

## **Orientalismo, racismo e identidad: Recorriendo textos de Edward Said**

(Rev APSAN 2021,1(1): 78-114)

Paula Zalaquett<sup>1</sup>

“Cuando busco al hombre en la técnica y el estilo europeos, veo una sucesión de negaciones del hombre y una avalancha de asesinatos” (F. FANON, 1961, p.99)

Intentando seguir el espíritu de la idea de contrapunto desarrollada por Edward Said, este ensayo espera ser uno de interrelación de textos, desde análisis culturales al psicoanálisis, buscando una mirada transversal que permita visualizar la Identidad como una composición “contrapuntual”, que integra lo cultural y lo social así como las dimensiones psicoanalíticas intersubjetivas e intrapsíquicas (Benjamin, 1995). De un modo simple, a la cuestión de la Identidad se la podría ubicar en la pregunta ¿quién soy? Sin embargo, y para efecto de la reflexión, separaré el ¿Quién? del ¿soy? con la intención de desarrollar una reflexión por el “Ser o No ser”, y de distinguirlo de la cuestión del “Quién”. Escogeré la pregunta ¿Cuándo un ser humano es reconocido como tal? para reflexionar acerca del Ser. Considero relevante esta distinción pues constataremos durante esta revisión que, en las mismas condiciones de posibilidad del Ser, se ha encontrado la negación ontológica de algunas culturas y/o personas determinando su existencia e identidad. En este aspecto, las representaciones del “Otro” que un sujeto o una cultura ha construido para conocerlo no ha considerado su reconocimiento como “Otro real”, queriendo apuntar con esto, por un lado, al reconocimiento simultáneo del “Otro” como un igual, ontológicamente hablando, a la vez que absolutamente distinto y único en su identidad, y por otro lado a la consideración del “Otro” real que excede a cualquier representación que de él se construya.

---

<sup>1</sup> Psicoanalista APSAN. zalaquettpaula@gmail.com

Edward Said toma el concepto de “contrapunto” de la música para analizar textos dentro del contexto en que surgen y luego verlos como figuras que atraviesan las fronteras temporales, culturales e ideológicas reapareciendo como un conjunto nuevo y simultáneo en la historia y el arte actual. Pero además lo usa para comprender su propia pertenencia a dos culturas. Nos dice:

La mayoría de la gente solo tiene conciencia de pertenencia a una cultura, a un único lugar y a un hogar; los exiliados tenemos conciencia de pertenecer al menos a dos, y esta pluralidad de visión permite alzar la conciencia de dimensiones simultáneas, que tomando prestada una frase de la música, es contrapuntual. Para un exiliado los hábitos de vida, de expresión o actividad en el nuevo ambiente inevitablemente ocurren contra la memoria de estas cosas en otro ambiente (2003, p.30).

### **La Colonización como contexto en la representación del “Otro”**

Es inherente a las culturas y a las personas la creación de representaciones del “Otro”, de modo que no es algo que deba ser cuestionado en sí. Lo que Edward Said, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, entre otros autores, destacan en sus desarrollos teóricos son las configuraciones de poder y dominio que determinan un modo de conocer y de representar al Otro que, dada esta configuración de poder, ha sido un Otro representado a partir de una negación ontológica. Edward Said señala que todo conocimiento acerca de una sociedad humana es un conocimiento histórico, y aunque existan hechos o datos su relevancia dependerá del juicio y la interpretación que se haga de ellos. Esto, a su vez, dependerá de quién interpreta, a quién se dirige, cuál es el propósito de la interpretación y el momento histórico en que se realiza. Plantea así que suponer que un conocimiento puede ser comprendido escindiendo del contexto político y las configuraciones de poder que en él se inscriben, solo oscurece las condiciones en la que ciertas representaciones históricas, culturales y sociales toman relevancia

por encima de otras. En su libro *Orientalismo* (1978) analiza la conexión entre imperio y orientalismo, para comprender a este último como un discurso en que la representación de Oriente cumple la función de "lo Otro" en contraposición con lo cual se define Occidente, subrayando que esta representación de Oriente se ha realizado bajo una configuración de poder: fue orientalizado porque se podía conseguir que lo fuera.

Una paciente que lleva varios años elaborando el trauma de su abuso sexual infantil refiere lo siguiente: "estoy recolonizándome, levanté cabeza, después de estar abusada, opacada, confundida en mis capacidades, acomodándome para ver el "vaso lleno", estoy sintiendo que puedo dejar de lado todo lo que me hicieron pensar o creer, por eso lo llamo recolonizándome".

Se constatan en este relato íntimo las afirmaciones que ya hicieran Edward Said y Franz Fanon acerca de las formas que toma el dominio del Otro, en este caso un abuso sexual como un modo más de colonización, no llevado a cabo en el territorio de un pueblo extranjero, sino que en su representante individual, el cuerpo del Otro. Rescatar al sí mismo de la representación que se ha impuesto a través del dominio y el poder no es algo simple de elaborar.

Sándor Ferenczi, psicoanalista, en 1933 en su artículo "La confusión de lenguajes entre los adultos y el niño", por primera vez denuncia que los factores traumáticos en la patogenia de las neurosis han sido subestimados, puesto que por la gran cantidad de casos de abusos sexuales que llegaban a su consulta, él no podía concluir, como Freud lo hizo, que eran producto de las fantasías internas sexuales neuróticas de los pacientes, sino que eran una realidad. Señala que estos pacientes podían caer en estados de sumisión con el terapeuta y ahogar todas sus críticas, enfatizando que solo cuando lograban hacer estas críticas era cuando se podía establecer una relación de confianza suficiente que marcara un contraste entre el presente y el pasado traumático, y así el trauma, en vez de reproducirse alucinatoriamente en la sesión (es decir, en vez de que el trauma se reviviera con la misma intensidad afectiva en la relación con el terapeuta), podría ser vivido como un recuerdo. La confusión de lenguas de Ferenczi se puede interpretar como una relación en la que la representación sexual del niño en la mente del abusador domina la escena de la representación de la realidad. El niño se confunde porque

su representación tierna del adulto cuidador no es considerada como tal, el niño es lo que su abusador representa de él: alguien que lo desea sexualmente y no tiernamente. Ferenczi señala que la identificación con el agresor, como resultado de la experiencia de abuso, se produce bajo grandes montos de ansiedad y miedo que paralizan al niño, quien finalmente internaliza los sentimientos de culpa del abusador, lo que podríamos reinterpretar como la internalización de la representación que el abusador posee del niño. El efecto de un abuso sexual, nos dice Ferenczi, es que el abuso desaparece como parte de la realidad externa y se transforma solo en un evento intrapsíquico, al que luego se puede someter, como un sueño, al proceso primario, pudiendo ser modificado o cambiado por alucinaciones positivas (ver algo que no está) o negativas (no ver algo que sí está). El niño se siente escindido, inocente y culpable a la vez, desmoronándose la confianza en su propio juicio de realidad. Casi siempre, señala, el verdadero culpable actúa como si nada hubiera ocurrido.

En paralelo a esta explicación de los efectos devastadores en la psique del abuso sexual, podemos recurrir a Franz Fanon, quien señala que la violencia que el indígena usa para anular la división entre blancos y nativos es una que rompe la inmovilidad y el encierro en la relación de dominio entre sujeto y su objeto, porque agrega que el nativo lo primero que aprende es a quedarse en su lugar. A esta inmovilidad posteriormente la denomina Apartheid, porque el mundo colonial estaría partido en dos, y para Fanon es un mundo de compartimientos habitados por especies distintas, el esclavo es de una especie diferente a la del Amo. Una representación común de los colonizados es que al ser considerados como sub-humanos son animalizados, pierden la "racionalidad" y son representados como dominados por impulsos sexuales y agresivos. Cita al Dr. Carothers de la OMS quien en 1954 dice: "el africano utiliza muy poco sus lóbulos frontales" (Fanon, 1961, p. 96). El hombre negro comúnmente es representado como una bestia sexual que desea violar mujeres blancas y como esclavo es feminizado. La mujer negra es un objeto erótico. Las características violentas del colonizador son proyectadas en el colonizado y justifican sus respuestas.

En el artículo "El Superyó piel: psicoanálisis y racismo" (2016), Jorge Kantor plantea la importancia del color de la piel en la constitución del Superyó, la

instancia psíquica que se refiere a lo que juzgamos como bueno o despreciamos como malo; así como en la conformación del Ideal del yo, referido al modelo que se intenta alcanzar. Este autor cita a Tomas Böhm (p. 2) quien en su estudio señala que: “los deseos sexuales de hombres blancos del sur de EE.UU. antes del movimiento de los derechos civiles, eran proyectados a los hombres afroamericanos acusándolos de mirar lascivamente a las mujeres blancas, y a menudo antes de ser linchados eran castrados”. También se refiere a Carlos Hasenbalg (p. 2) quien señala dos patrones que caracterizan a las relaciones raciales en nuestros países latinoamericanos: “El concepto de emblanquecimiento de la piel como ideal, entendido como proyecto nacional y reflejado por las políticas selectivas de inmigración europea; y cómo las elites políticas e intelectuales de los países, caracterizados supuestamente por la armonía, la tolerancia racial, así como por la ausencia de discriminación, ocultan y niegan el racismo”.

Fanon en su libro *Los condenados de la tierra* (1961) describe cómo el colonizado es representado como la esencia del mal, impermeable a la ética, nos dice que siempre se presume culpable y la objetividad siempre está en su contra. Por la inmovilidad asociada al Apartheid, nos dice que los sueños del indígena son musculares, de acción, de agresión. Respecto a la afectividad del colonizado, la comprende a través de la danza y el trance, como liberaciones musculares que canalizan y transforman la agresividad cumpliendo una función económica en la estabilidad del colonizado: así entiende las sesiones de posesión-desposesión que ejemplifica en el vampirismo, los *djinnns*, los zombies y el *legba* del vudú. Superado el irrealismo, el colonizado puede luego percibir la realidad de la fuerza que le negaba su ser, la del colonialismo. Como podemos constatar, para Fanon la lucha de los colonizados primero es con fantasmas para luego reconocer en la realidad al colonizador.

