

Hai dous sentidos nos que vou usa-lo termo “non europeo” nesta conferencia: un referido ó propio tempo de Freud, o outro ó período posterior á súa morte, acontecida en 1939. Ambos a dous son fondamente relevantes para a lectura da súa obra hoxe. Un, abofé, non é máis ca unha designación do mundo que estaba máis alá do que era propio de Freud en calidade de científico xudeo vienés, filósofo e intelectual que viviu e traballou toda a súa vida en Austria ou Inglaterra. Ninguén que lera e recibira a influencia da obra extraordinaria de Freud deixou de ficar impresionado polo notable abano da súa erudición, nomeadamente en literatura e historia da cultura. Do mesmop xeito, fica un moi sorprendido polo feito de que alén dos confins de Europa, a conciencia que Freud tiña doutras culturas (quizais cunha excepción: a de Exipto) están modulada e abofé que conformada pola súa educación na tradición xudeo-cristiá, particularmente polas presuposicións humanísticas e científicas que o dotan do seu peculiar carimbo “occidental”. É isto algo que non limita tanto a Freud dunha maneira carente de interese coma o identifica en calidade de pertencente a un lugar e un tempo que aínda non estaban tremendamente preocupados polo que hoxe na xirra postmoderna, postestruturalista e postcolonial chamariamos os problemas do Outro. Abofé que Freud tiña a atención extremadamente abosirta polo que fica fóra dos límites da razón, da convención e abofé que da conciencia: toda a súa obra nese sentido trata do Outro, mais sempre sobre un Outro recoñecible nomeadamente para os lectores ben familiarizados cos clásicos da antigüidade greco-romana e hebrea e o que deles ía derivar en varias linguas, literaturas, ciencias, culturas europeas coas que el mesmo estaba familiarizado.

Coma os máis dos seus contemporáneos, Freud sabía que había outras culturas notables e que merecían ser recoñecidas. Referiuse ás da India e da China, por exemplo, máis só de paso e só cando, poño por caso, a práctica da interpretación dos dos sonhos podía ser nelas de interese comparable para a o investigador europeo da cuestión. Moito mais frecuentes son as referencias de Freud ás culturas “primitivas” non europeas (nomeadamente por medio de James Frazer) no que se apoiou para o debatem sobre as páticas relixiosas temperás. Estas referencias fornecen a máis da substancia de *Totem e tabú*¹, mais a curiosidade etnográfica de Freud a duras penas vai alén de considerar e citar aspectos destas culturas (ás veces cunhas repeticións atordoantes) a xeito de proba en apoio do seu argumento en cuestións coma a profanación, a prohibición do incesto e modelos de exogamia e endogamia. Para Freud as culturas australianas, africanas e do pacífico das que tanto colleu foron moi desatendidas ou esquecidas, igual cá horda primaria, na marcha da civilización; e malia sabermos cánto da obra de Freud está dedicada a recuperar e recoñecer o que se esquecera ou non se quería admitir, non me parece que en termos culturais os pobos e culturas primitivas non europeas foran para el tan fascinantes coma o foron os pobos e historias de Grecia, Roma e do Israel antigo. Foron estas últimas as verdadeiras predecesoras en termos de imaxes e conceptos psicanalíticos.

Sexa como for, á vista das teorías raciais dominantes do seu tempo, Freud tiña as súas propias ideas sobre os extranxeiros non europeos, moi sinaladamente sobre Moisés e Aníbal. Ambos a dous eran semitas, abofé, e ambos a dous (nomeadamente Aníbal) foron heroes para Freud debido á súa audacia, persistencia e coraxe. Ó ler *Moisés e o monoteísmo*, fica un sorprendido pola presunción case accidental (que tamén se aplica a Aníbal) de que os semitas eran case con toda certeza non europeos (con efecto, Aníbal gastou a vida infrutuosamente tentando conquistar Roma, mais nin sequera deu chegado alí nunca) e, ó mesmo tempo, eran dalgún xeito asimilables á súa cultura en calidade de previamente extranxeiros. Isto é completamente diferente das teorías sobre os semitas propostas por orientalistas coma Renan en pensadores raciais coma Gobineu e Wagner, que subliñaron a condición extranxeira e excluíble dos xudeos (secomasí dos árabes, pró caso) a respecto da cultura greco-xermánica-aria. Penso que a visión de Freud sobre Moisés en calidade de propio e extranxeiro é extraordinariamente interesante e desafiante, pero quero falar disto máis adiante. Sexa como for, creo que é certo dicir que a de Freud era unha visión eurocéntrica da cultura: e por qué non había selo? O seu mundo aínda non fora tocado pola globalización, ou as viaxes rápidas, ou a descolonización que ían facer que as culturas previamente descoñecidas ou reprimidas estivesen ó alcance da Europa metropolitana. Viviu xusto antes dos cambios de poboación masivos que ían traer a indios, africanos, caribeños turcos e kurdos ó corazón de Europa en calidade de traballadores residentes e decote emigrantes non benvidos. E, abofé, morreu xusto cando o mundo austro-xermánico e romano retratado tan memorablemente por grandes contemporáneos coma Thomas Mann e Romain Rolland ía quedar reducido a ruínas, con millóns de xudeos asasinados polo Imperio nazi. Con efecto, era este tamén o mundo conmemorado en *Mimesis* de Erich Auerbach, o libro outonizo e exílico escrito durante os anos da guerra en Estambul, mentres o grande *Gelehrter* e filólogo deu compendiado o pasamento dunha tradición na súa totalidade coherente por última vez.

O segundo sentido de “non europeo” (moito mias cargado politicamente) ó que quero prestar atención é o referido á cultura que xurdiu historicamente no período posterior á Segunda Guerra Mundial (quere dicir, despois da caída dos imperios clásicos e do agromar de moitos estados e pobos recentemente liberados en África, Asia e nas Américas. Obviamente non poderei entrar nas moitas novas configuracións de poder, pobo e política que resultaron deses cambios, mais gustárame salientar unha en particular que me parece ofrecer unha perspectiva máis ben fascinante, e que abofé que intensifica a radicalidade da obra de Freud sobre a identidade humana. O que teño en mente é cómo, no

¹ Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, (trad. de James Strachey), Standard Edition, Vol. XIII, Londres, Hogarth Press, 1955.

mundo de postguerra, a constelación de mundos e valencias que arrodea Europa e Occidente acadou significado moito máis tenso e repelente gracias a observadores de fóra de Europa e do Oeste. Por causa da Guerra Fría houbo, antes de nada, dúas Europas: Leste e Oeste; e entón, nas rexións periféricas do mundo que estaban na agonía da descolonización, había a Europa representativa dos grandes imperios, que ó tempo empezou a ferver con insurreccións que ían desenvolverse finalmente en loitas que escapaban ó control Europeo e Occidental. Noutro lugar tentei describir a nova luz á que se viu Europa por parte dos combatentes anticoloniais articulados, non vou logo ocuparme disto eiquí a non ser berveamente para citar de Fanon (seguramente o herdeiro máis discutidor de Freud) as páxinas finais do seu libro de edición póstuma, *Os condenados da terra*. A sección que vou citar é un dos apéndice do libro titulado “Desordes mentais e guerras colonais”, nas que (como han lembrar) Fanon cataloga e comenta unha serie de casos que tratou xurdidos, por dicilo dalgún xeito, do campo de batalla colonial.

