

UFRGS/BC/BSCSH

Aquisição: Rissi e Ventura

Processo: — Empenho 59061

Folha de Nota Fiscal 272

Preço: R\$ 26.60 - 18.11.99

Reg: 50298 OK Data: 21.12.99

Instituto/Curso: IPEV / PPGAS

Aleph 306519

I/21

EDWARD W. SAID

ORIENTALISMO

O ORIENTE COMO INVENÇÃO DO OCIDENTE

Tradução:
TOMÁS ROSA BUENO

1.^a reimpressão

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Said, Edward W.

Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente / Edward W. Said ; tradução Tomás Rosa Bueno. — São Paulo : Companhia das Letras, 1990.

ISBN 85-7164-133-1

1. Ásia — Estudo e ensino 2. Ásia — Opinião estrangeira — Ocidente 3. Imperialismo 4. Oriente e ocidente 5. Oriente Médio — Estudo e ensino 6. Oriente Médio — Opinião estrangeira — Ocidente I. Título.

90-1367

CDD-950.072

Índices para catálogo sistemático:

1. Ásia : História: Pesquisa 950.072

Copyright ©1978 by Edward W. Said
Proibida a venda em Portugal

Título original:
Orientalism

Indicação editorial:
Milton Hatoum

Capa:
Ettore Bottini
sobre *A morte de Sardanapalo* (1827), óleo sobre
tela de Eugène Delacroix (detalhe)

Preparação:
Márcia Copola

Índice remissivo:
Beatriz Calderari de Miranda

Revisão:
Paulo César de Mello
Denise Pegorim

1996

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (011) 866-0801
Fax: (011) 866-0814

Para Janet e Ibrahim

ÍNDICE

Agradecimentos	9
Introdução	13
1. O âmbito do orientalismo	41
Conhecer o oriental	41
A geografia imaginativa e suas representações: orientalizar o oriental	60
Projetos	82
Crise	102
2. Estruturas e reestruturas orientalistas	121
Fronteiras retraçadas, questões redefinidas, religião seculari- zada	122
Silvestre de Sacy e Ernest Renan: antropologia racional e labo- ratório filológico	132
Residência e erudição no Oriente: os requisitos da lexicografia e da imaginação	157
Peregrinos e peregrinações, ingleses e franceses	174
3. O orientalismo hoje	207
Orientalismo latente e manifesto	207
Estilo, perícia, visão: a secularização do orientalismo	232
O orientalismo anglo-francês moderno em pleno vigor	260
A fase mais recente	289
Notas	333
Índice remissivo	355

O ÂMBITO DO ORIENTALISMO

... le génie inquiet et ambitieux des Européens... impatient d'employer les nouveaux instruments de leur puissance...

[... o gênio irrequieto e ambicioso dos europeus... impaciente para empregar os novos instrumentos do seu poderio...]

Jean-Baptiste-Joseph Fourier, *Préface historique* (1809), *Description de l'Égypte*

CONHECER O ORIENTAL

No dia 13 de junho de 1910, Arthur James Balfour dissertou na Câmara dos Comuns sobre “os problemas com que temos de lidar no Egito”. Estes, disse, “pertencem a uma categoria inteiramente diferente” dos que “afetam a ilha de Wight ou o West Riding de Yorkshire”. Falava com a autoridade de um veterano parlamentar, ex-secretário privado de lorde Salisbury, ex-primeiro secretário para a Irlanda, ex-secretário para a Escócia, ex-primeiro-ministro, participante de várias crises, realizações e mudanças no ultramar. Durante o seu envolvimento nos negócios imperiais serviu uma monarca que em 1876 fora declarada imperatriz da Índia; estivera especialmente bem colocado em posições de incomum influência para acompanhar as guerras afegã e zulu, a ocupação britânica do Egito em 1882, a morte do general Gordon no Sudão, o Incidente Fashoda, a Batalha de Omdurman, a Guerra do Bôeres, a Guerra Russo-Japonesa. Além disso, a sua notável eminência social, a vastidão do seu saber e da sua sagacidade — ele podia escrever sobre temas tão variados como Bergson, Händel, o tétano e golfe —, a sua educação em Eton e no Trinity College, Cam-

bridge, e o seu aparente controle dos negócios imperiais conferiam uma considerável autoridade ao que ele contou aos Comuns em junho de 1910. Mas havia algo mais no discurso de Balfour, ou pelo menos na necessidade que ele sentiu de o fazer tão didático e moralista. Alguns parlamentares estavam questionando a necessidade da “Inglaterra no Egito”, tema do entusiástico livro que Alfred Milner escreveu em 1892, mas significando nesse caso uma ocupação antigamente proveitosa que se tornara uma fonte de problemas agora que o nacionalismo egípcio estava em ascensão e a continuação da presença britânica no Egito não era mais tão fácil de defender. Daí Balfour, para informar e explicar.

