en la edad de la cultura de masas, pero considera que, extasiados ante esta capacidad de la estructura lingüística, han magnificado en exceso su potencialidad. Para conseguirlo, han acabado por con-

vertir el lenguaje en una realidad trascendente al sujeto y a la sociedad, por lo que han obviado, en él, un elemento central, clave en todo el pensamiento de Said, la *mundanidad*. El lenguaje es una entidad que surge no en un estrato superior y diferente a la realidad social, sino en el seno mismo de ese ámbito comunicativo. Es un ente que condiciona y determina las formas que los sujetos tienen de concebir el mundo, pero que se ha formado justamente en los juegos de relaciones forjados en el interior de ese mismo mundo. El lenguaje es la matriz inicial para concebir y producir la actividad humana, pero la totalidad de ésta no puede ser entendida única y exclusivamente a partir del lenguaje, sino sólo derivada parcialmente de sus reglas de juego⁵. El lenguaje no es un modelo de construcción de realidades que opera desde *fuera* del mundo, sino que ha surgido en el interior de ese mundo. En consecuencia, no debe ser concebido como una entidad ontológicamente monolítica e inabordable, a la que hay que someterse sin remedio, sino como una consciente, intencional y productiva actividad humana y, como tal, perfectamente modificable. Por el contrario, Foucault, según Said, realizó una acertada, aunque excesivamente hipertrofiada, descripción de los mecanismos del poder imperante, pero, con posterioridad, acabó posicionándose *con* el poder en lugar de *contra* él, al no interesarse en definir las condiciones para crear poderes alternativos que conseguirían enfrentarse a ese poder dominante, ni plantear la posible existencia de ámbitos de la realidad no concebidos por el *hegemón epistémico* y que, por lo tan-

to, supusieran fisuras en su aparente homogeneidad cognoscitiva totalitaria. Said sostiene, en este sentido:

«No es mi intención llegar a afirmar que Foucault racionalizó el poder, o que legitimó su dominio y sus abusos al declararlos inevitables, pero sí diría que su interés por la dominación era crítico pero no tan contestatario o de oposición como pudiera parecer en la superficie. Esto se manifiesta en la paradoja de que la imaginación del poder de Foucault revelaba, de forma analítica, su injusticia o crueldad, pero, posteriormente, su teorización mantenía, en gran medida, intactos la mayor parte de los aspectos negativos del poder».⁶

Sólo superando la trascendentalidad de la estructura, que conduce inevitablemente a la crítica ineficaz en la medida en que deriva en el conformismo, podremos plantear la posibilidad de llevar a cabo nuevos discursos alternativos, esto es, «sistemas, distribuciones y estructuras que, en virtud de su variedad y número, superen el poder del discurso dominante»⁷, esto es, que se enfrenten al *hegemón* cultural, económico, social y político derivado de la específica y única conformación estructural de la *episteme*. Para reafirmar esta idea, se apoya en Gilles Deleuze, para quien el conocimiento no es una entidad monolítica, sino que sólo es aprehensible en términos de *centros nomádicos*, esto es, estructuras provisionales que, aunque intenten crear la apariencia contraria, nunca son permanentes. Said reconoce que Foucault mostró el confinamiento y la elisión sufrida por grupos marginales, de oposición y excéntricos,

permitiendo que salieran a la luz los testimonios de aquellos sujetos que afirman su derecho de auto-representación en el seno de la economía total del discurso, pero añade que «lo que de hecho no parecía tan dispuesto a asegurar es el éxito relativo de estas tentativas contradiscursivas, primero, a la hora de sacar a la luz las distorsiones del poder discursivo, de mostrar, en palabras de Fanon, la violencia infligida, física y políticamente, sobre los inferiores reprimidos en el nombre de una cultura». En definitiva, Said denuncia la ausencia en Foucault de lo que se convertirá en un eje central del pensamiento del escritor palestino: la necesidad de enfrentarse a la violencia del discurso dominante mediante un elaborado «proyecto de formulación del discurso de liberación»⁸. Por esta razón, considera que es conveniente que la teoría del discurso de Foucault sea completada con las aportaciones de autores como Gramsci o Raymond Williams quienes defienden la necesidad de promover la acción y dar voz a los grupos emergentes o alternativos en el seno de la sociedad discursiva dominante. Tanto Gramsci como Williams muestran cómo el poder del discurso dominante es inmenso, pero no deja de ser inmanente y, en consecuencia, contingente, ya que, al estar constituido por seres humanos no es ni invencible, ni absolutamente impermeable, unidireccional o inquebrantable. Por muy dominante que sea una estructura discursiva, su poder conlleva inevitables limitaciones, ya que supone una determinada selección de los hechos mundanos que, aunque intenta simular que lo consigue, no puede agotar toda la

experiencia social, por lo que deja siempre espacios para discursos e intenciones alternativas. Éste debe ser, según Said, el auténtico papel del intelectual; no la puesta en práctica de un proceso analítico de racionalización, aparentemente crítica pero, en el fondo, conformista, del discurso dominante que, por la contradicción inherente a su formulación, acaba constituyéndose como una forma de legitimación del mismo, sino la lucha contra el poder hegemónico, a través de la consideración de los discursos alternativos. En esta línea, al final de su libro *Beginnings*, Said formula uno de los elementos programáticos centrales de toda su obra posterior: el problema de la dominación cultural de unas naciones sobre otras, mediante la utilización de estructuras discursivas hegemónicas y la necesidad de darle voz a los dominados, mostrando la existencia, en ellos, de discursos alternativos con capacidad para enfrentarse al impuesto por las potencias dominantes⁹.