Antes de nada, advirte que o mundo non europeo, para o europeo, só contén nativos e “mulleres con veo, palmerias e camelos que compoñen a paisaxe, o fondo para a presenza humana dos franceses.”² Despois de indicar cómo é que o psiquiatra clínico europeo diagnostica o nativo dicindo que é un asasino salvaxe que mata sen razón ningunha, Fanon cita o profesor A. Porot, do que a considerada opinión científica é que a vida do nativo está dominada por “impulsos diencefálicos”, dos que o resultado neto é un primitivismo incapaz de desenvolvemento. Cita Fanon unha pasaxe esterreciente dunha instruída análise psiquiátrica técnica do propio profesor Porot:

Este primitivismo non é só unha maneira de vivir que resulte dunha crianza especial: ten raíces moito máis fondas. Mesmo consideramos que ten que te-lo seu substrato nunha predisposición particular da estrutura arquitectónica, ou polo menos na xerarquización dinámica dos centros nerviosos. Estamos en presenza dun corpo de comportamento coherente e dunha vida coherente que se pode explicar cientificamente. O alxeriano non ten córtex ou, máis precisamente, está dominado, coma os vertebrados inferiores, polo diencefalo. As funcións corticais, se é que existen, son moi febles, e practicamente non están integradas na existencia dinámica.

Aínda que é posible ver nisto unha perversión fundamentalista da descrición que fixo Freud do comportamento primitivo en *Totem e tabú*, o que se bota a faltar é o rexeitamento implícito de Freud, ó cabo, a erixir unha barreira infranqueable entre os primitivos non europeos e a civilización europea; contrariamente, a severidade do argumento de Freud, no meu ver, é que o que moitos deixaron atrás historicamente alcánzanos en comportamentos universais do tipo da prohibición do incesto ou do retorno do reprimido (segundo o caracteriza en *Moisés e o monoteísmo*). Abofé que Freud establece unha diferenza cualitativa entre os primitivos e os civilizados que parece actuar en favor dos últimos, mais esa diferenza, coma na ficción do seu igualmente dotado e subversivo contemporáneo Joseph Conrad, de ningún xeito excusa nin mitiga o rigor das súas análises da propia civilización, que considera dun xeito ambigüo, mesmo pesimista.

Porén, o punto crucial, para Fanon, é que, cando un estende non só Freud, senón tódolos logros científicos da ciencia europea á práctica do colonialismo, Europa deixa de ocupar unha posición normativa a respecto do nativo. Fanon proclama, logo:

abandonemos logo esa Europa na que nunca acaban de falar do home, mais asasinan homes en calquera sitio en que os atopen, na esquina de calquera das súas propias rúas, en tódolos recantos do mundo...Europa asumiu o liderado do mundo con ardor, cinismo e violencia. Mirade como é que as sombras dos seus palacios se estenden aínda máis lonxe! Os seus movementos todos superaron as fronteiras do espazo e mailo pensamento. Europa declinou toda humildade e modestia; mais tamén torceu a cara a toda solicitude e tenrura...Cando procuro o Home na técnica e no estilo de Europa, só vexo a sucesión de negociacións do home, e unha avalancha de asasinatos.

Non é de sorprender, logo, que mesmo se a súa prosa e parte do seu razoamento dependen del, Fanon rexeita plenamente o modelo europeo e, en troques, demanda que os seres humanos todos colaboren xuntos na invención de maneiras novas de crear o que chama “o home novo, que Europa foi incapaz de dar á luz triunfante.”³

O propio Fanon case non lle fornece ós lectores máis can un esquema das novas maneiras que ten en mente; sexa como for, o seu propósito principal, é condenar a Europa por dividir ós seres humanos nunha xerarquía de razas que reduciu e deshumanizou ós subordinados ó sometelos tanto á ollada científica coma á vontade dos superiores. Abofé que a realización do esquema é o que levou a efecto o sistema colonial nos dominios imperiais, mais penso que é verdade dicir que o cerne do ataque de Fanon foi incluí-lo edificio todo do propio humanismo europeo, que se amosou incapaz de ir alén das súas inxustas limitacións de visión. Segundo Immanuel Wallerstein describiu moi acertadamente⁴, os críticos subsecuentes do eurocentrismo durante as catro últimas décadas do século vinte continuaron o ataque ocupándose da historiografía de Europa, as súas declaracións de universalismo, a súa deifinición da civilización, o seu orientalismo, e a súa aceptación acrítica do paradigma do progreso que situou o que Huntington e outros coma el chamaron “Occidente” no centro dunha masa usurpadora de civilizacións menores que tentaban desafiar-la supremacía occidental.

Independentemente do moito ou pouco que un concorde con Fanon e Wallerstein, non ten dúbida que a idea toda da propia diferenza cultural (especialmente hoxe) está lonxe de se-la cousa inerte que daba por garantida Freud. A noción de que había outras culturas amais da de Europa e de que cumpría pensar nelas non é verdadeiramente o principio que

² Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. de Constance Farrington, Nova York: Grove Press 1968, p. 250.

³ *Ibid.*, pp. 311-12, 313.

⁴ Immanuel Wallerstein, “Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science”, *New Left Review* 226, Novembro/Dembro 1997, pp. 93-107.

anima a súa obra na medida en que o foi para Fanon, como tampouco o foi para as obras maiores dos seus contemporáneos Thomas Mann, Romain Rolland e Erich Auerbach. Dos catro, foi Auerbach o que chegou a vivir un pouco na era postcolonial, mais estaba desconcertado (quizais mesmo un pouco deprimido) polo que puido intuír que ía chegar. No seu ensaio serodio "Philologie der Weltliteratur" falou elixiacamente da substitución da Romanía a xeito de paradigma de investigación que nutrira a súa propia carreira por unha mestura do que chamou linguas e culturas "novas", sen se decatarse de que moitas delas, en Asia e África, eran máis vellas cás de Europa, e de que tiñan cánones ben asentados e filoloxías das que os académicos europeos da súa xeración nunca souberan. Auerbach tiña, polo menos, a capacidade de sentir que estaba a nacer unha nova era histórica, e que podería dicir que os seus lineamentos e estruturas non lle serían familiares precisamente porque boa parte delas non eran nin europeas nin eurocéntricas.