Relembrando o desafio de J. M. Robertson, o representante de Tyneside, o próprio Balfour colocou novamente a questão levantada por Robertson: “Que direito tem de assumir esses ares de superioridade em relação a um povo que escolheu chamar de oriental?”. A escolha de *oriental* era canônica; o termo fora empregado por Chaucer e Mandeville, por Shakespeare, Dryden, Pope e Byron. Designava a Ásia ou o Leste, geográfica, moral e culturalmente. Era possível, na Europa, falar de uma personalidade oriental, de uma atmosfera oriental, de um conto oriental, do despotismo oriental ou de um modo de produção oriental, e ser entendido. Marx usara a palavra, e agora Balfour a estava usando; sua escolha era compreensível e não merecia qualquer espécie de comentário.

Não estou assumindo nenhuma atitude de superioridade. Mas eu peço [a Robertson e a qualquer outro] [...] que tenha até mesmo o mais superficial conhecimento de história, que olhe de frente para os fatos com os quais um estadista britânico tem de lidar quando está em uma posição de supremacia com relação a grandes raças como os habitantes do Egito e países do Leste. Conhecemos a civilização do Egito melhor que a de qualquer outro país. Conhecemo-la mais para trás no passado; conhecemo-la mais intimamente; sabemos mais sobre ela. Ela vai muito além da insignificante extensão da história da nossa raça, que se perde no período pré-histórico em uma época em que a civilização egípcia tinha já passado a sua plenitude. Olhem para todos os países orientais. Não falem de inferioridade ou de superioridade.

Dois grandes temas dominam suas observações nesse ponto e no que vem a seguir: saber e poder, os temas de Bacon. Quando Balfour justifica a necessidade da ocupação britânica do Egito, a supremacia para ele está associada ao “nosso” conhecimento do Egito, e não principalmente ao poderio militar ou econômico. Para Balfour, o conhecimento quer dizer fazer um reconhecimento de uma civilização desde as suas origens à sua plenitude e declínio — e, é claro, quer dizer *poder fazer isso*. O saber significa erguer-se acima do imediato, ir além de si

mesmo, para o estranho e distante. O objeto de tal saber é inerentemente vulnerável ao escrutínio; este objeto é um “fato” que, se desenvolvido, muda, ou se transforma do mesmo modo que as civilizações freqüentemente se transformam, mas é fundamentalmente, até ontologicamente, estável. Ter um tal conhecimento de uma coisa como essa é dominá-la, ter autoridade sobre ela. E, neste caso, autoridade quer dizer que “nós” negamos autonomia para “ele” — o país oriental —, posto que o conhecemos e que ele existe, em certo sentido, *como* o conhecemos. O conhecimento britânico do Egito, para Balfour, é o Egito, e o peso do conhecimento faz as questões como inferioridade e superioridade parecerem insignificantes. Em nenhum momento Balfour nega a superioridade britânica e a inferioridade egípcia; tem-nas por certas quando descreve as conseqüências do conhecimento.

Antes de mais nada, considerem os fatos da questão. Assim que surgem para a história, as nações ocidentais demonstram aquelas capacidades incipientes para o autogoverno [...] tendo méritos próprios. [...] Pode-se olhar para o conjunto da história dos orientais no que é chamado, falando de maneira geral, de Leste, sem nunca encontrar traços de autogoverno. Todos os séculos grandiosos desses países — e eles foram muito grandiosos — foram vividos sob despotismos, sob governos absolutos. Todas as suas grandiosas contribuições para as civilizações — e elas foram grandiosas — foram feitas sob essa forma de governo. Um conquistador sucedia a outro conquistador; uma dominação seguia a outra; mas nunca, em todas as reviravoltas da sina e da fortuna, se viu uma dessas nações, de moto próprio, estabelecer o que nós, de um ponto de vista ocidental, chamamos de autogoverno. Esse é o fato. Não é uma questão de superioridade ou de inferioridade. Suponho que um verdadeiro sábio oriental diria que o governo funcional que assumimos no Egito e em outros lugares não é uma obra digna de um filósofo — que essa obra é o trabalho sujo, o trabalho inferior, de desempenhar as tarefas necessárias.

Posto que esses fatos são fatos, Balfour, conseqüentemente, deve passar à parte seguinte da sua argumentação.

É uma boa coisa para essas grandes nações — admito a grandeza delas — que esse governo absoluto seja exercido por nós? Acho que é uma boa coisa. Acho que a experiência demonstra que sob esse governo elas têm um governo muito melhor que qualquer outro que tenham tido em toda a história, o que é um benefício não só para elas, como sem dúvida para o conjunto do Ocidente civilizado. [...] Estamos no Egito não apenas pelo bem do Egito, apesar de estarmos lá para o bem deles; estamos lá também para o bem da Europa em geral.