2. La disección del discurso hegemónico contemporáneo: del orientalismo al imperialismo

Las herramientas conceptuales que Said comenzó a delinear en su obra *Beginnings*, desde una perspectiva, en principio, estrictamente lingüístico-literaria, sirvieron de base para toda su producción posterior, enmarcada ya en un ámbito que superaba los límites disciplinares iniciales, ampliando su campo de acción hacia la antropología, la so-

ciología y la política, fundamentalmente. En esta línea, en una de sus obras más conocidas, *Orientalism*, se dedica a analizar el amplio campo de investigación conocido como *estudios orientalistas*, utilizando, como instrumento teórico, las conclusiones obtenidas en su obra *Beginnings*, acerca del funcionamiento de los discursos en la esfera social y política. Aplicando este método de análisis del discurso, Said parte de una premisa inicial: en la práctica totalidad de los estudios occidentales sobre esta materia, Oriente aparece como una invención europea, esto es, como una representación ficticia elaborada a partir de las técnicas características de los discursos dominantes. El orientalismo es, así, definido por Said como un estilo discursivo occidental que pretende dominar, reestructurar y desplegar su autoridad sobre Oriente, mediante la manipulación y el control político, económico, social, cultural, militar, literario y artístico de todas las coordenadas discursivas que condicionan la creación de su objeto¹⁰.

Para conseguir esta meta, el orientalismo, a pesar de su diversidad y pluralidad textual, elabora una única lógica cerrada de representación del otro, creando una coherencia interna en su discurso sobre Oriente, que se ve constituido como tal con independencia de los auténticos rasgos definitorios del Oriente real. Los estudios sobre Oriente, que supuestamente debían realizar un estudio científico y objetivo del mismo, se dedicaron a elaborar un discurso hegemónico sustentado en la solidez del entramado semiológico, esto es, en la *episteme* descrita por Foucault, con

la finalidad de convertir la voluntad o intención de conocer en voluntad o intención de poder o dominio. De esta forma, se logró que fuera fructífero el intercambio dinámico entre los autores culturales individuales, o creadores del discurso orientalista, y las poderosas iniciativas políticas que generaron los grandes imperios, mediante la creación de territorios intelectuales e imaginarios producidos por los propios escritos, estableciéndose una alianza sin límite entre los principales actores del panorama intelectual y las fuerzas políticas impulsoras del imperialismo, con la intención decidida de elaborar una idea de los territorios dominados que incluyera, en su seno, la necesidad ineludible de su dominación.

Con la intención de facilitar la imposición social, militar, económica y política, Oriente se configura como una representación discursiva de Occidente que excluye al Oriente real, en la medida en que se constituye como una formidable estructura de dominación cultural, como un *hegemon* cuya finalidad no es cognitiva o comprensiva sino de poder¹¹. En la medida en que se trata de conocer un objeto para dominarlo, esto es, para tener autoridad sobre él, la construcción discursiva se sustenta sobre la base de que Oriente no posee entidad real en sí, sino que sólo es tal y como es conocido por Occidente. Toda la elaborada construcción discursiva parte de una premisa de poder inamovible: a Occidente le compete *dominar*, mientras que el rasgo más característico de Oriente es justamente *ser dominado*. Esta definición inicial implica, de forma necesaria, que su territorio sea

ocupado, sus asuntos sociales y políticos controlados y sus riquezas puestas a disposición del poder occidental, dado que los pueblos dominados desconocen lo que es mejor para ellos, ya que esta tarea compete, en exclusiva, a los países dominadores. La lógica discursiva *dominador-dominado* se va a sustentar en una supuesta raíz ontológica de los objetos que ocupan los dos lugares de la relación de poder. Oriente y Occidente son definidos, en este sentido, a partir de una dialéctica negativa que va configurando el supuesto *ser* de ambos, a partir de la negación o contraposición con los rasgos del *Otro*. Se produce, así, una tautología negativa que acaba incriminando a Oriente, debido a que Oriente es todo aquello negativo que *no* es Occidente. A través de un elaborado entramado discursivo o *episteme*, Oriente queda convertida en una realidad estática (*es lo que es*) y esencialmente negativa (*es lo que no es Occidente*). En último término, tanto el estatismo ontológico como la negatividad dialéctica se configuran como las justificaciones metafísicas últimas de la dominación colonial.