Teño a impresión de que eiquí debería engadir algo máis. Interpretouseme decote dicindo que atacara a grandes escritores e pensadores coma Jane Austen e Karl Marx porque algunhas das súas ideas parecen politicamente incorrectas segundo os modelos dos nosos tempos. É unha noción estúpida que, teño que o dicir categoricamente, non corresponde á verdade de nada do que dixen ou escribín. Contrariamente, sempre tento entender figuras do pasado ás que admiro, mesmo cando indico o atadas que estaban polas perspectivas do seu propio momento cultural no tocante ás visións que tiñan sobre outras culturas e pobos. A puntualización especial que estou tentando facer é que é imperativo deles considerándoos intrínsecamente valiosos para o lectores Europeos e non-occidentais actuais, que decote se sinten satisfeitos quer desprezándoos todos por xunto, quer ténndoos por deshumanizadores ou insuficientemente conscientes da xente colonizada (como fai Chinua Achebe co retrato que Conrad fixo de África, ou léeos, en certa maneira, "por riba" das circunstancias históricas das que en gran medida formaban parte. A miña aproximación tenta velos no seu contexto con todo o coidado posible, mais logo (por seren escritores e pensadores extraordinarios dos que as obras permitiron que outras obras e interpretacións alternativas fundadas en evolucións das que non poderían ser conscientes) véxoos de maneira contrapuntística, quere dicir, a xeito de figuras das que os escritos viaxan atravesando fronteiras temporais, culturais e ideolóxicas de xeitos que carecen de precedentes para xurdir formado parte de novas formacións xunto coa historia posterior e a arte subsecuente. Entón, por exemplo, máis ca abandona-lo conmovedor retrato do Congo de Leopoldo nun arquivo coa etiqueta de "ó cubo de lixo do pensamento racista", paréceme moito máis interesante a obra decimonónica de Conrad (en todo tipo de maneiras prolépticas imprevistas entendendo que suxire e provoca non só as distorsións tráxicas na historia subsecuente do Congo, senón tamén as ecoantes respostas na escritura africana que reutilizou o motivo da viaxe de Conrad a xeito de topos para presenta-las descubertas e recoñecementos da dinámica postcolonial, sendo gran parte delas antiteses deliberadas da obra de Conrad. Entón (só para pór un par de exemplos breves), advertimos as respostas radicalmente diferentes encarnadas en *Mawsim al Hijra illall Shimal* de Tayib Salih e en *Unha curva no río* de V. S. Naipaul. Estas dúas obras non poderían ser máis diferentes, pero as dúas fan inimaxinables sen a estrutura do traballo imaxinativo de Conrad para guialas e impulsalas, para o dicir dalgún xeito, polas novas avenidas da articulación certa da visión dunha experiencia árabe sudanesa nos anos sesenta e a dun expatriado de Trindade uns poucos anos despois. O resultado interesante e non só que Salih e Naipaul dependan tan vitalmente da súa lectura de Conrad, senón que a escritura de Conrad volve actualizarse e animarse por medio de énfases e inflexións das que o autor era obviamente inconsciente, mais que a obra permite.

Entón, a historia posteriormente reabre e desafia o que paracera se-la finalidade dunha figura de pensamento anterior, póno en contacto con formacións culturais, políticas e epistemolóxicas inimaxinables para o autor (aínda que afiliadas polas circunstancias históricas correspondentes). Abofé que cada escritor é tamén un lector dos seus predecesores, mais o que quero suliñar é que a dinámica decote sorprendente da historia humana pode (coma a fábula do *Pierre Menard, autor do Quixote* de Borges tan enxeñosamente argúe) dramatiza-los elementos latentes nunha forma ou figura anterior que de súpeto ilumina o presente. Os porteadores negros e os salvaxes horriblemente atenuados e oprimidos que Conrad retrata en termos que Achebe atopa tan obxectables non só conteñen a esencia conxelada que os condena á servidume e ó castigo que Conrad ve que é o seu fado no presente, senón que tamén apunta profeticamente cara a toda unha serie de evolucións implicadas que a súa historia posterior revela apesar, nomeadamente e por riba de todo, e tamén paradoxalmente por causa, da radical severidade e da horrible soedade da visión esencializadora de Conrad. O feito de que os escritores posteriores sigan tornando a Conrad significa que a súa obra, envirtude da súa visión incondicionalmente eurocéntrica, é precisamente o que lle dá a súa forza antinómica, a intensidade e poder que vai envolta nas súas frases, que demandan unha resposta igual e contraposta que se defronte a elas para confirmación, refutación ou elaboración do que presentan. No cerne da África de Conrad, un vese levado polo seu agudo e conmovedor horror a abrirse paso e ir máis alá del segundo a propia historia transforma mesmo a estase máis inflexible nun proceso e procura de maior claridade, alivio, resolución ou negación. E abofé que en Conrad, como con tódalas mentes extraordinarias, a tensión que se sente entre o que está intolerablemente aí e unha compulsión simétrica a fuxir diso é o que se expón con máis fondura: é diso do que trata a lectura e interpretación dunha obra coma *O corazón da escuridade*. Os textos que de maneira inerte forman parte do seu tempo premanecen aí: os que se recompoñen vigorsamente contras as constricións históricas son os que levamos connosco, xeración tras xeración.

Freud é un exemplo salientable de pensador para quen a obra científica foi, segundo dixo adoito, unha especie de excavación arqueolóxica do pasado enterrado, esquecido, reprimido e negado. Por algo foi para el un modelo Schliemann.⁵ Abofé que Freud era un explorador da mente, mais tamén, no sentido filosófico un alborotador e redeseñador dos mapas das xeografías e xenealoxías aceptadas ou establecidas. Préstase logo especialmente a relectura en diferentes contextos, dado que toda a súa obra trata de como a historia da vida ofrécesenos por medio da rememoración, da investigación e da reflexión para a estruturación e restruturación infinita, tanto no sentido

⁵ Véxase, Richard H. Armstrong, "Freud: Schliemann of the Mind", *Biblical Archeology Review*, Marzo-Abril, 2001.

individual coma colectivo. Que nós, diferentes lectores de diferentes períodos da historia, con diferentes formacións culturais, puidesemos seguir facendo isto nas nosas lecturas de Freud chámame a atención porque non pode ser nada menos ca unha vindicación do poder da súa obra para instigar novo pensamento, secomasí para iluminar situacións que el propio nunca podería soñar.

A intensa concentración de Freud en Moisés ocupou os últimos meses da súa vida, e o que amosou no se último grande libro, *Moisés e o monoteísmo*, é un composto de varios textos, intencións numerosas e diferentes períodos temporais (todos eles persoalmente difíciles para el dada a súa doenza, a chegada do nacional-socialismo e as incertezas políticas da súa vida en Viena que significaban que tiña que lidar con efectos algunhas veces desestabilizadores e mesmo desorganizadores.⁶ Calquera que teña interese no que se chamou estilo serodio [*Spätstil*] ha advertir que o Moisés de Freud é case un exemplo clásico. Coma as obras crecentemente dificultosas que Beethoven produciu nos últimos sete ou oito anos da súa vida (as últimas cinco sonatas de piano, os cuartetos finais, a *Missa Solemnis*, a Sinfonía Coral, e as Bagatelas Opus 119 e 121) o Moisés de Freud parece composto para si mesmo, con escasa atención –a frecuente é torpe repetición, sen coida-la economía elegante da prosa e da exposición. Neste libro, Freud o científico á procura de resultados obxectivos na súa investigación, e Freud o intelectual xudeo probando a súa propia relación coa súa antiga fe por medio da historia e maila identidade do seu fundador, nunca acaban de encaixar de maneira verdadeiramente limpa un co outro. Todo neste tratado suxire non resolución e reconciliación (coma nalgúns obras serodias do tipo d’ *A tempestade* o *O conto de inverno*, de Shakespeare) senón, máis ben, máis complexidade e certa disposición a deixar que os elementos irreconciliables da obra permanezan como son: episódicos, fragmentarios, inacabados (quere dicir, sen luír).