En esta descripción se considera la violencia como un modo de salida a la paralización, no solo como una identificación con el agresor, aunque siempre el ejercicio de la violencia corre el peligro de terminar circunscrito a una dinámica binaria en que solo cambie el protagonista, aspecto que retomaremos en la reflexión sobre los temas de la Resistencia más adelante. Edward Said (1978) proporciona una descripción de la experiencia de colonización como modelo de la

relación de fuerzas de Occidente hacia Oriente, analizando la novela de Flaubert, *Salambó*, en donde nos muestra que el protagonista habla por Kuchuk Hanem y la representa porque factores históricos de dominación, como lo son ser extranjero, rico y hombre, le permiten hacerlo. Al hablar de Flaubert, Said destaca la asociación entre Oriente y sexo. El imperialismo para Said es un acto de violencia geográfica, en el que se cartografía y se explora el espacio para someterlo a control. En su cita del geógrafo francés Paul Leroy-Beaulieu, constata la misma analogía: "La colonización es la fuerza expansiva de un pueblo; es su poder de reproducción; es su engrandecimiento y su multiplicación en el espacio, es la subyugación del universo o una vasta parte de él, la lengua, las costumbres, las ideas y las leyes de dicho pueblo" (Said, 1979, p.132).

El concepto de "Decolonialidad" (Castro y Grosfogel, 2007) fue desarrollado como un modo de cuestionar el mito de la descolonización, argumentando que el capitalismo global y la división del trabajo mantienen estructuras formadas durante siglos de expansión colonial en un formato posmoderno, como son las estructuras étnico-raciales y las de género/sexualidad. Hablan de un sistema mundo europeo/euro-norteamericano, capitalista/patriarcal, moderno/colonial que además conserva en su estructura la división centro-periferia, caracterizándose por clasificaciones binarias como desarrollado/subdesarrollado, democrático/retrógrada; moderados/radicales; occidente/otros, etc. Entendido así, el sistema mundo capitalista se constituye mezclado con los discursos racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo que representaba a los colonizadores. Plantean que la descolonización que se inicia en el siglo XIX se limitó a la independencia jurídico-política de las naciones y es la necesidad de una segunda descolonización a la que apela el concepto de Decolonialidad. Con este propósito, señalan la relevancia de "dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la descolonización dejó intactas" (p.17). La heterarquía es un concepto que toman del sociólogo Kyriakos Kontopoulos (1993, en Castro y Grosfoguel, 2007, p.18), que comprende los sistemas de poder como variados dispositivos heterónomos vinculados en red, cuestionando que exista una jerarquía en los sistemas de poder. La Decolonialidad apunta a algo que trasciende las divisiones políticas tradicionales entre izquierda, derecha o centro.

El psicoanalista Christopher Bollas en su texto *Lo sabido no pensado* (1987), se refiere a la internalización operacional que hace el infante de la lógica relacional del progenitor, la cual, al ser tan temprana, no adquiere representación sino que se instaura antes de la represión secundaria y solo podrá ser detectada a través de su repetición en relaciones intersubjetivas. Bollas se pregunta si no es un concepto que permita también abordar el legado de nuestros ancestros. Entiendo que se refiere con esto a un modo de transmisión transgeneracional operacional de las relaciones intersubjetivas que no tuvieron la posibilidad de configurarse como representaciones. Quisiera trasladar el concepto de “lo sabido no pensado” para interrogar acerca de lo que no ha sido inscrito en la representación simbólica dentro de la historia de las culturas y los pueblos, y de aquellos que no han sido inscritos; la relevancia de la pregunta es que, si seguimos de cerca lo que propone Bollas, esto sabido solo podría tener en su destino la repetición en las pautas relacionales establecidas con los “Otros”, generación tras generación, pero no estará representado simbólicamente y por ende podría no estar inscrito en el lenguaje. Si lo estuviera, sería tal vez en las elipsis del discurso, como sugiere Judith Butler en su libro, *Vida precaria* (2004).

### **La historia oficial de Occidente: ¿Lo sabido no pensado?**

Dussel (2005, citado en Sirin Adlbi Sibai, 2016, p. 24) en su libro *Europa, modernidad y eurocentrismo* señala que existen dos comprensiones posibles en la idea de modernidad.

La primera, y más hegemónica podríamos entender, es una historia lineal que no necesita más que a Europa para ser construida. Luego de “raptar” a Grecia como la cuna de la civilización, continúa con Roma y posteriormente ubica el nacimiento de la subjetividad moderna, su razón y humanismo, en la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. La secuencia cuenta a Italia en el siglo xv, Alemania en los siglos xvi y xvii, Francia en el Siglo xviii y a Inglaterra durante el Siglo xix. Así Dussel, dejaría de manifiesto cómo la historia de la civilización occidental no solo ha dejado sin representación el aporte de otras civilizaciones, sino que además los procesos coloniales no han sido integrados en la construcción de esa historia.

Propone una segunda comprensión de la modernidad iniciada en 1492, ya que es en este momento histórico que Europa toma el lugar del centro del mundo y otros el de la periferia, es decir, con la invasión y genocidio de los pueblos amerindios. La caracteriza como una modernidad etnocentrista, pero agrega que su peculiaridad es que se identifica con la universalidad, creando un mito histórico de la civilización occidental, que en realidad secuestra la historia y deja sin registro dentro de ella el hecho de haber sido construida fundamentalmente en las conquistas, a través del saqueo de las riquezas de América y el genocidio. Si hubieran sido representadas estas realidades dentro de la construcción de la historia de Occidente, el "siglo de las luces" se oscurecería bastante, puesto que para este autor Europa aparece representada con una racionalidad interna no cuestionada por la irracionalidad y violencia hacia el Otro de su empresa civilizatoria. Recordando las palabras de Sartre comentando a Fanon (Said, 1993, p. 307): "No hay nada más consistente que un racismo humanista, puesto que el europeo solo ha sido capaz de convertirse en hombre creando esclavos y monstruos". Respecto de la idea de que Europa le dio a sus colonias modernidad, Fanon señala que al revés: "el bienestar y el progreso de Europa... se sustentaron en el sudor y la agonía de negros, árabes, indios y amarillos. Europa es literalmente la creación del tercer mundo" (p. 307).

Constatamos así que la experiencia de la colonización y sus genocidios no están inscritos en el registro simbólico eurocéntrico cuando se construyen la historia y la idea moderna de una civilización racional y humana. Lo sabido, es decir, la experiencia del colonizador con sus colonizados y de los colonizados con los colonizadores, caerían dentro de un terreno operacional que no queda representado, pero que se reproduce aun en las dinámicas intersubjetivas y en la cultura.

Los textos en que Edward Said desarrolla y profundiza la temática del Orientalismo rescatan eso sabido que no ha sido inscrito en las representaciones dominantes para así abrir un camino en el que se pueda elaborar la historia colonial, con sus muertos sin posibilidad de duelo, como constata Judith Butler (2004, p. 45), buscando la no repetición del estilo colonial y alternativas más humanas de convivencia.



## **Orientalismo: cuando Oriente es el elemento ausente**

Edward Said desarrolla el concepto de Orientalismo para referirse, desde la academia, a las instituciones que estudian, enseñan e investigan a "Oriente". Sin embargo va más allá de esto y lo define como "un estilo occidental que busca dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente" (1978, p.21). Se configura como un discurso (tomando el concepto de Foucault), que se constituye en una dimensión de la cultura política e intelectual moderna occidental *conformado por la interrelación entre el poder político (colonialismo e imperialismo), el poder intelectual (la literatura y disciplinas científicas como filología, la anatomía, la psiquiatría, la historia, la filosofía, etc.), el poder cultural (cánones y ortodoxias culturales) y el poder moral*, que culmina en un estilo de pensamiento que realiza una distinción ontológica y epistemológica entre "Oriente" y "Occidente", sustentada en la idea de que el mundo está dividido en dos partes. Consistiría en una conciencia geopolítica que se encuentra distribuida en "textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos" (p. 34) que construyen un "nosotros" y un "ellos". Su punto de partida histórico es a fines del siglo XVIII, inaugurándose como una disciplina que ha intentado manipular y dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, científico, ideológico e imaginario. El orientalismo está constituido desde la exterioridad. El orientalista hace hablar a Oriente, lo describe y produce representaciones de él, reemplazando a Oriente como realidad. Se expresa en declaraciones sobre Oriente, "adoptar posturas respecto de él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él" (p. 21). Entendiendo que lo que culturalmente circulan son representaciones y no verdades, para Said el Orientalismo es "un filtro aceptado que Oriente atraviesa para penetrar en la conciencia Occidental" (p. 26), que a nivel psicológico lo asemeja a una paranoia, en tanto no es conocimiento histórico sino imaginario. Estaría determinado por una hegemonía cultural, para lo que toma el concepto de Gramsci, que es lo que le permite comprender el sostén y la fuerza que esta representación tiene para permanecer en el tiempo.

El Orientalismo, como un discurso, lo entiende con algunas diferencias respecto del concepto de Foucault, pues plantea que los escritores individuales

sí tendrían una injerencia determinante en el desarrollo del cuerpo de textos colectivos que conforman este discurso. Desarrolla el concepto de intertextualidad para comprender que los textos existen dentro de contextos (políticos, ideológicos e institucionales) y estudia el Orientalismo a través del intercambio dinámico entre autores individuales y las políticas implementadas por los tres grandes imperios: el Británico, el Francés y el Norteamericano. En su texto "Cubriendo el Islam" (1981), explica que no es que el Orientalismo sea una disciplina más parcial que otras ciencias sociales o humanas. Ya la expedición de Napoleón a Egipto en 1798 incluyó a científicos buscando el éxito de la empresa colonial. Es así como para Said es necesario explicitar que los imperios no surgen de manera improvisada ni instantánea.

Utiliza una metodología para su estudio sobre el Orientalismo que denomina "Estructura de actitud y referencia". Tomando las características de la experiencia francesa, británica y estadounidense, con sus bases históricas e intelectuales, las analiza a través de dos recursos metodológicos: el primero es "la localización estratégica" (posición que el autor de un texto adopta respecto del material oriental sobre el que escribe) que incluye el análisis del tono narrativo, la estructura que construye, el tipo de imágenes, los temas y motivos, el modo en que se dirige al lector, así como la forma de representar a Oriente y/o hablar por él. El segundo recurso es la "formación estratégica", definida por la relación que existe entre los textos, el modo en que se agrupan y se hacen referencia unos a otros, para luego formar parte de la cultura.