A pesar de que la cultura occidental intenta mostrar esta caracterización de Oriente como fruto de la mirada del realismo ontológico, para dotarla de un halo falaz de objetividad, en realidad, se trata de la creación de un sistema discursivo cerrado que se contiene y se refuerza a sí mismo, esto es, de una maraña o red semiológica que devora los objetos de estudio y los convierte en estáticos, al circunscribirlos a los estrictos límites determinados por la *episteme*¹². El falso realismo tiene como con-

secuencia la trascendentalización imaginaria de Oriente, que acaba siendo caracterizado como un territorio onírico dominado por el despotismo, la sensualidad, el fatalismo, la excentricidad y la extravagancia, esto es, por el *no ser* del supuesto *ser* occidental. Al quedar confinados al ámbito del *no ser*, de lo imaginario y de lo onírico, los orientales traicionan su propia esencia, por lo que son incapaces de interpretarse o descubrirse a sí mismos. Sólo Occidente puede librar a Oriente de las garras de su negatividad autoasumida. La política de dominación queda justificada como una tarea humanizadora, cuando, en realidad, parte de un pensamiento marcadamente deshumanizador, erigido sobre el principio metafísico de que sólo el occidental es el auténtico ser humano verdadero y legitimado, por tanto, para dominar a todos los demás en pro de una humanización que ellos, por sí mismos, no pueden alcanzar. De esta forma, se crea un *hegemón epistémico* que consigue transformar los vastos dominios geográficos en espacios imaginarios susceptibles de dominación y control¹³. El discurso orientalista se constituye, en este sentido, como una preparación para el dominio militar, administrativo, social, económico y político, esto es, como una de las herramientas más útiles para la legitimación del poder imperial.

Una vez identificados los ejes sustentadores de la política cultural de dominación imperial, Said los desarrolla, en toda su plenitud, en una de sus obras más conocidas *Culture and Imperialism*¹⁴. En este texto, Said parte de la siguiente tesis central: el sentido y la intención del discurso imperialista, por

más que se intente ocultar de forma interesada, se mantiene, como ideología política y cultural, en la actuación de la gran potencia de nuestro tiempo, los Estados Unidos de América. Al iniciar su expansión imperial, este estado heredó las artes de la representación que habían facilitado el dominio del mundo colonizado por parte de las potencias europeas. Perviven, en este sentido, las teorías esencialistas que impiden el auténtico conocimiento y diálogo entre culturas, mediante la construcción de identidades raciales, nacionales o religiosas que se ofrecen como identidades ontológicamente inmutables, cuando no son sino fruto de todo un conglomerado de interpretaciones condicionadas históricamente y cuyo objetivo sigue siendo delinear un mundo dividido entre dos grandes bloques: los que *son* (libres, democráticos, pacíficos, defensores de los derechos humanos) y los que *no son* y, por tanto, deben ser educados en el lento y difícil camino hacia la plenitud óptica dictada por las fuerzas imperiales¹⁵. De esta forma, el *hegemón epistémico* imperial estadounidense se forjó sobre la herencia del modelo europeo, caracterizado por haber alcanzado la fusión casi absoluta entre su proyecto cultural y su intencionalidad política, esto es, entre los códigos de una escritura discursiva, que proponía la posibilidad de abarcar un mundo universal y objetivamente accesible, y el deseo de alcanzar un mundo políticamente colonizado. En esta línea, el pensador palestino constata el alineamiento acrítico de los intelectuales e instituciones de poder que se limitan a reproducir el modelo imperialista, bajo el aura de un aparen-

te discurso apolítico, y cuyo auténtico objetivo no es sino ofrecer explicaciones técnicas, supuestamente objetivas, para legitimar el dominio imperial¹⁶. Para Said, en las últimas décadas del siglo XX, el panorama intelectual era realmente desolador, ya que la mayor parte de los pensadores contemporáneos veían condicionadas sus producciones culturales por el poderoso *hegemón epistémico* del discurso imperial, aun cuando se preocupaban mucho de crear la apariencia de que la interpretación de las culturas de los pueblos dominados era universal, objetiva, imparcial y desinteresada. Se creó, incluso, una ficticia escisión entre un mundo cultural libre y una política degradada, intentando aparentar que la cultura había logrado vaciarse de cualquier vínculo con el poder, pero esto no era sino una argucia más para fortalecer la vigencia del *hegemón epistémico* imperial, ya que, en el fondo, seguían vigentes todos los mecanismos desarrollados

«...con el objetivo de hacer desaparecer las memorias contrarias a la dominante, así como la violencia oculta tras ella, que permite reemplazar la impresión del poder por las seducciones de la curiosidad, en la medida en que la imperial presencia de dominio convierte en imposible cualquier esfuerzo por separarla de su necesidad histórica. Todos estos factores juntos crean una amalgama de artes de la narración y la observación acerca de los territorios acumulados, dominados y regulados, cuyos habitantes parecen destinados a no escapar nunca, como criaturas condenadas a permanecer por siempre ancladas en los deseos de la voluntad europea».¹⁷