Nos casos de Beethoven e Freud, segundo teño a esperanza de amosar, a traxectoria intelectual transmitida pola obra serodia é intransixencia e unha caste de transgresividade irascible, como se se esperase que o autor asumise unha compostura harmoniosa, segundo corresponde a unha persoa á fin da súa vida, pero en troques diso preferise ser difícil e alporizar con todo tipo de novas ideas e provocacións. Freud confesa explicitamente esta insolencia nunha das primeiras notas a rodapé de Moisés, na que, sen embarazo ningún, fai referencia a súa maneira autocrática, arbitraria e inescrupulosa de usar probas bíblicas. Hai tamén recordatorios explícitos para o lector de que o autor é un home vello, e de que pode que non estea á latura da súa tarefa; no remate da segunda parte e no principio da terceira Freud presta atención á perda das súas forzas e a diminución dos seus poderes creativos. Porén, esta admisión non o refrea nin de ningún xeito lle impide acadar conclusións dificultosas e adoito desconcertantemente insatisfactorias. Igual cás obras serodias de Beethoven, a *Spätwerk* de Freud está obsesionada con tornar non só o problema da identidade Moisés (que é, abofé, a verdadeira cerna do tratado), senón os propios elementos da identidade en si, como se esa cuestión tan crucial para a psicanálise, o verdadeiro cerne da ciencia, puidese ser algo ó que se retornase da maneira en que a obra seorida de Beethoven retorna a fundamentos coma a tonalidade e o ritmo.

Amais, en Freud, a combinación do interese polo contemporáneo expresado en excavacións do primordial por veces arcanas é paralelo ó uso que Beethoven fai dos modos medievais e do contrapunto sorprendentemente avanzado en obras coma a *Missa Solemnis*. Por riba de todo, o efecto do estilo serodio no lector ou oínte é alienante (quere dicir, Freud e Beethoven presentan material que lle é de interese urxente prestando moi pouca atención a satisfacer, non digamos xa a apazugar, a necesidade de conclusión que ten o lector. Outros libros de Freud escribiríronse cun obxectivo didáctico ou pedagóxico: *Moisés e o monoteísmo* non. Ó le-lo tratado, sentimos que Freud quere que entendamos que aquí están en xogo outras cousas, outros problemas máis urxentes de expór ca aqueles dos que a solución podería ser reconfortante, ou ofrecer unha caste de lugar de reposo.

Nun dos libros máis interesantes sobre o Moisés de Freud (*O Moisés de Freud: xudaísmo terminable e interminable*, de Josef Yerushalmi), Yerushalmi completa expertamente o contexto xudeo persoal das probas que Freud fai da historia de Moisés, incluída a súa dorosa e duradeira consciencia do anti-semitismo en episodios coma a deterioro da súa amizade con Carl Jung, a súa decepción coa inhabilidade do seu pai para se defender dos insultos, a súa preocupación de que a psicoanálise puidese considerarse só unha ciencia “xudea” e, fundamentalmente, a súa propia conexión complicada e, no meu ver, desgraciadamente irresoluta co seu xudaísmo que sempre pareceu manter cunha combinación de orgullo e desafío. Porén, Freud repite decote que malia ser xudeo non cre en deus, e que só falando do mínimo podería dicirse que ten algún tipo de sentido relixioso. Yerushalmi apunta con perspicacia que Freud pareceu crer, quizais seguindo a Lamarck, que “os trazos de carácter implicados na psique xudea transmitense eles propios filoxenéticamente e xa non necesitan da relixión para manterse. Atendendo a tal presuposición Larmarckiana, mesmo xudeos ateos coma a Freud hérdano e compárteno inevitavelmente.” Ata aquí, ben. Mais entón Yerushalmi procede a adscribir unha caste de salto case desesperadamente providencial a Freud que me parece en gran medida carente de garantías. Di: “se o monoteísmo foi xeneticamente exipcio, foi historicamente xudeo”. Engade logo, citando a Freud, que “e honor abondo para o pobo xudeo manter viva tal tradición e producir homes que prestaron a súa voz, *mesmo se o estímulo chegara primeiro do exterior, dun gran extranxeiro*” (as cursivas son miñas).⁷

É esta unha cuestión tan importante no argumento de Freud que paga a pena examinala con máis detención; certamente, penso que Yerushalmi chegou por medio dun salto a conclusións do que é historicamente xudeo que o propio Freud verdadeiramente non acadou porque, como vou tentar amosar, a verdadeira condición xudea que deriva de Moisés, está lonxe de ser unha cuestión sinxela e, con efecto é extremadamente problemática. Freud está decididamente dividido a respecto dela; amais, atreveríame a chegar a dicir que é deliberadamente antinómico nas súas crenzas. Lembrarán que a oración inicial de Freud é unha celebración sorprendentemente vingativa do que fixo e vai facer nas páxinas que seguen, que non é menos ca “negarlle a un pobo o home que gaba chamándolle o máis

⁶ Véxase Janine Chasseguet-Smirgel, “Some Thoughts on Freud’s Attitude During the Nazi Period”, *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 18: 2 (1988), pp. 249-65.

⁷ *Ibid.*, pp. 52, 53.

grande dos seus fillos”; di logo que un feito deste tipo non pode abordarse amable ou descoidadamente, “especialmente por parte de alguén que pertence a ese pobo”. Faino en interese da vereade (non inhibe as palabras para nada) que é moito máis importante cós “supostos intereses nacionais”. O sarcasmo nesta última frase deixanos facilmente sen alento, tanto pola súa arrogancia como pola súa disposición a subordina-los intereses de todo un pobo o que é máis importante: o cambio de lugar dunha fonte da relixión que ocupaba o seu sitio na comunidade e na historia dos crentes animados polos mesmos sentimentos.⁸

Non vou examinar tódalos puntos dos argumentos de Freud (tamén eu quero ser un pouco arbitrario) a non ser para lembrar énfases que fai neles. Abofê que o primeiro é a identidade exipcia de Moisés, e o feito de que as súas ideas sobre un deus único deriven enteiramente do faraón exipcio, universalmente considerado o inventor do monoteísmo. A diferenza de Yerushalmi, por exemplo, Freud atopa a súa maneira para lle atribuír a Akenatón esta idea, insistindo en que foi unha invención que non existía antes del; e aínda que di que o monoteísmo non arraigou en Exipto, Freud debeu saber perfectamente ben que o monoteísmo reatornou a Exipto primeiro na forma da cristinidade primitiva (que permanece hoxe na igrexa copta) e despois por medio do Islam, que con efecto trata brevemente unhas páxinas máis adiante. O traballo recente na exiptoloxía suxire con efecto que hai un número considerable de características do monoteísmo que se atopan ben antes do reino de Akenatón, e isto pola súa vez suxire que o papel de Exipto no desenvolvemento do culto a un só deus é ben máis significativo do que adoito se pensou. Yerushalmi está moito máis preocupado ca Freud por raspiñar tódalas características do monoteísmo de Exipto despois da morte de Akhenaton, e dá por implicado que o xenio do xudaísmo foi elabora-la relixión ben máis alá de todo o que os Exipcios soberan facer.

En todo caso, Freud, é mais complexo, e mesmo contradictorio. Dá por garantido que os xudeos eliminaron o culto ó sol da relixión que tomaran de Akenatón, mais despois rebaixa orixinalidade xudaica advertindo que (a) a circuncisión era unha idea exipcia, non xudea; e (b) que os levitas, seguramente un grupo tan xudeo coma o que as convencións din que foi, eran os seguidores exipcios de Moisés, que foron con el ó novo lugar.