Balfour não dá nenhuma prova de que os egípcios e “as raças com que tratamos” apreciam ou sequer entendem o bem que está sendo

feito por eles por parte da ocupação colonial. Não lhe ocorre, contudo, deixar que o egípcio fale por si mesmo, visto que, presumivelmente, qualquer egípcio que venha a falar será antes “o agitador [que] quer criar dificuldades” do que o bom nativo que faça vista grossa para as “dificuldades” da dominação estrangeira. E assim, tendo resolvido os problemas éticos, Balfour finalmente volta-se para os práticos.

Se é nossa tarefa governar, com ou sem gratidão, com ou sem a real e genuína memória de toda a perda de que livramos a população [de modo algum Balfour implica, como parte dessa perda, a perda ou pelo menos o adiamento indefinido da independência egípcia] e nenhuma imaginação vívida de todos os benefícios que trouxemos; se esse é o nosso dever, como devemos cumpri-lo?

A Inglaterra exporta “o melhor de nós para esses países”. Estes administradores abnegados fazem o seu trabalho “entre dezenas de milhares de pessoas que pertencem a um credo diferente, uma raça diferente, uma disciplina diferente e diferentes condições de vida”. O que torna possível a tarefa de governar é saberem que são apoiados em seu país por um governo que endossa o que eles fazem. No entanto,

diretamente, as populações nativas têm esse sentimento instintivo de que aqueles com quem têm de tratar não têm por trás de si o poderio, a autoridade, a solidariedade, o pleno e resolutivo apoio do país que os mandou para lá; essas populações perdem todo sentido da ordem que é a própria base da sua civilização, do mesmo modo que os nossos oficiais perdem todo sentido de poder e autoridade, que são a própria base de tudo o que eles podem fazer por aqueles para o seio dos quais foram enviados.

A lógica de Balfour, aqui, é interessante, e o fato de ser completamente consistente com as premissas de todo o discurso não é o menos importante. A Inglaterra conhece o Egito; o Egito é o que a Inglaterra conhece. A Inglaterra sabe que o Egito não pode ter autogoverno; confirma isso ocupando o Egito. Para os egípcios, o Egito é o que a Inglaterra ocupou e agora governa; a ocupação estrangeira, portanto, torna-se “a própria base” da civilização egípcia contemporânea; o Egito requer, na verdade exige, a ocupação britânica. Mas, se a intimidade especial entre governante e governado no Egito é perturbada pelas dúvidas do Parlamento em casa, então “a autoridade daquela que [...] é a raça dominante — e que na minha opinião deve continuar sendo a raça dominante — foi solapada”. Não é só o prestígio britânico que fica abalado;

é inútil para um punhado de oficiais britânicos — dotem-nos como quiserem, dêem-lhes todas as qualidades de caráter e de gênio que possam

imaginar —, é impossível para eles desempenhar a grandiosa tarefa que no Egito, não apenas nós, mas todo o mundo civilizado, impusemos a eles.¹

Como proeza retórica, o discurso de Balfour é significativo pelo modo como ele faz o papel de, e representa, uma variedade de caracteres. Há, evidentemente, “os ingleses”, para os quais o pronome *nós* é usado com todo o peso de um homem distinto e poderoso que se sente como o representante de tudo o que há de melhor na história de sua nação. Balfour pode falar também pelo mundo civilizado, o Ocidente, e pelo pequeno corpo de funcionários coloniais no Egito. Se não fala diretamente pelos orientais, é porque, afinal de contas, eles falam outra língua; mas ele sabe como eles se sentem, visto que conhece a história deles, a confiança que depositam em pessoas como ele e as suas expectativas. Mesmo assim, ele fala por eles no sentido de que o que eles podem ter a dizer, se alguém lhes perguntasse e se fossem capazes de responder, não seria mais que uma inútil confirmação do que já é evidente: que são uma raça submetida, dominados por uma raça que os conhece e sabe o que é bom para eles melhor do que eles poderiam jamais saber por si mesmos. Os seus grandes momentos estão no passado; são úteis no mundo moderno apenas porque os impérios poderosos e atualizados tiraram-nos efetivamente da desgraça do próprio declínio e transformaram-nos em residentes reabilitados de colônias produtivas.