Pasaré a describir algunos de los elementos destacados de la representación del oriental que caracteriza al Orientalismo entre los siglos XIX y XX, de acuerdo con Said (1978): En un primer periodo se trató de un discurso erudito para luego convertirse en una institución imperial (p.138). En este segundo momento se produce un cambio cualitativo en tanto Oriente, por la soberanía y control occidental, pasa a ser un espacio colonial. Refiere que son cerca de 60 mil los escritos en Occidente sobre Oriente entre 1800-1950, sin que exista ningún número parecido de escritos en sentido opuesto. Se distinguen ideas esenciales sobre Oriente, entre ellas su sensualidad, tendencia al despotismo, mentalidad aberrante, hábitos de imprecisión, su retraso, descritas de un modo moralmente neutro y presentadas

epistemológica como objetivamente válidas. Entre los muchos textos analizados, las tesis sobre el retraso oriental, la degeneración y su desequilibrio se asocian en el siglo XIX a ideas sobre las bases biológicas de la desigualdad entre las razas (europeo-ario; oriental-africana) o culturas y sociedades avanzadas o primitivas. Said, en sus análisis, constata que en el contexto imperialista reivindicar una idea está asociado a reivindicar un territorio contando con la ciencia como un modo de racionalizar la dominación. La legitimidad del Orientalismo en el siglo XIX no procede de fuentes religiosas como antes de la Ilustración, sino de lo que Said denomina “la cita restauradora de la autoridad precedente” (p. 242), es decir, los textos orientalistas se desarrollan a través de citas de obras eruditas anteriores, configurándose como un sistema de conocimiento sobre Oriente basado en un conjunto de referencias. Ejemplos son los trabajos de Carlos Linneo, Georges Buffon y Georges Cuvier sobre las diferencias entre las razas blancas y las cobrizas, amarillas, negras, aceitunadas; los de los antropólogos sociales como Franz Bopp, William Jones (p. 141) y Friedrich von Schlegel, Silvestre Sacy y Ernest Renan con la nueva filología, desarrollando las ideas de las familias de lenguas para determinar tipos humanos relacionados con características etnoculturales. También la relación entre la doctrina filosófica de escritores como Locke, Hume y el empirismo, con la teoría racial que justifica la esclavitud y argumenta en favor de la explotación colonial. Nombra a Robert Knox, en su texto *The Races of Man*, que divide a los hombres en blancos avanzados, productores y los inferiores, oscuros y ociosos. Menciona entre muchos a J. Westlake, Carl Peters, Saussure, a Darwin validando científicamente la división entre sociedades avanzadas o sometidas, H.A.R Gibb y Bernard Lewis. Entre las numerosas producciones literarias orientalistas están las de Goethe, Nerval, Fitzgerald y Flaubert. Scott (p. 85) además analiza las novelas de Jane Austen, la poesía de Kipling, “La divina comedia” de Dante Alighieri (p.104), “El corazón en las tinieblas” de Conrad, “El extranjero” de Albert Camus, por nombrar algunas.

La fase reciente del orientalismo la sitúa desde la Segunda Guerra Mundial, cuando Francia y Gran Bretaña dejan de ser las potencias mundiales y todas las regiones antes colonizadas quedan vinculadas a EE.UU. a través de una red de intereses. A ello agrega el rol del sionismo y las guerras árabe-israelíes. En este contexto Said

observa cómo el musulmán se convierte en una figura de la cultura popular y el Orientalista (el experto en estudios de Oriente) se pone al servicio del gobierno y/o del mundo de los negocios. En el cine y la televisión el árabe se asocia a conducta lasciva o a la deshonestidad, se demoniza y deshumaniza a los musulmanes, poniendo en escena a un héroe occidental exterminándolos. Las imágenes de prensa se enfocan hacia multitudes sin individualidad y se agrega la "yihad" como representación del peligro de que los musulmanes invadan el mundo.

Said cita, como ejemplo del espíritu característico de un orientalista, un artículo de Harold Glidden publicado en 1972 en el *American Journal of Psychiatry* titulado "The Arab World" (p.78), en el que "para hacer un retrato psicológico de unos cien millones de personas durante un periodo de mil trescientos años" (p. 79), toma cuatro fuentes para comprender el "funcionamiento interno del comportamiento árabe" señalando que es aberrante para "nosotros" pero "normal" para "ellos". Su conclusión es que los árabes son conformistas, viven en una cultura de la deshonra, su prestigio consiste en atraer clientes y seguidores o dominar a otros, solo funcionan en situaciones conflictivas, y que el Islam convierte la venganza en una virtud, pues sin ella la vergüenza los destruye. Agrega que lo "único racional que podrían hacer es acordar la paz, pero la objetividad no es un valor para ellos", que para ellos el fin justifica los medios, viven en un mundo caracterizado por una ansiedad y desconfianza generalizadas, con una hostilidad sin límites.

En otra cita de Said, ahora Henry Kissinger (p.77) establece la polaridad entre Estados Unidos y el tercer mundo, afirmando que la diferencia entre los países desarrollados y los en vías de desarrollo se constituye asociada a la teoría newtoniana: Los primeros entienden que el mundo real es exterior al observador y la segunda mitad mantiene una concepción prenewtoniana del mundo real, casi completamente interior al observador.

Otra cita ejemplificadora que Said toma es de Manfred Halpern: "todos los procesos del pensamiento se pueden reducir a seis, la mente islámica solo es capaz de cuatro" (Said, 1978, p. 409). De Morroe Berger: "la lengua árabe es muy adecuada para la retórica, en consecuencia los árabes son verdaderamente incapaces de pensar..." (citado en Said, 1978, p. 409).

Señala que después de la guerra de Yom Kippur en 1973 los árabes empezaron a ser representados al lado de un surtidor de gasolina con imágenes semejantes a la de los semitas; el mayor problema, nos recuerda Said, era la escasez de petróleo. La tesis de Said es que el antisemitismo se bifurca con la ideología sionista y queda desplazada hacia los árabes y musulmanes. Actualmente señala que no existe un grupo étnico o religioso sobre el que se pueda decir o escribir cualquier cosa sin que exista protesta alguna, constatando que existe una condescendencia para hablar de los musulmanes que nadie se permitiría si fuera el caso de judíos o negros. Los musulmanes, su fe, su cultura y su pueblo son representados como fuente de amenaza, asociados exclusivamente con el terrorismo, la violencia y el fundamentalismo.

Refiere que existen tres fantasías que promueven el poder Occidental sobre Oriente: La imagen que se promueve del Islam, la ideología de la modernización y el valor general indiscutido de Israel para Occidente. La "Teoría de la modernización" construye al Islam anterior a la llegada de EE.UU. como una entidad atemporal y arcaica. Los dogmas del Orientalismo para Said son que Oriente es incapaz de representarse a sí mismo, lo que justificaría su estudio como un objeto científico así como el vocabulario generalizado con el que se describe, caracterizado por ser subdesarrollado, irracional e inferior en contraposición a un Occidente racional, desarrollado, pacífico, liberal y humano.

Edward Said en su libro *Cubriendo el Islam* (1981) revisa el trato informativo que se le otorga al Islam luego de la crisis de los rehenes en Irán en 1979, constatando que en los medios de comunicación se representan la agresión y la violencia como parte del Islam, representado como monolítico, iracundo, amenazador y conspirador. Cuando los rehenes estadounidenses fueron retenidos y encerrados en Teherán, refiere que este era el único asunto relevante de Irán, quedaron invisibilizados sus procesos políticos, su vida cotidiana, sus personalidades, su geografía y su historia. Irán y los iraníes eran solo representados de acuerdo con si estaban a favor o en contra de EE.UU. De este modo señala que la cobertura informativa se caracterizó por su parcialidad, desdibujando lo que "nosotros hacemos" para enfatizar lo que los árabes y musulmanes son por su naturaleza defectuosa. Cita a Peter Rodman *National Review* el 11 de mayo de 1992: "Occidente se enfrenta a un desafío

proveniente del exterior, una fuerza militante y atávica guiada por el odio a todo pensamiento político occidental y que hace recordar veteranos resentimientos hacia la cristiandad" (introd, 1981).

Posterior a la guerra fría la concepción de un mundo bipolar fue reemplazada por la teoría de Samuel Huntington en 1993 sobre el "Choque de Civilizaciones" actualizando el Orientalismo con el que se va a enfrentar Occidente con Medio Oriente por el manejo de sus intereses geopolíticos y económicos en la zona. Este discurso orientalista renovado va a interpretar a las civilizaciones como entidades cerradas y determinadas a una dialéctica de confrontación, justificando así el propósito de Occidente en el fortalecimiento de instituciones internacionales que legitimen sus intereses y valores culturales occidentales. Se justifica moralmente la dominación cultural, la hegemonía económica y política de Estados Unidos, así como se favorece la exclusión de la diversidad cultural como una posibilidad de convivencia. Lo cultural y lo religioso serían los determinantes que al poseer esencialmente en sí la semilla del conflicto justificarían que Occidente actúe fuera de sus fronteras invocando la "seguridad nacional". Es un discurso que además plantea que la seguridad nacional depende de transformar hacia el modelo occidental, de modernización y democracia, a culturas que se constituirían en una amenaza hacia Occidente por no haber salido del "oscurantismo". En este discurso los factores políticos e ideológicos se tornan obsoletos como raíces de los conflictos al excluir en su comprensión factores determinantes como la desigualdad económica, la aplicación sesgada de la política de derechos humanos y la denigración de las culturas no occidentales.