Para Said, es absurdo defender que el imperialismo hubiera desaparecido a finales del siglo XX. La persistencia del imperio era un hecho manifestado, entre otros datos, por el abismo económico existente entre los países ricos y los pobres o por el nimio poder de las naciones escasamente desarrolladas en la toma de decisiones políticas a nivel global. En el ámbito cultural, además, se suceden los autores que se muestran como auténticos herederos del *hegemon epistémico* imperial; como Lippman, quien apoya la necesidad de erigir un poder estadounidense sin par sobre todo el planeta o Kennan, quien defiende que su país era el protector de la civilización occidental. Por esta razón, Said, apoyándose en las afirmaciones de pensadores como R. Bainton o N. Chomsky, afirma que las acciones de los EE.UU. poseen todos los elementos de un poderoso credo imperial, cargado con un fuerte sentido de misión, de necesidad histórica y de fervor evangélico, por lo que se constituye como un país que intenta imponer, en todo el mundo, sus puntos de vista sobre la ley y la paz. Todo ello con un gran consenso que roza la unanimidad, por parte de una esfera pública construida expresamente para forjar un espacio cultural cuya función es representar, explicar y legitimar el mantenimiento de las formas del poder imperial, mediante la ardua y compleja tarea de fabricación del consentimiento común.

3. Las fisuras en el interior del discurso dominante

Aunque se había instalado, con relativa comodidad, en el modelo cultural previamente diseñado por las potencias europeas, la política imperialista estadounidense deberá enfrentarse a un nuevo fenómeno que, durante las décadas anteriores, sólo se había manifestado de forma germinal y desorganizada: los movimientos de resistencia. En el ámbito cultural, la literatura poscolonial va a significar el primer atisbo de resquebrajamiento del discurso dominante. Representan, en terminología que Said recoge de Gramsci, las primeras rupturas de tipo orgánico que intentan delinear alternativas a la concepción imperialista¹⁸. Su consolidación y desarrollo se ve favorecido por el hecho de que, a pesar del carácter aparentemente monolítico del discurso imperial, su consistencia última deriva no de axiomas inamovibles sustentados en referencias reales, sino de las múltiples e interesadas convenciones discursivas con las que se fue tejiendo su entramado *epistémico*. El carácter auto-referencial del discurso imperial le había permitido durante décadas consolidarse como modelo único, pero, al mismo tiempo, acabó facilitando la creación de fisuras que comenzaron a poner en cuestión los basamentos últimos de los principios sobre los que había sustentado su dominación. De esta forma, a pesar de que la mayoría de las formaciones culturales creía en la primacía permanente del poder imperial, a partir de 1945, las antiguas potencias imperiales comienzan a desmoronarse, al mismo tiempo que se

multiplican las visiones alternativas al discurso dominante. En Occidente, la confianza en el poder del *hegemón epistémico* imperial hizo que se extendiera la idea de que fueron, justamente, los principios de libertad, contenidos en éste, los impulsores de los movimientos de liberación, pero, para Said, esta afirmación supone desdeñar el poder de las fuerzas autóctonas que, desde sus inicios, con mayor o menor éxito cultural o político, se opusieron al imperialismo. La realidad es que las fisuras se produjeron en dos frentes: por un lado, en las colonias, con el surgimiento de los movimientos de resistencia y liberación y, por otro, en las distintas metrópolis, con la multiplicación de las opiniones que cuestionaban los principios teóricos en los que se sustentaba la dominación, anticipadas ya, desde principios del siglo XX, por autores como Hobson, Porter o Thornton.

En todo este proceso, es inevitable que los discursos liberadores, en tanto que fisuras, se produzcan en el seno del *hegemón epistémico* dominante y, por tanto, aunque busquen alternativas, éstas se encuentren, de forma necesaria, condicionadas por las coordenadas establecidas en el discurso imperial, en la medida en éste sigue funcionando como estructura semiológica de referencia. Esta incapacidad para salir de las redes del discurso dominante había conducido a autores como Lyotard o Foucault a una actitud de desencanto ante los relatos de emancipación y liberación, al entender que no mostraban una auténtica salida, ya que continuaban encastrados en la cinemática creada por las estructuras originales del discurso en

cuyo interior se formulaban. Sin embargo, Said, como ya vimos anteriormente, entiende que esta opción ideológica no representa sino una forma de legitimar una construcción discursiva creada para la dominación, justamente después de haber denunciado sus excesos. Es necesario, en su opinión, desarrollar herramientas discursivas que permitan que las fisuras se consoliden como discursos alternativos, fortaleciendo, en su seno, los elementos liberadores y emancipadores, al mismo tiempo que se llevan a cabo estrategias para limitar los perjudiciales efectos derivados de los inevitables influjos del discurso imperial. Se trataría de romper el carácter monolítico de la antigua *episteme*, no a través de la consolidación de las formas discursivas alternativas en tanto que entidades tan impenetrables como el propio discurso original, sino mediante la búsqueda de la permeabilidad de ambos sistemas discursivos a través de las formas enriquecedoras del diálogo. Es lo que Said denomina, utilizando uno de esos símiles musicales tan de su agrado, *método del contrapunto*.¹⁹