No tocante a ese lugar, Freud afástase logo da xeografía isralélica convencionalmente atribuída e declara que foi Meribat-Quades: “no país ó sur de Palestina entre o extremo este da península do Sinaí e o extremo occidental de Arabia. Alá asumiron a adoración dun deus chamado Iavé, probablemente da tribu árabe veciña dos midianitas. Presumiblemente outras tribus veciñas foron tamén seguidoras dese deus.”⁹ Entón, Freud primeiro devolve ó seu lugar os compoñentes da orixe do xudaísmo que foron esquecidos e negados xunto co asinato do pai heroico que é cousa común ás relixións todas, e despois amosa (por medio da súa teoría da latencia e do retorno do reprimido) como é que o xudaísmo se constitúe el propio nunha relixión permanentemente establecida. O argumento é estrañamente sutil e discontinuo, como pode testemuñar calquera que lese *Moisés e o monoteísmo*. A represión, a negación e o retorno pasan por diante do lector case maxicamente a xeito de experiencias que van do individual ó colectivo: disponas Freud nunha secuencia narrativa seguida pola positividade sumerxida e logo manifesta, facendo todo isto xurdir non só a condición xudia, senón o anti-semitismo que que vai de par dela. Os puntos principais que quero suliñar son, en primeiro lugar, que a todo isto Freud dalle un emprazamento secular, sen facer concesión ningunha (polo que eu dei visto) ó divino ou ó extra-histórico; e, en segundo lugar, que Freud non fai esforzo ningún para suaviza-la súa historia nin para darlle unha traxectoria clara. Débese isto, quizais, a que tan gran parte do material que trata ó face-la crónica das consecuencias do legado de Moisés é desigual, tan radicalmente antitético no seu contraste sorprendentemente claro entre o extranxeiro fundador e a comunidade que estableceu (e que tamén o matou) coma as palabras primordiais que estudara e sobre as que escribira décadas antes.

En certo nivel, isto non é máis ca dicir cós elementos da identidade histórica sempre parecen ser un composto, particularmente cando acontecementos seminais coma o asinatado pai e o éxodo de Exipto están eles propios tan imbricados en acontecementos anteriores. Na medida en que se poida dicir que Moisés é “extranxeiro” ós xudeos que o adoptan a xeito de patriarca, Freud é absolutamente claro, mesmo inexorable: Moisés era exipcio, e era logo diferente do pobo que o adoptou e o fixo o seu líder (quere dicir, da xente que se converteu nos xudeos a quen Moisés parece que posteriormente creou e converteu no seu pobo. Dicir da relación de Freud co xudaísmo que foi conflitiva é aventurar un atenuamento. Ás veces sentíase orgullosos da súa pertenza, aínda que fose irremediamente anti-relixioso; outras veces expresou noxo e inequívoca desaprobación do sionismo. Por exemplo, nunha carta famosa sobre a actividade da Axencia Xudea con data de 1930, rexeita unirse a unha chamada ós británicos para incrementar a inmigración xudea a Palestina. De feito, chegou a condenar a transformación “dun anaco da muralla de Herodes nunha reliquia nacional, ofendendo logo os sentimentos dos nativos”. Cinco anos despois, logo de aceptar un posto no consello da Universidade Hebrea, díxolle á Fundación Nacional Xudea que era “un instrumento... grande e bendito...na empresa de establecer un novo lar na terra antiga dos nosos pais.”¹⁰

Unha análise mesmo máis detallada da relación entre a identidade xudea de Freud e as súas actitudes, e accións, absolutamente complicadas en relación co sionismo ofrécea Jacquy Chemouni en *Freud et le sionisme: terre psychanalytique, terre promise*.¹¹ Aínda que a conclusión de Chemouni é que Herzl e Freud dividiron o mundo xudeo entre eles dous (o primeiro situando a condición xudea nun lugar específico, o segundo, en troques, escollendo o reino do universal) o libro presenta unha tese atrevida sobre Roma, Atenas e Xerusalén que chega bastante preto das visións antitéticas de Freud sobre a historia e mailo futuro da identidade xudea. Abofê que Roma é o edificio visible que atraeu a Freud (quizais, di Chemouni, porque viu na cidade a destrución do templo de Xerusalén e un símbolo do exilio do pobo xudeo e, de resultas, o principio dun desexo de reconstruí-lo templo en Palestina). Atenas era unha cidade da mente, unha representación xeralmente máis adecuada da dedicación ó logro intelectual que ocupou a vida

⁸ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 3

⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰ Yerushalmi, *Freud's Moses*, p. 13

¹¹ Jacquy Chemouni, *Freud et le sionisme: terre psychanalytique, terre promise*, Malakoff: Solin 1988.

toda de Freud. Dende ese punto de vista, o Xerusalén concreto é unha atenuación do ideal ascético espiritual, mesmo se é tamén unha concepción de que a perda pode encararse por medio do labor concertado que foi de feito o sionismo.

O que me parece interesante (tanto se aceptamo-la sofisticada reclamación de Yerushalmi a respecto de que Freud foi un xudeo forzado a acceder a realidade do seu pobo na Europa fascista e na Viena antisemita en particular, coma a tringualación un tanto máis complexa -un chico caprichoso?- e en gran medida irresoluta de Chemouni sobre o dilema do exilio e da pertenza) é que hai un elemento que segue importunando e rifando a todo aquel que pensa nestas cuestións de identidade en termos quer positivos, quer negativos. E o tal elemento é a cuestión do non-xudeo, que Freud indiferentemente tarde en *Moisés e o monoteísmo*. Di que os xudeos sempre atraeron o odio popular, e que non todo ese odio se funda en razóns tan boas coma o cargo de que crucificaron a Cristo. Dúas razóns para o antisemitismo son verdadeiramente variacións unha da outra: que os xudeos son extranxeiros, e que son “diferentes” dos seus hóspedes; a terceira razón que dá Freud é que non importa o moito que estean oprimidos os xudeos, sempre “desafían a opresión, por iso mesmo as persecucións máis crueis non tiveron éxito á hora de exterminalos. O contrario, amosan a capacidade de mante-la súa propia vida práctica, e alá onde son admitidos, fan contribucións valiosas á civilización que teñen arredor”. No tocante ó cargo de que os xudeos son extranxeiros (o contexto implicado é, abofé, europeo), Freude desbótao, porque en países coma Alemaña, no que o antisemitismo é omnipresente, os xudeos estiveran alía durante máis tempo, pois chegaran cos romanos. Sobre a acusación de que os xudeos son diferentes dos seus hóspedes, Freud di ironicamente que non son “fundamentalmente así”, pois non son “unha raza asiática extranxeira, senón que en gran medida consiste nos restos de pobos mediterráneos e herdaron a súa cultura”.¹²

Á vista da insistencia inicial na condición exipcia de Moisés, as distincións que fai eiqi parécenme coxas: son ambas a dúas insatisfactorias e nada convincentes. En varias ocasións Freud describiuse, na medida en que entrasen en xogo a lingua e a cultura, dicindo que era alemán, e tamén xudeo; e na súa correspondencia e escritos científicos amósase moi sensible a cuestións de diferenza cultural, racial ou nacional. Porén, para un europeo de antes da Segunda Guerra Mundial, o termo “non-europeo” é un termo relativamente non marcado que denota xente que vén de fóra de Europa (asiáticos, poño por caso). Ora ben, estou convencido de que Freud era consciente de que dicir sinxelamente dos xudeos que eran os restos da civilización mediterránea, e que non eran logo realmente diferentes, é ruidosamente discordante coa súa demostración de forza no tocante ás orixes exipcias de Moisés. Podería ser, quizais, que a sombra do antisemitismo que tan ominosamente se extendía polo mundo da última década da súa vida fíxese para o dicir dalgún xeito, dese acobillo protectoramente dentro do reino protector do europeo?