Edward Said apunta a cómo la información sobre el Islam invisibiliza varios hechos, entre ellos que grandes sectores de la población islámica son aliados o clientes de EE.UU. así como los muchos casos en que los musulmanes militantes surgen a propósito del apoyo de EE.UU. a esos regímenes (Arabia Saudita, Indonesia, Malasia, Pakistán, Egipto, Marruecos, Turquía, Afganistán). Observa que tampoco se hace referencia a que Israel y EE.UU. como aliados y enemigos del Islam han invadido Egipto, Jordania, Siria, Libia, Irak, Somalia. Tampoco existe un trato informativo que destaque que Israel ha ocupado territorio árabe en cuatro países, ha desafiado el derecho internacional y decenas de resoluciones de las Naciones Unidas cuando se anexiona

Jerusalén Este y los Altos del Golán o cuando ocupó el sur del Líbano. Said cita a M. Begin: "No tememos a nada, sólo al Islam"; a Yitzak Rabin: "la religión del Islam es nuestro único enemigo" y a Shimon Peres: "No nos sentiremos seguros hasta que el Islam vuelva a envainar su espada" (introd, 1981). Cita también a Bernad Lewis que en su artículo "El retorno del Islam", apoyado en una filología falsa, sostiene que los fenómenos políticos del mundo árabe se corresponden al atavismo del Islam del siglo VII. Revisando la historia europea o estadounidense desde la Edad Media, Said comenta que no ha podido encontrar ningún texto en que el Islam haya sido un objeto de debate o de reflexión más allá del marco construido con base en prejuicios e intereses políticos. Solo desde la crisis de la OPEP en 1974 el Islam habría comenzado a ser de "interés" pues antes estaban en su lugar los árabes, iraníes, paquistaníes o turcos, pero no los musulmanes, y estos no son representados con intereses, aspiraciones o necesidades. Concluye que es innegable que Oriente islámico ha sido importante por sus recursos y su situación geopolítica, sin que exista otro interés sobre él más que controlarlo y defenderse de él.

Podríamos comprender que Edward Said advierte sobre una nueva posibilidad de genocidio cuando señala que tantas caricaturas estereotipadas del mundo Islámico solo hacen temer que ese mundo se haga susceptible de padecer una agresión militar justificada. Agrega que ninguna zona de Occidente ha sido dominada por EE.UU. como lo es el mundo árabe islámico en la actualidad, convirtiendo al Islam en una excusa política, señalando y ejemplificando que el Islam no es una explicación útil para comprender la Guerra del Golfo, como tampoco lo fueron las ideas sobre la mentalidad de los negros para explicar las experiencias de los afroamericanos del siglo XX. De este modo plantea que la teoría de la modernidad y el Orientalismo son readaptaciones que blanquean la imagen de las empresas civilizatorias antiguas usando conceptos modernos como "llevar la democracia" a zonas "oscurantistas". Lo central de la representación del Islam para Said es que termina circunscrita a solo dos significados: Para los occidentales representa un atavismo que resurge y la amenaza con destruir el "orden democrático". Para muchos musulmanes el Islam se termina reduciendo a una contrapropuesta reactiva a esta imagen.

Para el psicoanalista Christopher Bollas los escritos de Edward Said son la expresión necesaria de la resistencia al genocidio intelectual y a la locura. En su texto *La mentalidad fascista* (1992) refiere que la palabra "genocidio" fue acuñada recién en 1944 por el jurista Raphael Lemkin, inscribiéndose así en el orden simbólico e inaugurando la posibilidad de reconocimiento y reflexión acerca de estos crímenes. Para este autor también sería un modo de comprender cómo algunos genocidios, como el Armenio, no han sido inscritos ni reconocidos. Sin embargo no solo la palabra genocidio debe estar inscrita en el orden simbólico, puesto que lo que constatamos es que aún la categoría de lo humano no se considera en el registro simbólico del mismo modo para toda la humanidad. Como menciona Judith Butler (2004, p. 38), las "masacres" o "el terrorismo" parecen no ser admitidos como eventos sufridos por la humanidad en su globalidad, pues más bien son reconocidos solo para actos de violencia contra las naciones del primer mundo y la gramática hegemónica los secuestra.

### **La diferencia ontológica colonial y la colonialidad del Ser**

Los teóricos de la Decolonialidad distinguen los conceptos de colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser. La colonialidad del poder se refiere a las formas modernas de explotación-dominación, la colonialidad del saber al rol de la epistemología en la reproducción de los regímenes de pensamiento colonial, es decir, conservando el eurocentrismo que le asigna una superioridad y veracidad al conocimiento producido por la élite científica y filosófica de Europa/Norteamérica; y la colonialidad del ser está referida a la experiencia vivida de la colonialidad y su efecto en el lenguaje (Castro y Grosfogel, 2007).

En una reflexión hacia los modos en que se ha conformado la colonialidad del Ser, Nelson Maldonado-Torres (2007) se centra en la idea de "el Ser" y reflexiona acerca de los que no han quedado inscritos como Seres en los desarrollos de la filosofía occidental moderna. Señala que Aníbal Quijano ubica el origen de la colonialidad del poder en las discusiones de si los indios tenían o no alma para dar lugar a la creación y clasificación de los humanos. De acuerdo con el grado de humanidad que tenían, se crearon nuevas identidades como: europeo, blanco,



indio, mestizo. Mientras más clara la piel se considerarían más cerca de la humanidad completa. Dussel (1996) (citado en Maldonado-Torres, 2007) acuña el concepto de “ego conquiro” como ideal de la subjetividad moderna iniciada con Hernán Cortés y anterior al “ego cogito” cartesiano, para comprender cómo la idea de progreso en la modernidad y los derechos del hombre no se aplicaron para todos. La certeza cartesiana “pienso, luego existo” es la conclusión al proceso de una duda metódica que no cuestionó el “ego conquiro”. Este escepticismo llevado al terreno del “ego conquiro” implicó antes para este autor un “escepticismo misantrópico” que tampoco fue cuestionado por Descartes y que transformaba la afirmación “eres humano” en una duda: ¿eres humano? “tienes derechos a” ¿tienes derechos? “eres racional” ¿eres racional? De este modo se puede entender que lo que no quedó integrado en la duda cartesiana fue: “otros no piensan, otros no son”. Para Maldonado-Torres la pregunta por el Ser en que se sostiene la epistemología cartesiana y luego la heideggeriana no incluyen el Ser de los sujetos racializados pues son víctimas de una negación ontológica. Refiere que es la ausencia de racionalidad atribuida a los sujetos racializados lo que en la modernidad los vincula a la ausencia del Ser. La diferencia ontológica colonial la define como la realización de una diferencia entre el Ser y lo que está por debajo del Ser, utilizable y dispensable. En su análisis de Heidegger, señala que para este filósofo el Dasein perdido en el Uno alcanza su autenticidad enfrentado a su propia muerte, porque nadie es reemplazable en su propia muerte. Sin embargo Maldonado-Torres toma las descripciones de Fanon en las que el negro vive de manera cotidiana la realidad de su desaparición y muerte, para interpelar la idea de Ser de Heidegger como una que no alude a la experiencia humana de los sujetos racializados. De modo que concluye que “Los condenados de la tierra” serían para el Dasein de Heidegger un Ser que no está ahí.

Maldonado-Torres señala que las expresiones primarias de la colonialidad del ser son la invisibilidad y la deshumanización, ambas excepciones en el orden del Ser, y agrega que las cuatro formas de diferenciación que han sido más utilizadas para transgredir al Otro son: género, casta, raza y sexualidad.

Edward Said también enfatiza la ausencia de reflexiones en filósofos occidentales en torno al imperialismo, además de una crítica a Karl Marx, le sorprende

el silencio de la escuela de teoría crítica de Frankfurt sobre las teorías racistas y la resistencia antiimperialista, a pesar de sus desarrollos e investigaciones sobre las relaciones de poder y la sociedad contemporánea. Cita a Habermas (Said, 1993, p. 422): “no tenemos nada que decir sobre las luchas antiimperialistas y anticapitalistas del tercer mundo”, añade, “soy consciente de que esta es una perspectiva limitada por el eurocentrismo”. Agrega que numerosos teóricos franceses, a excepción de Deleuze, Todorov y Derrida, han mostrado una desatención parecida, pero lo más relevante es que eso no les impide elaborar teorías con implícita aplicabilidad al mundo entero.

Said denomina provincialista a esta condición de las disciplinas epistemológicas que confunde lo propio con lo universal. Christopher Bollas lleva al terreno psicoanalítico el concepto de provincialismo académico desarrollado por Edward Said, entendiéndolo como una defensa provincialista frente a la multiculturalidad y que su analogía en el mundo interno correspondería a una fragmentación del sí mismo en la que el yo vive cómodamente solo dentro de un fragmento logrando que no le preocupen otras partes del conjunto. Podríamos agregar que es un modo de negarle la existencia a otras partes del conjunto, si se considera que solo un aspecto es la representante universal del yo y habla por todas. Este análisis lo retomaremos cuando reflexionemos acerca de la composición de la Identidad.

### **La cuestión de Palestina y el racismo: invisibilidad y deshumanización**

En 1918 la ocupación colonial de las potencias europeas comprendía el 85% del planeta. En 1990 se crearon 49 Estados africanos. El imperialismo para Edward Said es una filosofía política basada en la capacidad de tratar la realidad de manera apropiativa, legitimando la expansión territorial y desarrollando mecanismos de poder sobre la tierra, las ideas y las personas. El imperialismo ha sido el marco teórico y el colonialismo la práctica.

La Declaración de Balfour en 1917 consistió en un carta personal del Ministro de Relaciones Exteriores británico dirigida a Lord Rothchild, representante de la organización Sionista en Gran Bretaña, donde promete la creación de un hogar nacional judío en Palestina. Se convierte en un documento oficial cuando aún

Palestina está bajo control del Imperio Otomano, es decir consistió en una promesa que una potencia europea realiza a un grupo político extranjero para ceder un territorio que no es propio y sin contar con la opinión de la población autóctona. Edward Said cita a Chaim Weizman, representante del sionismo y luego primer presidente de Israel, quien envió los siguientes comentarios a Arthur Balfour el 30 de mayo de 1918: "Los árabes que superficialmente son inteligentes y de espíritu vivo, respetan una cosa y solo una: el poder y el éxito (...). Las autoridades británicas (...) conociendo como conocen la naturaleza traidora de los árabes (...), deben observar constantemente y con cuidado (...) Cuanto más justo intenta ser el inglés, más arrogantes se vuelven los árabes (...). Las condiciones actuales tenderían necesariamente hacia la creación de una Palestina árabe si hubiera un pueblo árabe en Palestina. Pero no se llegará a este resultado porque el fellah tiene al menos cuatro siglos de retraso y el effendi es deshonesto, mal educado, ávido y también poco patriota e ineficaz" (Said, 1978, p. 403).