En esta tesitura, dos son los grandes conceptos que, como herencia del discurso imperial, pueden poner en peligro el carácter emancipador de los discursos de resistencia, así como la posibilidad de establecer las bases para el diálogo entre civilizaciones y pueblos: el principio de identidad y el nacionalismo acrítico²⁰. En primer lugar, el principio de identidad se había manifestado como una de las bases del discurso imperial, a través de esa dialéctica óptica negativa que había dividido el mundo entre nosotros (*los que somos, los domina-*

dores) y ellos (*los que no son, los dominados*), erigiendo, de esta forma, una concepción totalizadora, reductora, lineal y jerárquica de la identidad, profundamente interesada, en la medida en que su objetivo último no era sino justificar las prácticas de explotación de los territorios y de los pueblos colonizados. En esta tesitura, el reforzamiento de los rasgos identitarios se concebía como la mejor fórmula para mantener vigentes los mecanismos de sometimiento militar, económico, social y político (*cuanto más seamos lo que somos, más dominadores seremos, al mismo tiempo que, cuanto más no sean ellos lo que nosotros somos, más dominados serán*). Desde el punto de vista cultural, el afianzamiento del concepto de identidad provoca la creación de estructuras monolíticas que sólo conciben la comunicación con aquellas entidades que manifiesten elementos compartidos de identidad, pero que, al mismo tiempo, se muestran incapaces de reconocer o asimilar cualquier atisbo de diferencia. El poder otorgado al principio de identidad sedujo a gran parte de los creadores de los distintos discursos de resistencia, por lo que se afanaron en constituir nuevas identidades autóctonas que pudieran hacer frente a la identidad imperial. Se trataba de intentar redescubrir todo aquello que había sido suprimido del pasado, en un intento de *reimaginar* qué habría sido de las colonias, si se pudiera desgajar el peso de la dominación cultural. Por esta razón, una de las primeras tareas de la cultura de resistencia fue volver a nombrar la propia tierra, esto es, redefinir los contornos geográficos que habían sido moldeados en vir-

tud de los intereses de las potencias imperiales. Se crea, así, en palabras de Said, toda una «imagería nacionalista de identidad descolonizada»²¹, que, en la mayoría de los casos, conduce a estos movimientos identitarios a la vuelta a una metafísica de las esencias, de herencia imperial, que dará lugar al llamado *nativismo*. Said se muestra muy crítico con estas formulaciones basadas en la identidad ya que, en su opinión, suponen aceptar, al extremo, las consecuencias del imperialismo, en la medida en que se entregan a unas *esencializaciones identitarias* cuyo último objetivo no es el consenso ni el diálogo, sino el enfrentamiento continuo y el disenso infructífero, deseado y buscado, desde siempre, por el *hegemón* imperial²². En opinión del autor palestino, el nativismo no es la única opción para reaccionar frente al imperialismo, existe la posibilidad de crear un mundo plural, en el que persistan las posibilidades de liberación, no sólo de los antaño dominados, sino también de los propios dominadores, sin desembocar en la exclusión radical de todo aquello que se considere diferente o simplemente *otro*, al no coincidir con los estrechos límites definidos por los contornos ónticos de la identidad propia.

En el plano político, la principal consecuencia del principio de identidad es el surgimiento del nacionalismo acrítico, que no supone sino el adoctrinamiento en una identidad excluyente, llevado a cabo por parte de una sociedad política que utiliza esta herramienta conceptual para engullir a la sociedad civil. El nacionalismo acrítico y excluyente se caracteriza por la puesta en práctica de una serie de elementos que impiden

cualquier posibilidad de diálogo entre pueblos y que dan lugar, en los territorios antiguamente colonizados, a un nacionalismo defensivo, reactivo y con rasgos marcadamente paranoides, manifestados en el patriotismo, el solipsismo relativista, el autoritarismo social y la agresividad sin restricción hacia todo lo que se considere no nacional, lo diferente o lo otro. En la práctica, amparándose en el nacionalismo, los antiguos movimientos de liberación acabaron consolidando regímenes dictatoriales que no hicieron sino reproducir, en el interior de cada territorio, las antiguas formas impuestas por el poder imperial. El nacionalismo se convirtió en el mecanismo ideológico utilizado por las élites para acceder al poder, evitando, al mismo tiempo, enfrentarse a los auténticos problemas de los pueblos colonizados: las disparidades económicas, la injusticia social o el acceso a la educación, entre otros. El resultado de toda esta dinámica es, para Said, realmente desesperanzador. Se ha ido imponiendo una especie de tribalismo que renueva el discurso imperial y en el que un Occidente monolítico y esencialista se enfrenta a toda una diversidad de esencialismos nacionalistas, que han ido derivando hacia fórmulas raciales o religiosas, creadas a través de renovados imaginarios sociales heredados del *hegemon* imperial. En estas coordenadas, la mayor parte de las fisuras que se declaran, en un primer momento, liberadoras, acaban por asumir las estructuras de poder y sumisión contra las que surgieron, en la medida en que la voluntad de oposición se institucionaliza, la marginalidad inicial se torna separa-