Porén, se avanzamos moi rápido do período de preguerra ó posterior á Segunda Guerra Mundial, habemos advertir inmediatamente que designacións do tipo de “europeo” e “non-europeo” adquiren dramaticamente resonancias máis sinistras ca aquelas das que Freud pareceu ser consciente. Hai, abofé, o cargo feito polo nacional-socialismo, codificado nas leis de Nuremberg, segundo o cal os xudeos eran extranxeiros, e en consecuencia eliminables. O holocausto é un horrible monumento, se é que esa é a palabra correcta, para esa designación e para a todo sufrimento do que foi causa. Hai logo unha literalización case excesivamente perfecta que se dá pola oposición binaria xudeo-contra-non-europeo no capítulo climático da correspondente narración do asentamento sionista en Palestina. De súpeto, o mundo de *Moisés e o monoteísmo* cobrou vida nese pequeno anaco de terra no leste do mediterráneo. Na altura de 1948, os non-europeos relevantes foron encarnados polos árabes indíxenas de Palestina e por quen os apoiaban: exipcios, sirios, libaneses e xordanos que eran descendentes de varias tribus semíticas, incluídos os árabes midianitas, a quen os israelís atoparan por vez primeira no sur de Palestina e cos que mantiveran rico intercambio.

Nos anos posteriores a 1948, cando Israel se estableceu a xeito de estado xudeo en Palestina, e para a todo tempo fora unha poboación diversa e multiracial de moitos pobos diferentes (europeos e non europeos, como era o caso), deuse unha re-esquemática absolutamente nova de razas e pobos, que, pra os que estudaron o fenómeno na Europa do século dezanove vinte, pareceu unha re-escenificación paródica das divisións que foron tan asasinadas. Neste establecemento, Israel foi internacionalmente adoptado polo Occidente Atlántico (con efecto, xa se lle garantira un título anterior sobre Palestina por medio da declaración de Balfour en 1917) como se fose, con efecto, un estado case europeo do que o fado, polo que parecía (nunha estraña aseveración do argumento fanonista) era manter a raia ós pobos indíxenas non europeos todo o tempo que fose posible.

Os árabes xuntáronse ó mundo non alineado, que estaba caracterizado pola loita universal contra o colonialismo segundo a describiron Fanon, Cabral, Nkrumah e Césaire. Dentro de Israel, a principal estipulación calificadoria era a de que era un estado para xudeos, polo que os non-xudeos, ausentes ou presentes como moitos deles estaban, convertíanse xurídicamente en extranxeiros, malia ser a súa residencia naquel territorio anterior á constitución do estado. Por primeira vez dende a destrución do Segundo Templo, a consolidación da identidade xudea aconteceu no antigo lugar que, como acontecera durante os tempos bíblicos, estivera ocupada por outras varias nacións, razas e pobos agora convertidos en extranxeiros, conducidos ó exilio ou ambas as dúas cousas á vez.

Irán vendo, quizais, cara onde vou. Para Freud, que escribiu e pensou na metade dos anos trinta, a actualidade do non europeo era a súa presenza constitutiva en calidade dunha especie de fisura na figura de Moisés (fundador do xudaísmo, mais en todo caso exipcio tradicional e non-xudeo). Iavé derivaba de Arabia, que era tamén non-xudea e non-europea. Porén, as realidades exipcias que eran contemporáneas de Freud, igual cá abondosa historia antiga de Exipto (exactamente igual ca para Verdi canto estaba a escribir *Aída*)¹³ eran de interese porque foran mediadas e presentadas para o uso polos académicos europeos, principalmente polo libro de Ernest Sellin no que *Moisés e o monoteísmo* se opoñe tan abondosamente.¹⁴ Hai unha simetría case perfecta de máis no feito de que Naguib Mahfouz,

¹² Freud, *Moses and Monotheism*, p. 116.

¹³ Said estudou a composición por encarga da *Aída* de Verdi no libro *Cultura e Imperialismo* (N. do t.)

¹⁴ Ernest Sellin, *Moses und Seine Bedeutung für die israelitische-jüdischer Religionsgeschichte*, Leipzig 1922.

o grande xenio narrativo exipcio, escribíse unha novela sobre Akenatón, *Morador na verdade*¹⁵, que é tan complexa coma calquera das historias que escribiu; porén, aínda que se exploran noitos puntos de vista por mor de entender retrospectivamente quen foi Akenatón, non hai mención ningunha da incipiente presenza xudea no home Moisés. A novela é tan resoltamente exipcia coma Israel resoltamente xudeo.

Dubido moito de que Freud imaxinase que tería lectores non europeos, ou que no contexto da loita por Palestina, tería lectores palestinos. Mais tivo e ten. Imos examinar rapidamente que é o que acontece coas súas excavacións (tanto figurativa coma literalmente) dende este novo conxunto de perspectivas inesperadamente turbulentas, secomasí sorprendentemente relevantes. Antes de nada, diría que, de resultas dos traballos do antisemitismo especificamente europeo, o establecemento de Israel nun territorio non europeo consolidou a identidade xudea politicamente nun estado que tomou posicións leais e políticas moi específicas para separar esa identidade de todo o que fose non xudeo. Ó se definir dicindo que era un estado do pobo xudeo e para o pobo xudeo, Israel só permitiu a emigración e a propiedade da terra exclusiva ós xudeos, mesmos se había residentes anteriores ó estado que eran non xudeos e cidadáns actuais non xudeos; destes últimos minorábanse os dereitos, no caso dos primeiros abrogábanse retrospectivamente os dereitos. Os palestinos que vivían na Palestina anterior a 1948 non poden nin retornar (no caso dos refuxiados) nin ter acceso á terra como teñen os xudeos. De maneira absolutamente diferente ó espírito dos recordatorios deliberadamente provocadores de Freud relativos a que o fundador do xudaísmo fora un non-xudeo, a lexislación israelí contravén, reprime e mesmo cancela a apertura da identidade xudea cara ó seu fondo non xudeo que coidadosamente mantivo Freud. Os complexos estratos do pasado, para o dicir dalgún xeito, foron eliminados polo Israel oficial. Entón (segundo eu interpreto no establecemento das políticas ideoloxicamente conscientes de Israel) Freud, por contraste, deixou espazo considerable para acomoda-los antedentes e contemporáneos non-xudeos do xudaísmo. Quere dicir: ó excava-la arqueoloxía da identidade xudea, Freud insistiu en que de certo non comezaba con ela mesma senón, máis ben, con outras identidades (a exipcia e a árabe), cuestión para cal a demostración do seu libro *Moisés e o monoteísmo* percorre unha gran distancia, a fin de restaurala para o escrutinio. Esta outra historia non-xudea, non-europea veuse agora borrada e xa non se pode atopar na medida en que se trate da identidade xudea oficial.