Said comenta que lo común entre Weizmann y los antisemitas europeos es el Orientalismo, los semitas (o sus subdivisiones) son representados con una naturaleza que carece de las cualidades de los occidentales, transparentando la identificación del sionismo con lo más rechazable de la hegemonía blanca cultural y racial europea.

Cita a Theodor Herzl, fundador del sionismo, quien en 1895 anotaba en sus diarios: "tendremos que hacer desaparecer a la población indigente a través de la frontera buscándole empleo en los países de tránsito, al tiempo que le negamos cualquier empleo en nuestro país. Tanto el proceso de expropiación como el de eliminación de los pobres deben realizarse de manera discreta y circunspecta" (Said, 1979, p. 125).

A esto agrega que la idea sionista consiste en el reclamo de un territorio prometido en la Biblia por Dios al pueblo judío, que equivale a elevar a la categoría de universal un ideal etnocéntrico con el auspicio de la superioridad del hombre blanco que lo autoriza a usar el territorio de acuerdo con esos ideales. La colonización de Palestina era por y para los judíos, el desplazamiento de los palestinos estuvo considerado desde sus inicios buscando relatos que los anularan, intentando eliminarlos concretamente o subyugarlos. Nos deja claro que Israel no

fue pensado como un Estado para sus ciudadanos, sino un Estado para todo el pueblo judío dondequiera que vivan, caracterizado con un tipo de soberanía sobre la tierra y las personas que ningún otro Estado tiene.

Chaim Wieszmann modifica la declaración de Balfour reemplazando “el establecimiento” de un hogar nacional judío en palestina por el “restablecimiento” del hogar nacional judío. De este modo se invierte y se reescribe la historia pues los judíos no destruían una población autóctona ni la suplataban, sino más bien eran los palestinos quienes rompían con la soberanía perdida del pueblo judío hacía dos milenios, algo que Said nos dice era una realidad difícil de percibir para los palestinos. Además, la idea del retorno a Israel invisibiliza que más bien se trató de una colonización, al modo de las del siglo XIX.

“Orientalismo”, “Cubriendo el Islam” y “La cuestión de Palestina” son textos de Edward Said que deben ser comprendidos en conjunto. En todos queda una clara impresión acerca de cómo es representado Oriente a través del Orientalismo y a la vez cómo Oriente está ausente, ignorado e invisibilizado.

Criticar al sionismo, para Said, es fundamentalmente criticar un muro de negaciones e insiste en que la lucha entre los palestinos y el sionismo se debe comprender como una lucha entre una presencia y una interpretación. El Estado judío se afirma en la medida que niega Palestina y a los palestinos. Nos recuerda a Golda Meir en 1969 afirmando que los palestinos no existían. Cita a Hanna Arendt: “... después de la segunda guerra mundial se resuelve la cuestión judía mediante un territorio colonizado y luego conquistado produciendo una nueva categoría de refugiados, los árabes...” (1979, p. 45).

Judith Butler (2004) en su texto *Vida precaria* pregunta ¿Una vida musulmana es tan valiosa y descifrable como una vida del primer mundo? ¿la política y la prensa norteamericana ya le han adjudicado a los palestinos el estatus de humanos? (p. 36).

Esta autora reflexiona acerca de la medida en que los árabes, en su mayoría musulmanes, caen fuera de lo “humano”. Al constituirse de este modo, son vidas ya negadas que no son susceptibles de ser perdidas y entonces no cabe un proceso de duelo por ellas, así como por la misma razón la violencia ejercida sobre ellas no genera ningún daño. Constatamos en su relato que el silenciamiento y

la invisibilización no cubre solo a palestinos, sino también a los propios judíos y a cualquiera que se permita hacer una crítica a Israel, pues es convertida en una amenaza a la supervivencia de los judíos o a la propia judeidad. Butler afirma que la acusación de antisemitismo funciona de modo estratégico para que cualquier cosa que el Estado de Israel haga en nombre de su autodefensa sea legítimo y no sea cuestionado. Reflexiona que según estos argumentos las críticas no serían un valor judío, lo que para ella no concuerda con las fuentes religiosas y culturales en oposición a la injusticia y a la violencia ilegítima que han formado parte de la vida judía por siglos. En este texto cuenta que como judía firmó una carta abierta de los judíos norteamericanos (no sin que a muchos les temblara la mano) oponiéndose a la ocupación Israelí; nos dice: “por la pena de pensar que Israel somete a una ocupación militar a tres y medio millones de palestinos, representando a los judíos de un modo que a los demandantes les parece objetable y terrible de soportar como judíos” (p.147). Busca que se reconozca la diferencia política entre una crítica a Israel por un lado y el odio a los judíos por el otro, y se pregunta por qué un Israel más democrático sería malo para los judíos.

Como un modo de afirmar la presencia que se ha intentado negar, Said da cuenta de datos cuantitativos e históricos: “Filastin” (denominación en árabe de Palestina) se convirtió en un país con predominio árabe e islámico hacia finales del siglo VII. En 1516 se convirtió en una provincia del Imperio Otomano, pero eso no amenazó sus raíces, su fertilidad, su identidad árabe y musulmana. Las descripciones acerca de Palestina las encuentra en relatos de viajeros y científicos hasta el siglo XIX. A partir de 1882 llegan colonos judíos a Palestina, que según fuentes israelíes no eran más de 24 mil, menos del 10% del total de una población árabe. Todos hablaban árabe, eran principalmente musulmanes sunní aunque una minoría era drusa, cristiana y musulmanes shii. Un 65% de la población se dedicaba a la agricultura, existía una clase intelectual y profesional, una pequeña industria y una fuerte conciencia nacional. La vida moderna, nos cuenta, se organizaba en torno a las mismas cuestiones de la independencia y anticolonialismo, teniendo que luchar simultáneamente contra el dominio otomano, el colonialismo sionista y el mandato británico. Hasta 1948 el 70% de la población era árabe y los judíos en ese año solo poseían un 6% del territorio.

En 1948 la creación del Estado de Israel conllevó la Catástrofe o Nakba para los palestinos, en tanto consistió en la destrucción de la sociedad y la expulsión de aproximadamente 800 mil palestinos de sus tierras, una limpieza étnica que inauguró la existencia de refugiados palestinos en Siria, Líbano y Jordania. Los refugiados fueron declarados por Israel como "propietarios absentistas" con el fin de expropiar sus tierras e impedir su retorno. Así se ha ido llevando a cabo la judeización del territorio al mismo tiempo que su desarabización. En 1948 los palestinos desaparecieron a nivel nacional y legal, reapareciendo jurídicamente como "no judíos" en Israel o como refugiados que más tarde adquirieron nuevas identidades árabes, europeas o americanas. Constata así que si Palestina actualmente no existe no es porque no existan palestinos, describiendo la realidad de un trauma nacional caracterizado por la desposesión, el exilio, la dispersión, un trato inhumano y la privación de derechos. Cita al Profesor Israel Shahak, quien señala que aproximadamente 400 pueblos fueron completamente destruidos "con sus casas, vallados y hasta tumbas y lápidas mientras que a los visitantes de paso se les decía que todo esto era desierto" (p. 65). Tras la ocupación en 1967, comenta que según el *Sunday Times* de Londres del 19 de junio de 1977, a fines de 1969 se había arrasado 7.554 casas árabes y en agosto de 1971 demolido 16.212 (p. 65).

Said destaca que en la visión de los árabes y musulmanes, el sionismo y el imperialismo europeos coinciden en sus raíces históricas, políticas y epistemológicas, así como la hegemonía del discurso de la democracia liberal ilustrada estadounidense se encuentra fusionada con el sionismo. De este modo la representación de Israel como una democracia occidental atacada gratuitamente por árabes antisemitas es resistente contra la prueba de realidad, por ejemplo no se la cuestiona a pesar de que Menahem Begin admite ser responsable de la matanza de 250 mujeres y niños en el pueblo árabe de Deir Yassin en abril de 1948, pero cuando sale electo en 1977 se lo presenta como un estadista. Said analiza esta negación concluyendo que Israel es la presencia y que la confianza de EE.UU. en Israel es directamente proporcional al rechazo al Islam. Israel se proclama como la única democracia occidental civilizada en medio del desierto islámico, sin que se destaque el carácter religioso de su Estado, como tampoco se menciona que los gobiernos laboristas "laicos" fueron los primeros en establecer asentamientos ilegales en territorio árabe ocupado.

La misión civilizadora europea se basó en la desigualdad de los hombres, razas y culturas. Said constata esta realidad en varias ocasiones en torno a la cuestión de Palestina: A pesar de que en 1975 Naciones Unidas condena al sionismo por ser una forma de racismo, aprecia un silencio casi total. Un ejemplo que trae es que a pesar de que el Sunday Times en 1977 (p. 95) denunció torturas como mecanismo regular, metódico y aprobado oficialmente por Israel, ningún periódico estadounidense reprodujo el informe, así como tampoco los elaborados por Amnistía Internacional y la Cruz Roja.

En Israel el trato hacia los palestinos se expresa a través de estados policiales, la ausencia de libertad de expresión, violaciones a los derechos humanos justificadas a través de "la seguridad nacional". El Apartheid sionista consiste no solo en ver a los árabes como degradados, temibles, irracionales y brutales, sino que además busca reemplazar a los nativos por unos nuevos. La democracia en Israel implica que existe un sionismo y un Israel para judíos, y otro para no judíos, construyendo un sistema que los separa, incluyendo los Kibutzim. Los árabes están regidos por un gobierno con formas diferenciales de ciudadanía sin igualdad para judíos y no judíos. La ley de retorno permite a un judío la entrada inmediata en Israel exactamente como le impide a un palestino volver a su hogar. Las incursiones israelíes han matado miles de civiles con el pretexto de combatir el terrorismo, sin embargo Said sostiene que el fundamento real es que como raza al palestino se lo ha convertido en un terrorista.