tismo y la resistencia crítica se convierte en esencialismo dogmático. Además, estas teorías esencialistas impiden el conocimiento mutuo, ya que suponen un obstáculo difícil de salvar para acceder a la auténtica vía que permitiría el diálogo entre culturas y pueblos: una política interpretativa que, asimilando la técnica musical del contrapunto, haga concurrentes la multiplicidad de visiones y experiencias culturales que coexisten en el mundo contemporáneo.

Ahora bien, que las circunstancias sean difíciles no significa, como pensaba Foucault, que los obstáculos sean insalvables. También existe un nacionalismo crítico que busca el consenso entre culturas y pueblos y que supone la auténtica tendencia de liberación humana que surge como resistencia tanto frente al imperio como ante sus herederos, los nacionalismos acríticos y excluyentes. Said reconoce que el nacionalismo desempeñó una función esencial como fuerza liberadora, pero ve necesario que, una vez adquirida la independencia, se desarrollen nuevas e imaginativas reconceptualizaciones de la sociedad y la cultura que eviten la recaída en las antiguas injusticias, basadas en la sumisión y la dominación, propias del imperialismo.

4. Del choque ontológico entre civilizaciones al diálogo entre pueblos y culturas

En estas coordenadas, no resulta sorprendente el interés despertado por el

inicial artículo de Samuel Huntington, publicado en 1993 en la revista *Foreign Affairs*, convertido luego, en 1995, en un libro, en palabras de Said, «pesadamente ineficaz», en donde éste plantea el *choque de civilizaciones*, como el rasgo más determinante de nuestro tiempo²³. El pensamiento de Huntington supone una nueva reformulación del antiguo modelo del *hegemón epistémico* imperial, sustentado en la autorreferencialidad discursiva enmascarada bajo un supuesto manto de análisis objetivo que impregna a sus objetos de ese halo óptico monolítico, inamovible y absolutamente impermeable de las identidades establecidas y que, en consecuencia, desemboca en la imposibilidad absoluta del diálogo entre entidades discursivas en las que no se admite el disenso ni la diferencia. Por esta razón, para Huntington, el escenario actual no es sino el resultado de las distintas fisuras surgidas, por fuerzas tanto externas como internas, en el seno de *hegemón* imperial y que desencadenan una lucha permanente entre diversos sistemas culturales y políticos que luchan por arrebatar la soberanía al modelo occidental. La asunción de la noción dominio y supremacía, por parte de los otros modelos que se ofrecían como posibles alternativas, provoca que el resultado ineludible del contacto entre culturas y pueblos no sea sino el conflicto y la lucha. Huntington se esfuerza, en todo momento, no sólo en mantener vivos los elementos esenciales del *hegemón epistémico* imperial, sino en intentar que éstos sigan favoreciendo a sus creadores originales: las grandes potencias occidentales, con los Estados

Unidos de América como gran valedor actual de la herencia imperial. En esta línea, se preocupa mucho de aconsejar lo que Occidente puede y debe hacer para seguir siendo fuerte y mantener a sus oponentes débiles y divididos, esto es, cómo conseguir que Occidente se consolide en el ámbito del *ser*, manteniendo al resto del mundo en el reducto del *no ser*.

Utilizando las armas del periodismo populista y demagógico, revestido de un aura pseudocientífica por autores como B. Lewis, auténtico creador de la expresión *choque de civilizaciones*, Huntington, en palabras de Said, va escogiendo las opiniones que resaltan la bellicosidad y la predisposición hacia el conflicto, en lugar de favorecer la verdadera comprensión y el modelo de cooperación entre pueblos necesario para nuestro planeta²⁴. Con tal fin, y bajo la égida de B. Lewis, utiliza todo ese amplio abanico de herramientas conceptuales que, desde hacía ya algo más de dos siglos, se habían mostrado como más apropiadas para la creación de un imaginario social propicio para la legitimación de los excesos e intereses espurios del *hegemón* imperial: las generalizaciones vagas, las interpretaciones distorsionadas de los hechos históricos o la ontologización de entidades ficticias, entre otras. De esta forma, lleva a cabo una técnica discursiva hegemónica que Said denomina *poética de la gerencia*, como estrategia que consiste en suponer la existencia de entidades metafóricas estables y perfectamente definidas, llamadas civilizaciones, que, dada su absoluta limitación conceptual, pueden