Penso que aínda é máis relevante o feito de que en virtude dunha das consecuencias adoito ignoradas do establecemento de Israel, os non-xudeos (neste caso, os palestinos) víronse desprazados a certo lugar no que, consonte ó espírito das excavacións de Freud, poden preguntar qué foi das pegadas da súa historia que tan implicadas estiveran na actualidade de Palestina antes de Israel. Para lle dar resposta a esta pregunta, quero voltar do reino da política e a lei a un dominio moito máis próximo ó relato de Freud sobre como é que se orixinou o monoteísmo xudeo. Coido que estou no certo ó conxectar que Freud mobilizou o pasado non-europeo por causa de minar todo intento doutrinal que se puidese facer para situa-la identidade xudea nunha vase fundacional clara, fose relixiosa ou secular. Nada ten de sorprendente, logo, atoparmos que cando a identidade xudea foi consagrada polo establecemento de Israel fose a ciencia da arqueoloxía a que se consagrou a consolidar esa identidade no tempo secular; ós rabinos, secomasí ós académicos especializados en “arqueoloxía bíblica”, entregóuselles o dominio da historia sagrada.¹⁶ Advirtase que un vasto número de comentaristas e practicantes da arqueoloxía (de William Albright e Edmund Wilson a Yigal Yadin, Moshe Dayan e mesmo Ariel Sharon) indicaron que a arqueoloxía é a ciencia privilexiada israelí *par excellence*. Segundo di Magen Broshi, un coñecido arqueólogo israelí:

O fenómeno israelí non ten paralelo: unha nación que retorna á súa vella-nova terra. É unha nación no proceso de renovar o seu coñecemento coa súa propia terra e aquí a arqueoloxía xoga un papel importante. Neste proceso a arqueoloxía forma parte dun sistema máis grande coñecido por *yedi'at ha-Aretz*, coñecemento da terra (o termo hebreo deriva moi probablemente do alemán *Landeskunde*)...Os inmigrantes europeos atoparon un país no que se sentiron tanto propios coma estraños. A arqueoloxía en Israel, estado *sui generis*, serviu de medio para disipar-la alienación dos seus novos cidadáns.¹⁷

A arqueoloxía convértese logo no camiño real da identidade xudeo-israelí, identidade na que se fai repetidamente a reivindicación de que na terra actual de Israel a Biblia está materialmente realizada gracias á arqueoloxía, a historia vólvese de carne e óso, o pasado recupérase e ponse en orde dinástica. Abofé que talés reivindicacións fannos retornar extrañamente non só ó emprazamento arquivístico da identidade xudea segundo a explorou Freud, senón ó seu lugar xeográfico oficialmente aprobado (tamén deberíamos engadir sen falta: ó lugar aprobado á forza), ó Israel moderno. O que descubrimos é un intento extraordinario e revisionista de substituír por unha nova estrutura positiva da historia xudea os esforzos *insistentemente* máis complexos e discontinuos de Freud por examinar a mesma cousa, aínda que cun espírito plenamente diaspórico e con resultados diferentes, descentrados.

Este é un bo momento para dicir que estou moi en débeda coa obra dunha académica nova, Nadia Abu el-Haj, autora de *Feitos sobre o terreo: a práctica arqueolóxica e a maquillaxe do territorio na sociedade israelí*. O que ofrece, antes de nada, é unha historia da exploración arqueolóxica colonial e sistemática en Palestina, que se remonta ós traballos británicos da metade do século dezanove. A autora continúa logo a historia no período anterior ó establecemento de Israel, conectando a práctica actual da arqueoloxía coa ideoloxía nacional nacente (unha ideoloxía que tiña planos para a reapropiación da terra por medio do cambio de topónimos e dos cambios de emprazamento, ós que en moitos casos se deu xustificación arqueolóxica como se fosen a extracción esquemática da identidade xudea malia a existencia de nomes árabes e de pegadas doutras civilizacións). Este esforzo, segundo convincentemente

¹⁵ Naguib Mahfouz, *Akhenaten: Dweller in Truth*, trad. de T. Abu-Hassabo, N. York: Anchor Books 1988.

¹⁶ Véxase, Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, Londres: Routledge 1996.

¹⁷ Citado en Nadia Abu el-Haj, *Facts on the Ground: Archeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago: University of Chicago Press 2002, p. 48.

argumenta, prepara epistemoloxicamente o camiño para un sentido pleno da identidade xudeo-israelí posterior a 1948 fundado na montaxe de elementos arqueolóxicos discretos (restos espaxados de construcións pétreas, tabletas, ósos, tumbas, etc.) nunha especie de biografía espacial da que xurde Israel “visible e lingüísticamente, a xeito de casa nacional dos xudeos.”¹⁸

De maneira máis significativa, argumenta que esta biografía case-narrativa dunha terra capacita (se é que non causa verdadeiramente) e vai da man dun estilo particular de emprazamento colonial que rexe prácticas concretas coma o uso de bulldozers, o rexeitamento a explora-las historias non-israelitas (poño por caso a historia hasmonea) e o hábito de converte-la presenza xudea intermitente e dispersa de ruínas dispersas e fragmentos enterrados nunha continuidade dinástica, malia a evidencia do contrario e malia a evidencia de historias endógamas non-xudeas. Alá onde hai pasmosa e inevitable evidencia dunha multiplicidade doutras historias, coma no masivo palimpsesto da arquitectura bizantina, cruzada, hasmonea, israelita e musulmana de Xerusalén, a regra é enmarcar e tolerar estas arquitecturas en calidade de aspecto da cultural liberal israelí, mais tamén afirmar a preminencia nacional de Israel atacando á desaprobación xudeo-ortodoxa do sionismo moderno ó facer de xerusalén un lugar aínda máis nacional-xudeo.¹⁹

A meticulosa deconstrución da arqueoloxía israelí debida a Abu el-Haj é tamén unha historia da negación da palestina árabe que, por razóns obvias, non se tivo por merecente dunha investigación similar. Porén, coa agromar da historia revisionista post-sionista en Israel durante a década de 1980 e, simultaneamente, co ascenso gradual da arqueoloxía palestina a xeito de práctica na loita de liberación dos últimos vinte anos, pouco máis ou menos, as actitudes de estilo patrimonial dunha arqueoloxía exclusivamente bíblica están agora a seren desafiadas. Gustaríame ter tempo de entrar nesta cuestión, e debater cómo é que a tese nacionalista das historias separadas israelí e palestina comezou a conforma-las disputas arqueolóxicas na Faixa Occidental e cómo, por exemplo, a atención palestina ás sedimentacións enormemente ricas da historia urbana e ás tradicións orais cambia potencialmente o status dos obxectos que pasan de ser monumentos mortos e artefactos destinados ó museo, e parques temáticos con aprobación histórica, a recordatorios dunha vida nativa en curso e de prácticas vivas palestinas de ecoloxía humana sostible.²⁰

Sexa como for, as axendas nacionalistas tenden a parecerse unha á outra, nomeadamente cando as diferentes partes dunha contenda territorial procuran lexitimidade en actividades tan maleables coma a reconstrución do pasado e a invención da tradición. Abu el-Haj ten logo toda a razón ó suxerir que malia a prevalencia do compromiso ilustrado subxacente a respecto da unidade das ciencias, a verdade é que están absolutamente desunidas na práctica. Pode un captar inmeditamente as maneiras nas que a arqueoloxía no contexto palestino e israelí non son a mesma ciencia. Para un israelí, a arqueoloxía encarna a identidade xudea en Israel e racionaliza un tipo partiucular de emprazamento colonial (quere dicir, un feito sobre o terreo); para un palestino, a arqueoloxía debe desafiarse a fin de que eses “feitos” e prácticas que lle deron unha especie de pedigrí científico se abran a porta á existencia doutras historias e a unha multiplicidade de voces. A partición (segundo foi concibida polo proceso de Oslo dende 1993) non elimina a disputa entre as narracións nacionais en competencia, mais ben tende a subliña-la incompatibilidade dunha parte coa outra, incrementando logo certo sentido de perda e a extensión do memorial de agravios.