Jaqueline Rose, en *States of Fantasy* reflexiona así (p. 85): "Hay algo extraño en viajar a un país al que no perteneces, en el sentido de que ni yo ni mi familia mantenemos con él una relación viva, un país al que, por tanto, no puede decirse que regreses, pero en el que decir eso supone ya a los ojos del país, un motivo de reproche (...) una nación que desea que todos sus potenciales ciudadanos exiliados, los judíos de la diáspora, regresen a casa, con el mismo fervor con el que priva a los anteriores pobladores de su tierra de sus sueños de constituirse en un estado" (Said, 2003).

J. Benjamin (2012) señala que el conflicto del Oriente Medio a implicado una falla mundial de lo que denomina un atestiguamiento sincero por parte de los poderes internacionales. Para esta autora la re-representación actual de la violencia

y "guetización" infligida sobre los palestinos incluye un ingrediente esencial del Holocausto: el rol de "la persona que simplemente estaba ahí observando" (pág. 179). El testigo que no mantiene el lugar de tercero moral falla en conservar la experiencia de las víctimas. El tercero moral es aquel que recibe el testimonio de las víctimas contrarrestando la disociación y la negación del lado del perpetrador.

Por último, mencionar que Edward Said fue invitado por el Instituto Freud de Viena para presentar una conferencia sobre "Freud y los no europeos". Sin embargo esta conferencia fue cancelada por la posibilidad de ofender a los judíos vieneses. En diciembre de 2001 el Museo Freud de Londres lo invita a pronunciar su trabajo antes censurado. Said aclara que las circunstancias se relacionaron con que en el año 2000 visita en el Líbano la "zona de seguridad" evacuada, que había sido ocupada por Israel por 22 años. Ahí, junto a unos muchachos jugando a competir, tira un guijarro al otro lado de la frontera, en donde no había ni civiles ni militares a la vista. Pese a que en todos sus textos ha defendido la coexistencia pacífica entre palestinos y los judíos de Israel, apareció su foto en todos los periódicos de Israel y de Occidente describiéndolo como un individuo violento. Le agrada la analogía con Freud, en tanto este tuvo que partir también de Viena a Londres por el nazismo. En este texto muestra que Freud fue un antisionista que cambió su punto de vista a partir de la persecución nazi contra los judíos europeos. Sin embargo, Said considera que Freud siempre fue ambivalente ante la cuestión del sionismo. En 1930 Freud se niega a participar en un "llamamiento a los británicos para promover la emigración judía a Palestina", condenando "la transformación de un trozo de muro herodiano en una reliquia nacional que ofendía los sentimientos de los nativos" (2003, pág. 60). Sin embargo cinco años después Freud comenta que el Fondo Nacional Judío era "un magnífico y dichoso... instrumento... en su empeño por establecer un nuevo hogar en la antigua tierra de nuestros padres" (pág. 60). Analiza el texto en que Freud concentró los últimos años de su vida: *Moisés y la religión monoteísta* (1939 (1934-1938)) en la que plantea el problema de la identidad de Moisés, determinando que era egipcio. Para Said la reflexión de Freud es completamente secular y da cuenta de que los elementos de la identidad histórica son mixtos, planteando que dicha identidad judía no tiene origen en sí misma sino en otras egipcias y árabes. De este modo concluye que Israel contraviene,



reprime y anula la apertura de la identidad judía que Freud sostiene. Al decir de la interpretación de Jacqueline Rose: "Israel reprime a Freud" (pág. 92).

## LA RESISTENCIA

"No se puede esperar que millones de árabes palestinos se vayan, o se conformen con la ocupación, o se contenten con un designio israelí o egipcio o estadounidense con respecto a su destino, su autonomía o su emplazamiento físico" (p.105).

Christopher Bollas (2003), en la introducción al libro de Edward Said *Freud y los no europeos* habla de cómo Said logra transformar con su creatividad la experiencia del exilio y de la injusticia en una de protesta a través del aprendizaje. Bollas utiliza algunos conceptos que desarrolla en su texto *La mentalidad fascista* para comprender la negación de reconocimiento al Otro. Considera la estructura de la opresión no solo tomando en cuenta lo que el opresor proyecta en el oprimido (por ejemplo la violencia israelí proyectada en los palestinos), sino también el rechazo al reconocimiento de la existencia del otro (negativa israelí a reconocer al palestino). Comprende a esta combinación de alucinación positiva y negativa como estructurante en un tipo de relación que no solo es tóxica sino también psicótica. Por un lado, el oprimido existe para contener los aspectos destructivos no deseados del opresor y al mismo tiempo lo trata como una materia fecal odiosa que no puede ser reconocida excepto si está fuera de la vista o es eliminada.

Los escritos de Said para Bollas no solo constituyen una resistencia literaria al genocidio que se expresa en numerosas narrativas occidentales sobre los palestinos, sino que, simultáneamente, tienen la función de resistencia a una imposición psicótica: "Las piedras que tiran los palestinos simbólicamente representan para él la devolución de la violencia israelí al usar piedras para construir sus asentamientos. El horror de los bombarderos suicidas devuelven la violencia de las armas israelíes". Considera así, que el objetivo de la resistencia no es vencer a Israel sino, más bien, devolver Israel a sí mismo, es decir, devolver lo proyectado que no es propio y a la vez la violencia palestina buscaría mantener la sanidad de su pueblo a través de la insistencia de que el *self* existe aunque los opresores busquen negarla;

comenta, finalmente, que esto es algo que el pueblo judío conoce muy bien por su experiencia en el holocausto.

En psicoanálisis el concepto de resistencia, como un mecanismo de defensa del paciente frente a las interpretaciones del analista o frente a la mejoría de su estado de salud mental, ha sido motivo de debate y ha implicado un cuestionamiento necesario. Amparados en la determinación de las motivaciones inconscientes, los analistas muchas veces abrazamos una interpretación que el paciente rechaza y cuando lo hacen el concepto de resistencia ha sido muchas veces una explicación que anula la posibilidad de estar equivocados y, por ende, anula la legítima negativa del paciente.

Edward Said señala que en el contexto de la colonización o del imperialismo solo en contadas ocasiones se ha considerado a los movimientos de resistencia como válidos. Lo habitual, señala, son las racionalizaciones acerca del rechazo de los nativos y, cuando los pueblos se independizan, este logro se les atribuye a las ideas occidentales de libertad, anulando la fuerza propia de resistencia dentro de las culturas.

Podemos retomar la idea de la identificación con el agresor en la dinámica de la resistencia. No es concebiblemente humano que la agresión no produzca un efecto en quien la recibe y el resistirse es un modo de salir de la paralización y de la negación del sí mismo para conservar la salud mental. No obstante, si la violencia se aplica más allá de la resistencia el peligro es que la identificación con el agresor implique una dinámica en que solo cambie el protagonista. En este dilema, los conceptos de viaje de retorno y reinscripción de Edward Said, así como la responsabilidad ética por el Otro, nos permiten reflexionar acerca de una posibilidad de no repetición.

Said se pregunta: ¿Se puede dividir la realidad humana en culturas, historias, tradiciones, sociedades e incluso razas diferentes, y continuar viviendo asumiendo humanamente las consecuencias? (1978, p. 75).

Responde que las culturas no son impermeables, que no es cuestión de propiedad y que la historia es una de préstamos culturales, en tanto todas las culturas han tomado elementos de otras culturas: la ciencia occidental tomó cosas

de los árabes y ellos a su vez tomaron cosas de los indios y de los griegos, el papel se inventó en China, etc.

Considera que la resistencia no solo debe constituirse en una reacción al imperialismo, sino que debiera lograr la consideración integral y coherente de la historia de una comunidad a la vez que privilegiar una historia humana que traspase las barreras culturales sin potenciar nacionalismos separatistas. Aun cuando comprende la necesidad de un nacionalismo de resistencia como fuerza política que impulsó la descolonización y restauró la comunidad (en África, India, Filipinas, en el mundo Árabe, Latinoamérica, el Caribe, China o Japón), agrega que luego de adquirida la independencia se debe buscar reconceptualizaciones que eviten la repetición de las dinámicas coloniales. Al respecto, considera fundamental el movimiento de las mujeres, que la liberación las incluya y anule las prácticas patriarcales que las esclavizan.

Said cita a Tagore (p. 331): “La respuesta de la India no debe consistir en otro nacionalismo que entre en competencia con los ya existentes, sino en una solución creativa que supere el espíritu divisionista producido por la conciencia de las razas”.

Para Said existen dos fases en la resistencia: la primera se refiere a la lucha contra la intrusión extranjera en el territorio geográfico y la segunda es una resistencia cultural que tiene por objetivo la reconstrucción de la cultura. Al respecto desarrolla el concepto de Reinscripción y el del Viaje de Retorno. La reinscripción considera la necesidad de redescubrimiento y de repatriación cultural de lo que ha sido suprimido por el imperialismo; sin embargo este viaje de Retorno no debe ser concebido solo como una reacción al imperialismo, sino que debe construirse a través de la ruptura de las barreras culturales. Por esto el proceso implica una reinscripción, porque significa también recobrar formas establecidas por la cultura del imperio y, dentro de este territorio superpuesto, rediseñarlas. Pone de ejemplo la reinscripción que hace Franz Fanon de la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel. A saber, para Hegel existe reciprocidad en esta relación, el amo espera un reconocimiento del esclavo, sin embargo Fanon sostiene que en el colonialismo el amo se ríe de la conciencia del esclavo y de él espera solo su trabajo, no su reconocimiento (Said, 1993 p. 325).