ser manipuladas por Huntington a su antojo. Con estos procedimientos discursivos, basados en la identidad y el conflicto, se busca que cada una de las múltiples culturas se conciba a sí misma como más poderosa, cuanto más se encuentre encerrada en unos estrechos límites que considera propios, pero que no son sino el vestigio del enclaustramiento discursivo provocado por el *hegemon epistémico* imperial, que, ante la posibilidad de su desintegración como discurso único, desarrolla mecanismos que impidan la auténtica creación de discursos alternativos mediante la vía del diálogo y de la permeabilidad ante las diferencias. El resultado de todo este proceso de manipulación cultural, con claros objetivos políticos, no es sino reinstaurar la antigua idea de la existencia de las civilizaciones como entidades monolíticas y homogéneas y su posterior división en dos grandes categorías ontológicas: *las que son y deben dominar* y *las que no son y deben ser dominadas*. Actitudes como las de Huntington favorecen en la actualidad

«(...) lo cotidiano que ha llegado a ser entre la gente común expresarse en nombre de vastas, y en mi opinión vagas y manipulables, abstracciones como Occidente, la cultura japonesa o eslava, el Islam o el Confucianismo; etiquetas que reducen las religiones, las razas y los rasgos étnicos a ideologías que son considerablemente más burdas y provocativas que las de Gobineau y Renan de hace ciento cincuenta años. Por extraño que pueda parecer, estos ejemplos de crecimiento inusitado de la psicología de grupo no son nuevos, y, en verdad, no son edificantes en absoluto».²⁵

En esta tesitura, en opinión de Said, el mundo actual se encuentra en una encrucijada en la que se le ofrecen dos alternativas. Por un lado, la de aquellos que defienden la necesidad de establecer un modelo general de integración y armonía entre los pueblos y, por otro, la línea de pensamiento que sostiene que todas las civilizaciones se configuran sobre un sustrato de identidad tan consistente e impermeable que, en el momento en que entran en contacto con otras, para continuar en su ser y no verse amenazadas, desarrollan todos los cauces de acción que les permitan imponerse sobre las demás, evitando, a toda costa, ser dominadas. Esta segunda vía es, para Said, la elegida por el *discurso oficial*. Los portavoces de este discurso intentan expresar, de forma totalizadora y reduccionista, amplios conceptos como la voluntad general o la ética común, bajo la suposición de que existe un único hilo argumental sobre el que se sustenta toda la inabarcable diversidad cultural que se encierra bajo la etiqueta omnicomprendiva que da nombre a una civilización, excluyendo, en todo momento, todo lo que se considera extraño o ajeno a la misma, aun cuando se haya forjado en el lugar más profundo de sus entrañas hegemónicas. Pero, además del discurso oficial, hay culturas disidentes, alternativas, no ortodoxas o heterodoxas que cobijan en su seno infinidad de formulaciones no autoritarias. Es lo que Said denomina *contracultura*, «un conjunto de prácticas asociadas con diferentes clases de marginados; los pobres, los inmigrantes, los bohemios, los trabajadores, los rebeldes o los artistas».²⁶ Los

debates provocados por estas fisuras en el sistema desautorizan la idea monolítica de esa identidad inamovible inherente a los pueblos y las culturas y que desencadena el supuestamente inevitable choque de civilizaciones, descubriendo, mediante un elaborado proceso *deconstructivo*, realizado desde múltiples frentes, el componente de fantasía, manipulación, ficción y construcción interesada, que se oculta tras la idea de identidad.

Considerar las culturas como entidades encerradas en los límites estrictos delineados por el poso de una supuesta tradición inamovible no es sino una falacia intelectual surgida por la necesidad de legitimar estrategias políticas y militares basadas en el conflicto, para encubrir los intereses económicos subyacentes perseguidos por las élites corporativas que intentan imponer su ley, por encima de la auténtica voluntad de las naciones y pueblos. Con esta finalidad, utilizan sus poderosos medios de propaganda para imponer como tradición todo un conglomerado de mentiras afines a sus intereses, cuando, por el contrario, si algo caracteriza a las culturas, no es su ensimismamiento ontológico identitario, sino su continua permeabilidad a los influjos de otras culturas. No existe ese supuesto consenso universal sobre el contenido intangible de una cultura. Los considerados rasgos de identidad son, en realidad, creaciones *a posteriori* que intentan ocultar el carácter esencialmente híbrido y mestizo de toda cultura. No existen civilizaciones idénticas a sí mismas, erigidas sobre unos componentes de identidad universalmente válidos, en el seno de su

monolítica cultura subyacente. Para Said, los «elementos objetivos comunes» que, según Huntington, permite identificar las civilizaciones a partir de su cultura única, son categorías inventadas, carentes, por completo, de sentido²⁷. No hay culturas o civilizaciones homogéneas, aisladas o excluyentes. Todas las culturas y civilizaciones «constituyen un inmenso todo cuyos contornos exactos son imposibles de abarcar», por lo que el rasgo más característico de las mismas no es la exclusión, sino la integración. Así pues, frente a los que apuestan por crear espacios ficticios de conflicto, con la finalidad de favorecer las dinámicas de expansión económica y militar más afines a sus intereses, Said defiende la necesidad de desarrollar:

«...una nueva mentalidad global que sea capaz de detectar los peligros a los que nos enfrentamos como raza humana. Estos peligros incluyen el empobrecimiento de la mayor parte de la población del globo, la emergencia de virulentos sentimientos locales, nacionales, étnicos y religiosos (...), la debilidad de los procesos de alfabetización, el surgimiento de un nuevo analfabetismo basado en los medios de comunicación electrónicos, la televisión y las nuevas autopistas de la información global y la fragmentación y la amenaza de la desaparición de las grandes narrativas de emancipación e ilustración».²⁸

Se trataría, en definitiva, de disolver las falaces barreras culturales que conducen a una concepción de la globalización basada en la sumisión y la imposición. Esta tarea exige desmontar la concepción identitaria de las civilizaciones y las

culturas y demostrar que estas descripciones no se corresponden con el comportamiento real de las mismas, sino que forman parte de un elaborado plan de incitación al conflicto, con la finalidad de legitimar actitudes políticas de raíz autoritaria que, en ese clima de enfrentamiento permanente, se consideran imprescindibles. En este punto, es esen-

cial el desarrollo de la técnica del *contrapunto*, esto es, la elaboración multipolar de discursos alternativos que, liberándose del poder hegemónico del discurso dominante, faciliten la creación de espacios de representación híbridos y mestizos, como sustrato inherente al genuino diálogo democrático y emancipador.

Notas

¹ Said, E., *Beginnings: Intention and Method*, Granta Books, London, 1997.

² *Ibid.*, pp. 3-5.

³ *Ibid.*, p. 337.

⁴ Said, E., «Foucault and the Imagination of Power», *Reflection on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, pp. 239-245.

⁵ Said, E., *Beginnings...*, *op. cit.*, p. 332.

⁶ Said, E., «Foucault and the Imagination of Power», *op. cit.*, p. 242.

⁷ Said, E., *Beginnings...*, *op. cit.*, p. 374.

⁸ Said, E., «Foucault and the Imagination of Power», *op. cit.*, p. 244.

⁹ Said, E., *Beginnings...*, *op. cit.*, p. 381.

¹⁰ Said, E., *Orientalism*, Penguin Books, London, 2003, p. 3.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹² *Ibid.*, pp. 69-73. Para Said, las raíces de este discurso de dominación se encuentran en Napoleón quien, en un discurso pronunciado en Alejandría en 1798, llegó a afirmar que «nous sommes les vrais musulmans», es decir, que los franceses *eran* lo que los propios egipcios *no eran*, intentando demostrar que los ejércitos napoleónicos combatían por el Islam y admiraban el Corán, al mismo tiempo que presionaba a los imanes para que interpretaran los textos sagrados a favor de sus operaciones de conquista. Curiosamente, y anticipando estrategias políti-

cas contemporáneas, Napoleón llegó a redactar un *Manifiesto* con el que buscaba excitar el fanatismo musulmán, con el objetivo de crear una situación de conflicto que les llevara a enfrentarse a los rusos ortodoxos.

¹³ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴ Said, E., *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1994.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 35-36.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 55-56.

¹⁷ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 56-58.

¹⁹ *Ibid.*, p. 234.

²⁰ *Ibid.*, pp. xxvi-xxix.

²¹ *Ibid.*, p. 273. Véase, igualmente, Said, E., «Fantasy's Role in the Making of Nations», *Reflection on Exile and Other Essays*, *op. cit.*, pp. 493-499.

²² Said, E., «Nationalism, Human Rights and Interpretation», *Reflection on Exile and Other Essays*, *op. cit.*, pp. 411-436. En este texto, Said afirma: «(...) el discurso de identidad nacional era, si no el primero, al menos uno de los más importantes elementos del armazón del poder y del celo legitimador, defendido por los teóricos y los administradores imperiales» p. 418.

²³ Said, E., «The Clash of Definitions. On Samuel Huntington», en *Reflection on Exile and Other Essays*, *op. cit.*, pp. 569-590.

²⁴ *Ibid.*, pp. 571-572.

²⁵ *Ibid.*, p. 574.

²⁶ *Ibid.*, p. 578.

²⁷ Said, tal y como había demostrado, de forma extensamente documentada, en su obra *Covering Islam* (Routledge and Keagan Paul, 1981) pone, como ejemplo, la descripción de la civilización islámica como «una cons-

trucción fabricada para fomentar sentimientos de hostilidad y antipatía contra una parte del mundo que se manifiesta como de una singular importancia estratégica por su petróleo, su amenazadora cercanía al mundo cristiano y su formidable historia de competencia con Occidente», *Ibid.*, p. 586.

²⁸ *Ibid.*, p. 589.