Permítaseme tornar finalmente a Freud e ó seu interese no non-europeo segundo de amosa no seu intento de reconstruí-la historia primitiva da identidade xudea. O que me parece tan convincente do intento é que Freud pareceu facer un esforzo especial para nunca destander nin infravalora-lo feito de que Moisés era non-europeo (especialmente desque, en termos do seu argumento, o xudaísmo moderno e os xudeos tiñan que se concibir fundamentalmente en calidade de europeos, ou polo menos a xeito de pertencentes a Europa máis cá Asia ou África. Temos que preguntar máis unha vez: por qué? Certamente Freud non pensara en Europa a xeito de poder colonizador melévolo, segundo a describiu poucas décadas despois Fanon e os críticos do eurocentrismo, e coa excepción do seu comentario profético sobre a provocación ós árabes palestinos ó darlle importancia indebida ós monumentos xudeos, non tiña nin idea do que acontecería despois, cando os palestinos foron vendo gradualmente que a xente que chegaba de fóra para toma-la súa terra e establecerse nela parecían exactamente os franceses que chegaron a Alxeria: europeos cun título sobre a terra superior ó dos nativos non europeos. Tampouco se detivo Freud (a non ser moi brevemente) sobre a forte e decote violenta reacción que os árabes decididamente non europeos podería ter á forzada encarnación da identidade xudea no cumprimento nacionalista do xudaísmo por parte do movemento sionista. Admiraba a Herzl, mais coído que é correcto dicir que a maior parte do tempo dubidou (mesmo evitou dar unha resposta clara) na medida en entraba en xogo o propio sionismo. Dende un punto de vista instrumental, Moisés tiña que ser un non europeo para que ó matalo os israelitas tivesen algo que reprimir, e tamén algo que lembrar, elevar e espiritualizar durante o curso da súa grande aventura na reconstrución de Israel da outra banda do mar. É esta unha maneria de interpretar o que Yerushalmi chama xudaísmo interminable: que estaba condenado a lembrar o que non podería esquecer doadamente, mais que sexa como for presionaba para facer a Israel máis forte e poderoso.

Porén, penso que esa non é a única opción interpretativa. Hai outra máis cosmopolita fornecida polo concepto do xudeo non xudaico de Isaac Deustcher. Deustcher mantén que hai unha tradición maior de disentimento no xudaísmo consuetudada por pensadores heréticos coma Spinoza, Marx, Heine, Freud; foron estes profetas e rebeldes que primeiro foron perseguidos e excomulgados polas súas propias comunidades. As súas ideas eran críticas poderosas da sociedade; eran pesimistas que creron que había leis científicas que gobernanban o comportamento humano; o seu pensamento era dialéctico e concibía a reliade a xeito de cousa dinámica, non estática, e a realidade humana para eles estaba tipificada (coma tamén no caso de Freud) polo *homme moyen sensuel* “do que os desexos e ansias, escrúpulos

¹⁸ Ibid., p. 74.

¹⁹ Véxase, neste contexto, Glenn Bowersock, “Palestine: Ancient History and Modern Politics”, en Edward W. Said e Christopher Hitchens (eds.), *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, Londres e Nova York: Verso 1987. Estrañamente, Abu el-Haj, exhaustiva na súa investigación, non menciona este estudo.

²⁰ Véxase tamén a dramática historia contada por Edward Fox, *Palestine Twilight: The Murder of Dr. Albert Glock and the Archeology of the Holy Land*, Londres: Harper Collins 2001.

e inhibicións, angustias e apuros eran esencialmente os mesmos independentemente da raza, relixión ou nación á que pertencesen”; “concordan na relatividade dos estándares” sen lle da-lo monopolio da razón ou da virtude a ningunha raza, cultura ou deus; finalmente, Deustcher di que “cren na solidaditude última do home”, mesmo se no século vinte os horrores do noso tempo forzaron ós xudeos a abraza-lo estado-nación (que é a “consumación paradoxal da traxedia xudea”) mesmo se, en calidade de xudeos, predicaran en tempos “a sociedade internacional de dos iguais á vista de que os xudeos estaban libres de toda ortodoxia e nacionalismo xudeo e non-xudeo.”²¹

A relación incómoda de Freud coa ortodoxia da súa propia comunidade é moi boa parte do complexo de ideas tan ben descrito por Deustcher, que esquece mencionar o que penso que é un compoñente esencial dela: o seu carácter diaspórico, carente de lar. Este é un asunto que George Steiner celebrou con moito brío durante moitos anos. Porén, gustárame cualificar a Deustcher dicindo que non cómpre considerar que isto sexa só unha característica xudea; na nosa era de grandes movementos de poboación, de refuxiados, exiliados, expatriados e inmigrantes, tamén se pode identificar coa consciencia cosmopolita, diaspórica, errante, indecisa de alguén que está tanto dentro coma fóra da súa comunidades. É agora este un fenómeno relativamente extenso, mesmo se a comprensión do que esa condición significa está lonxe de ser habitual. As meditacións e insistencia de Freud non non-europeo dende un punto de vista xudeo fornecen, no meu ver, un admirable esbozo do que iso implica, ó rexeitar resolve-la identidade nalgún dos rabaños nacionalistas ou relixiosos ós que tanta xente quere dirixirse desesperadamente ás carreiras. Máis afouta é a profunda exemplificación de Freud da intuición de que mesmo para a máis definible, a máis identificable, a máis teimosa identidade comunal (que era para el a identidade xudea) hai límites inherentes que lle evitan ser plenamente incorporada nunha, e só nunha, identidade.

Para Freud o símbolo deses límites foi que o fundador da identidade xudea fose el propio un xudeo non europeo. Dito noutras palabras: a identidade non se pode pensar ou elaborar só; non pode constituírse nin imaxinarse sen esa ruptura ou imperfección orixinal que non será reprimida, pois Moisés era exipcio, e entón estivo sempre fóra da identidade dentro da cal moitos permaneceron e sufriron (e posteriormente, quizais, triunfaron). Coido que a forza deste pensamento é que pode articularse e falar a outras identidades sitiadas (non dispensando paliativos coma a tolerancia ou a compaixón, senón, máis ben, examinándoa coma unha ferida problemática inhabilitadora, desestabilizadora, secular): a esencia do cosmopolitismo, do cal non pode haber recuperación, ningún estado de calma determinada ou estoica, ningunha reconciliación utópica nin mesmo dentro dela propia. É esta unha experiencia psicolóxica necesaria, di Freud, pero o problema é que non dá indicación ningunha de canto tempo se debe tolerar nin de se, falndo propiamente, ten unha historia real (sendo a historia sempre o que vén despois e, moi decote, o que desatende ou reprime a imperfección. Logo, as preguntas que nos deixou Freud son: *darase* escrito unha historia tan estremadamente vacilante e fondamente indeterminada? En qué lingua e con qué tipo de vocabulario?

Pode aspirar á condición dunha política da vida na diáspora? Poderá converterse algunha vez na non-tan-precaria fundación na terra dos xudeos e palestinos dun estado bi-nacional no que Israel e Palestina sexan, partes, máis ca antagonitas, da historia e da realidade subxacente do outro. Eu mesmo creo que si, tanto porque o sentido de identidade irresoluta de Freud é un exemplo tan fecundo, como porque a condición que tanto se preocupou de elucidar é actualmente máis xeral no mundo non europeo do que o psiquiatra vienés puidese pensar.

²¹ Isaac Deustcher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Nova York; Hill and Wang 1968, pp. 35, 40.