El filósofo Emmanuel Levinas (1961) desarrolla una filosofía utilizando fuentes judías y no solo griegas. Coloca a la ética como la principal tarea de la filosofía en contraposición con la ontología del Ser de Heidegger, al considerarla cómplice de la violencia. Tomando su experiencia traumática en el nazismo, busca romper la negación respecto a la deshumanización y el sufrimiento. El Dasein tendría una escasa relación con el Otro, no se constituye intersubjetivamente y tampoco tiene con el Otro alguna obligación ética. Comprende a la ética como la relación de responsabilidad infinita de protección y cuidado hacia el Otro. Esta relación con el Otro se caracteriza por una curvatura del espacio ético, es asimétrica, no es entre iguales, impone una obligación que hace al Otro, más que al yo. El Otro es considerado preontológico, es decir, anterior a la constitución del Ser, porque las representaciones surgen con el yo, pero el Otro ya estaba antes de su formación. Para Levinas el yo es pasivo frente al Otro y trasciende sus representaciones que lo reducen. La violencia y el asesinato del Otro se realizan cuando el conocimiento a través de la representación lo reducen a una sistematización, clasificación, señalamiento o incluso a una descripción. El conocimiento para Levinas posee al Otro y le niega independencia al Ser. El Rostro del Otro se resiste a la posesión, escapa a la representación, es un Rostro que acusa, persigue y toma de rehén al yo, que trasciende sobre él, haciendo de la subjetividad algo irrelevante y haciéndola responsable de la indigencia y la vulnerabilidad del Otro. El sujeto ético es constituido y surge en su respuesta al Otro a través de la demanda ética de "no me matarás". El yo como subjetividad surge porque está expuesto y es pasivo frente al Otro y es ético en la medida en que deja de su centralidad en respuesta a la vulnerabilidad del Otro. Se es responsable del Otro sin esperar reciprocidad, por esto está sometido al Otro.

Levinas nos recuerda que el Rostro del Otro no es representación, y por ello podríamos deducir que evoca la limitación del Ser, su mortalidad, y se relaciona con el infinito. "El rostro, por su parte es inviolable; esos ojos, que carecen por completo de protección, que son la parte más desnuda del cuerpo humano, ofrecen no obstante una absoluta resistencia a la posesión, una absoluta resistencia en la cual se inscribe la tentación del asesinato. (...) El otro es el único ser al que uno puede estar tentado de matar. Esta tentación de asesinar y esa imposibilidad de

hacerlo constituyen la visión misma del Rostro. Ver un rostro es ya oír “no matarás”, y oír “no matarás” es oír “justicia social” (Levinas citado en Buttler, 2005, págs. 126-128).

Judith Butler interpreta a Levinas del siguiente modo: “podríamos decir que aún el Otro que me trata con brutalidad tiene un Rostro y así aprehenderíamos la dificultad de responder éticamente a aquellos que nos agravian”. Para esta autora la responsabilidad es no renegar de la relación con el Otro, con prescindencia de lo que haga y de lo que yo quiera (p.127). Por ello es que no existe libertad en la relación ética con el Otro, el Rostro obliga a responder.

Butler cuestiona algunas aseveraciones de Levinas cuando identifica al judío perseguido con Israel, señalando que en esta identificación confunde sus argumentos preontológicos con lo que él define como ontológico. También lo cuestiona cuando declara al judaísmo y al cristianismo como precondiciones culturales y religiosas de la propia relacionalidad ética, advirtiendo contra “el ascenso de las masas innumerables de pueblos asiáticos y subdesarrollados que amenazan...” (DF, p. 165, citado en Butler, 2005, p.131). Termina realizando algunas variaciones al tema de la responsabilidad ética, que redefine de la siguiente manera: En la exposición primaria al Otro, no se transforma lo no querido en querido, más bien el carácter intolerable de esa exposición se toma como signo, como el recordatorio de una vulnerabilidad común, una cualidad física y un riesgo común, aun si la relación es asimétrica. Para Judith Butler la agresión como respuesta a la defensa propia puede iniciar un ciclo sin fin al rebautizar la agresión como sufrimiento y justificarla. Destaca que la responsabilidad no es por lo que el Otro nos hace, pero “crea las condiciones para asumir la responsabilidad por la violencia” (p.138).

Said enfatiza la idea de cruzar las barreras y las distancias culturales. Para él conocer al Otro y representarlo solo es posible si no existe un interés por su control y dominación. Podríamos comprender al control y a la dominación del Otro también a través de la intolerancia a reconocer la separación Yo-Otro/ Nosotros- Ellos. Entendiendo que en el racismo o la xenofobia lo que representa la separación “Nosotros” y “ellos” en realidad implica a solo a un sujeto y solo su propia representación. El Otro, como señala Said, está ausente en esta relación. Aceptar la separación Yo-Otro o Nosotros-Ellos implica someterse a la realidad

del Otro que está más allá de las fronteras de la representación o del territorio. Se constituiría en lo contrario de la fantasía omnipotente que reduce al Otro a la representación propia. El Otro en tanto real debe ser aceptado a pesar de que amenace al hacer patente la realidad de la vulnerabilidad.

Para Donald Winnicott (1968-69), la "relación de objeto subjetivo" en el niño pequeño es una relación definida por mecanismos proyectivos y por la fantasía omnipotente. El objeto es aún reconocido como una representación del sujeto. La posibilidad de lograr diferenciar fantasía y realidad, sí mismo-otro, se logra a través de lo que denomina el Uso del Objeto: para que el objeto salga de la esfera de la omnipotencia del sujeto, para que sea reconocido como Otro distinto y real, lo que debe ocurrir es la destrucción de ese objeto. Al sobrevivir el objeto entonces puede el sí mismo distinguir entre la fantasía y la realidad. La sobrevivencia del objeto depende de que este no responda retaliativamente. Así se produce la distinción yo-otro.

De acuerdo con Juan Francisco Jordán (2010), quien reinterpreta desde una mirada intersubjetiva el "Uso del Objeto", el Otro que resulta del éxito del uso del objeto, es reconocido como un Sujeto independiente. Este proceso incluiría la salida de la dialéctica del Amo y el Esclavo, en el que un sujeto impone su proyección a otro exigiendo un reconocimiento absoluto de su subjetividad, para dar lugar al mutuo reconocimiento entre dos que se consideran iguales y diferentes simultáneamente, alcanzando la posibilidad de la responsabilidad ética por el Otro en el "no matarás". Sin embargo, pensado como un logro del desarrollo, la asignación de la responsabilidad al rol materno, suficientemente bueno descrito por Donald Winnicott, de que un niño logre reconocer al Otro como un sujeto real e independiente parece insuficiente. Pienso en un ejemplo: En el contexto cultural el rol de la mujer como sujeto igual e independiente ha estado históricamente cuestionado (la mujer es la que habitualmente ocupa el rol materno) por tanto aunque un niño logre reconocerla en la realidad como sujeto diferente e independiente se encontrará con una serie de negaciones culturales que desmienten esta realidad, por ejemplo que su padre sí trata a la madre de manera apropiativa, de tal modo que podríamos suponer que este logro puede revertirse a poco andar. En este sentido es que se puede plantear que el psicoanálisis, incluso en sus versiones

intersubjetivas, mantiene aún conceptualizaciones teóricas que no se han ampliado para incluir la consideración de las variables culturales que determinan la identidad, el desarrollo del sí mismo y del reconocimiento del Otro como un igual, diferente y real. A la microrrealidad de las relaciones intersubjetivas en que se desarrolla la personalidad y la clínica, aún no se integra lo suficiente a ese individuo y sus relaciones con las influencias culturales que pueden determinarlo, utilizando conceptos de Edward Said, es aún en gran medida una disciplina provincialista. Smith (2006), en su texto el racismo invisible, advierte de esta situación en la clínica psicoanalítica expresando que no es cuando el racismo o la raza entran en la consulta, como cuándo y cómo logramos tomar noticia de ello.

Jorge Kantor (2016) cita una cinta denominada "Black Psychoanalysts Speak" (2014), en la que se realizan 11 entrevistas a psicoanalistas afroamericanos que buscan crear conciencia sobre las presiones culturales y étnicas en la formación psicoanalítica así como en las interacciones transferenciales y contratransferenciales en la clínica con pacientes.

Kantor analiza el racismo en la cultura peruana señalando que los hijos peruanos reciben una estructura psíquica que incorpora la discriminación en una configuración transgeneracional que comprende tomando el concepto de "identificación primaria pasiva" desarrollado por el psicoanalista Norberto Marucco (2006), y pone el siguiente ejemplo: Cuando un niño peruano nace existe un "mapeo racial" que se expresa en las costumbres sociales: frecuentemente los familiares y amigos realzan los rasgos raciales occidentales del recién nacido para fomentar la idea de que el bebé va a ser de color blanco, mientras que las características del recién nacido que se asocian a rasgos de mestizaje son silenciadas discretamente.

## CONSIDERACIONES FINALES: LA IDENTIDAD Y SUS DESAFÍOS

Amin Maalouf (1999) se pregunta cómo se producen las matanzas y reflexiona en torno a un cambio en la comprensión del concepto de identidad que no limite a las personas a tener que elegir entre la afirmación de su identidad o la pérdida completa de ella. Comienza su ensayo, "Identidades Asesinas", comentando que frente a la muy usual pregunta de si se siente más libanés o más francés él responde que ambos, y agrega que la identidad de una persona no se encuentra diseñada en compartimentos ni en mitades o tercios. Refiere que no se trata de que se tenga varias identidades, que es solo una identidad, única y singular conformada a través de todas las experiencias o elementos producto de esas experiencias. Advierte que cuando cultural o socialmente se obliga a afirmar una identidad como si estuviera ligada a una pertenencia fundamental, el resultado será la marginación de aquellos que reivindican una identidad más compleja. Estas identidades complejas pueden ser descalificadas por otros como si fuera una traición no escoger una sola, por ejemplo en el caso de culturas o naciones. La consecuencia será el desgarramiento de la identidad. En vez de que estas personas con identidades "contrapuntuales" como podríamos pensar tomando el término de Edward Said, enriquecidas y complejas en sus pertenencias puedan utilizar su experiencia para cumplir una función de puentes o enlace entre diferentes culturas o etnias y borrar las barreras culturales, serán obligadas a elegir un bando o volver a su tribu, en palabras de Amin Maalouf.

Christopher Bollas (2003) traslada la analogía del "contrapunto" de Said al psicoanálisis, proponiendo una "psiquis contrapuntual". Se refiere con ello al beneficio de moverse fuera del lugar primario, trasladarse a una nueva locación psíquica para el self y sus otros vistos con una luz diferente. Da como ejemplo moverse del orden maternal al paternal, desde un mundo dominado por las imágenes sensoriales hacia el orden simbólico del lenguaje y sugiere que tal vez esta experiencia permita empatizar con los que han sido exiliados. Tomaré la idea de la psiquis contrapuntual para expresar más bien la posibilidad de armonía, en la que se pueden combinar los distintos componentes de la identidad que hacen a una persona única y singular, y para que, como plantea Amin Maalouf, las múltiples pertenencias impliquen diversos aportes, mestizajes e influencias que impidan una división entre "nosotros" y "ellos".



Para Amin Maalouf, la identidad es lo que hace única y diferente a una persona y está configurada por tantos y tan diversos elementos de pertenencia como lo son la religión, la nación, el grupo étnico, la lengua, una o más familias, el género, las minusvalías físicas o mentales, la profesión, la pertenencia a determinadas instituciones, a un ámbito social, provincia, pueblo, barrio, clan, equipo deportivo, grupo de amigos... etc. A todos estos elementos constitutivos de la identidad poéticamente Maalouf los denomina "genes del alma" no innatos. Cada uno de los componentes de la identidad vincula a una persona con muchas otras y tomadas en conjunto, mientras más numerosas son más específica es la singularidad de la identidad. La identidad para este autor no es estática, se construye y se transforma a lo largo de la existencia y aunque señala que existe una jerarquía entre los componentes de la identidad, esta cambia con el tiempo y puede modificar las conductas. Sin embargo los componentes de la identidad que muchas veces son importantes para la vida no siempre están en primer lugar, como son el color de la piel, la religión, el género, entre otros. Hay que enfatizar la potencia de la idea que Maalouf desarrolla respecto de los modos en que algún componente tomará relevancia por encima de otros, al plantear que por numerosos o diversos que sean los componentes, la Identidad, esta siempre es vivida como un todo, de modo que "basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera" (p. 16). Plantea que el componente de la identidad que generalmente tomará un primer lugar será el que comúnmente se encuentre amenazado. Así si alguien sufrió humillaciones o violencia por su color de piel, religión u otro aspecto, ese dolor determinará su actitud respecto de sus pertenencias y este componente de la identidad invadirá la identidad completa, ya sea que se lo proclame o que se lo disimule y oculte cuando no se sienten fuerzas para defenderlo, será el que se privilegia en la jerarquía de la Identidad.

Como ejemplo, Maalouf refiere que en 1980 una definición de la identidad para una persona podría haber sido "soy yugoslavo", sin embargo pasado un tiempo se declararía como bosnio y en plena guerra dirá soy musulmán. Otro ejemplo que podríamos agregar es el resultado del apoyo a la invasión de Irak por feministas norteamericanas, con el propósito de rescatar a las mujeres musulmanas del patriarcado en que se supone vivían y cuya respuesta fue acentuar la identidad musulmana en las víctimas de la invasión. Así, la identidad proclamada está

marcada en negativo con la del adversario, quedando disuelta la complejidad de la composición de la identidad y reducida a un solo componente que sofoca a los otros.

Susann Heenen-Wolff (2015) en su texto *Secrecy and the denial of trauma*, analiza el modo en que se construyen los aparatos psíquicos de descendientes de víctimas de violencia racial, caracterizado por la tendencia al ocultamiento, la culpa y la vergüenza de la propia identidad racial, apreciando un debilitamiento de la autoestima y un ataque a la propia identidad (citada en Kantor, 2016, p. 7).

Ahora podríamos relacionar estas descripciones con el desarrollo que Christopher Bollas (2003) propone acerca del provincialismo psíquico, el que define como una defensa que corresponde a una fragmentación del sí mismo, en la que el yo vive solo cómodamente dentro de un fragmento de sí. Este autor utilizó esta analogía para comprender la resistencia a una identificación con la multiculturalidad. Pero podríamos extender su significado para comprenderlo como una defensa que divide a la psique en compartimentos y solo un componente de la identidad toma tal relevancia que anula al resto de las pertenencias, no solo culturales o étnicas sino en su amplio sentido. Amin Maalouf señala que frente a las amenazas o a las heridas los que comparten ese componente de la identidad se sentirán solidarios y afirmar la identidad puede convertirse en un acto liberador. Sin embargo, el costo puede ser el de ubicar a las personas más distintas de un modo parcial, sectario, intolerante, dominador o asesino. De este modo, que la totalidad de la identidad quede circunscrita a solo un aspecto parcial podría llevar al asesinato de otros aspectos de la identidad y del sí mismo, un genocidio interno que podríamos asociar a lo que Christopher Bollas denominó la "mentalidad fascista". En el caso de fanáticos, nacionalistas extremos, xenófobos, la comprensión de los genocidios puede sostenerse en el relato totalizante de la identidad. Para Amin Maalouf expresar la complejidad de la identidad de cada persona en términos totales como árabe, negro, judío, musulmán, francés, serbio, solo permite que los agrupados pierdan su singularidad y quede invisibilizada la complejidad de la identidad, pudiendo ser tratados de manera colectiva y anónima; luego estaría el terreno preparado para atribuirles crímenes, acciones colectivas, opiniones colectivas y juicios.

Para terminar esta revisión, en su libro *La cárcel del feminismo* (2016), Sirin Adlbi Sibai reflexiona desde una perspectiva decolonial acerca de lo que denomina “el imperio de la anulación del Otro” ligado a la ausencia de autorrepresentación y de voz como imposición de un monólogo occidental. Cita a Chandra Tal-pade Mohanty (1984 y 2003), quien en “under western eyes” busca desarticular al discurso feminista occidental que perpetúa estrategias coloniales con las mujeres de otras culturas y las representa como víctimas pasivas de la ideología y del sistema patriarcal. Considera fundamental comprender a las mujeres como sujetos sociales determinadas por una serie de estructuras de dominación: la raza, la clase social, la pobreza, la guerra, el colonialismo o el imperialismo. Tantas variables que en su jerarquización pueden ser iguales o más decisivas en la estructuración de sus vidas. También hace una crítica al feminismo islámico, instándolas a superar el carácter colonial e incentivar la idea de una liberación decolonial, anticapitalista, antipatriarcal, antisexista, anticlasista y antirracista. Esta autora realza la idea de un diálogo verdadero, humano-ecológico, espiritual, epistemológico-existencial, y finalmente recurre a un concepto coránico asociado al despertar al Tawid, es decir, a la Unicidad de Alá, unidad del Ser, unidad del yo y el otro, donde el nosotros toma importancia. El ser islámico lo comprende como una unidad en la que el otro no es mi anulación ni mi antítesis sino parte de mí, de mi humanidad, de mi ser, de mi ecología y de mi planeta Tierra. Continuando con el uso apropiado de conceptos islámicos para desinscribirlos de la construcción asociada a la islamofobia, Amil Treacher Kabesh asocia la Jihad con el psicoanálisis. Este concepto en el Corán alude a una práctica ética de resistencia a la corrupción y del esfuerzo que debe hacer el self por superarse a sí mismo (Mehdi, 2017, p. 253).

## Referencias

- Benjamin, J. (1995). Reconocimiento y destrucción: un bosquejo de la intersubjetividad. En *Sujetos iguales, objetos de amor: ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual* (pp.59-78). Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Benjamin, J. (2012). El tercero. Reconocimiento. *Clínica e Investigación Relacional*, 6(2):169-179. [Recuperado de [www.ceir.org.es](http://www.ceir.org.es)]
- Bollas, C. (1987). Lo sabido no pensado: consideraciones iniciales. En *La sombra*

- del objeto: Psicoanálisis de lo sabido no pensado* (pp.331-338). Buenos Aires: Amorrortu eds., 1991.
- Bollas, C. (1992). El estado mental fascista. En *Ser un personaje: Psicoanálisis y experiencia del sí-mismo* (pp.237-264). Buenos Aires: Paidós, 1994.
- Butler, J. (2004). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Butler, J. (2005). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Castro-Gómez, S. Grosfoguel, R. (Eds.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad: conferencias de Frankfurt*. La Paz: Plural editores/ Centro de información para el desarrollo-CID, 1994.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Ferenczi, S. (1933). La Confusión de lenguajes entre los adultos y el niño. En *Problemas y métodos del psicoanálisis* (pp.139-149). Buenos Aires: Paidós, 1966.
- Jordán, JF. (2010). Mutuo reconocimiento y el uso del objeto. Del filósofo en su silla a Donald Winnicott. *Revista Chilena de Psicoanálisis* 27 (2):113-116, 2010.
- Kantor, J. (2016). El super yo piel: psicoanálisis y racismo. Trabajo presentado en el XXXI Congreso FEPAL, Cartagena, Colombia. Disponible en línea en <http://fepal.org/wp-content/uploads/087-esp.pdf>
- Kantor, J. (2018). Review of Nos habíamos choleado tanto: Psicoanálisis y racismo (We Had Discriminated against Each other So Much: Psychoanalysis and Racism. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 66(1):181-184.
- Levinas, E. (1961). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ed. Sígueme. 2002.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza editorial.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez S y Grosfoguel R (Compil.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

*global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mehdi, Z. (2017). In Focus: The other Side of Islamophobia: A Review of the Conference on Islam and Psychoanalysis - University of Manchester, June 26-28, 2017. *Int. J. Appl. Psychoanal. Stud.*, 14(3):252-255.

Said, E. (1978). *Orientalismo*. Barcelona: Ed. Penguin Random House, 2016.

Said, E. (1979). *La cuestión de Palestina*. Barcelona: Ed. Penguin Random House, 2013.

Said, E. (1981). *Cubriendo el Islam. Cómo medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. España: Ed. Debate, 2011.

Said, E. (1993). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Ed. Penguin Random House, 2018.

Said, E. (2003). *Freud y los no europeos*. Barcelona: Global Rhythm Press, 2006.

Sirin, Adlbi, Sibai (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Ed. Akal.

Smith, HF. (2006). Invisible Racism. *Psychoanalytic Quarterly*, 75(1):3-19.

Winnicott, DW. (1968-69). El Uso de un objeto y la relación por medio de identificaciones. En *Realidad y juego* (pp. 48-65) Barcelona: Paidós, 1997.