O Egito, particularmente, vinha muito a propósito, e Balfour tinha perfeita consciência de quanto direito tinha de falar, como um membro do parlamento de seu país, em nome da Inglaterra, do Ocidente, da civilização ocidental, sobre o Egito moderno. Pois o Egito não era apenas mais uma colônia: era a legitimação do imperialismo ocidental; até a sua anexação pela Inglaterra, era um exemplo quase acadêmico do atraso oriental; deveria tornar-se o triunfo do conhecimento e do poder britânicos. Entre 1882, ano em que a Inglaterra ocupou o Egito e pôs um fim à rebelião nacionalista do coronel Arabi, e 1907, o representante da Inglaterra, o senhor do Egito, foi Evelyn Baring, lorde Cromer. No dia 30 de julho de 1907, foi Balfour quem sustentou nos Comuns um projeto para dar a Cromer um prêmio de aposentadoria de 50 mil libras, como recompensa pelo que ele fizera no Egito. Cromer fez o Egito, disse Balfour:

Ele teve êxito em tudo o que tocou. [...] Os serviços de lorde Cromer durante o último quarto de século ergueram o Egito do mais baixo grau de degradação social e econômica até que estivesse, entre as nações orientais, absolutamente sozinho em sua prosperidade, financeira e moral.²

Como foi medida a prosperidade moral do Egito, Balfour não se arriscou a dizer. As exportações britânicas para o Egito igualavam as que fazia para toda a África; isso certamente indicava um tipo de prosperidade financeira, tanto para o Egito quanto para (um pouco mais) a Inglaterra. Mas o que realmente importava era a ininterrupta e onipresente tutela ocidental de um país oriental, desde os estudiosos, missionários, homens de negócio, soldados e professores que preparavam e depois implementavam a ocupação para os altos funcionários como Cromer e Balfour, que se viam como aqueles que proviam, dirigiam e algumas vezes até forçavam a ascensão do Egito da displicência oriental para a sua presente e solitária eminência.

Se o sucesso britânico no Egito fosse tão excepcional quanto disse Balfour, não era, de maneira alguma, um sucesso inexplicável ou irracional. Os negócios britânicos haviam sido controlados segundo uma teoria geral expressada tanto por Balfour em suas noções sobre a civilização oriental quanto por Cromer em sua administração do dia-a-dia no Egito. A coisa mais importante sobre a teoria na primeira década do século XX é que ela funcionava, e funcionava desconcertantemente bem. O argumento, quando reduzido à sua forma mais simples, era claro, preciso, fácil de apreender. Há ocidentais e há orientais. Os primeiros dominam; os segundos devem ser dominados, o que costuma querer dizer que suas terras devem ser ocupadas, seus assuntos internos rigidamente controlados, seu sangue e seu tesouro postos à disposição de uma ou outra potência ocidental. Que Balfour e Cromer pudessem, tal como veremos logo, reduzir a humanidade a essências culturais e raciais tão cruéis não era de modo algum uma indicação de uma depravação particular deles. Era antes uma indicação de como uma doutrina geral se tornara dinâmica quando foi posta em uso — dinâmica e eficiente.

Diferentemente de Balfour, cujas teses sobre os orientais tinham pretensões a uma universalidade objetiva, Cromer falava sobre os orientais especificamente como aquilo que ele tivera de governar, ou como o que tivera de tratar, primeiro na Índia, depois por 25 anos no Egito, durante os quais ele surgiu como o supremo cônsul-geral do império da Inglaterra. Os “orientais” de Balfour são as “raças submetidas” de Cromer, que ele transformou em tópico de um longo ensaio publicado na *Edinburgh Review* em janeiro de 1908. Mais uma vez, o conhecimento das raças submetidas ou orientais é o que torna a administração delas fácil e proveitosa; o conhecimento confere poder, mais poder requer mais conhecimento, e assim por diante em uma dialética crescentemente lucrativa de informação e controle. A noção de Cromer é que o império da Inglaterra não se dissolverá se coisas como o milita-

rismo e o egoísmo comercial em casa, e as “instituições livres” na colônia (em comparação com o governo britânico “segundo o Código Cristão de moralidade”) forem mantidas sob controle. Pois, se, de acordo com Cromer, a lógica é uma coisa “cuja existência o oriental está completamente disposto a ignorar”, o método de governo adequado não é lhe impor medidas ultracientíficas ou forçá-lo fisicamente a aceitar a lógica. É antes entender as suas limitações e “esforçar-se por encontrar, no contentamento da raça submetida, uma mais digna e, podemos esperar, mais sólida união entre os governantes e os governados”. A espreita por toda a parte por trás da pacificação da raça submetida está o poderio imperial, mais efetivo pelo seu refinado entendimento e uso pouco freqüente que pelos seus soldados, seus brutais coletores de impostos e a incontinência da sua força. Em resumo, o Império deve ser sábio; deve temperar a sua cupidez com abnegação e a sua impaciência com disciplina flexível.

Para ser mais explícito, o que se quer dizer aqui quando se diz que o espírito comercial deve estar sob algum tipo de controle é isto — que, ao tratar com indianos ou com egípcios, ou shilluks, ou zulus, a primeira questão é considerar o que esses povos, que são todos, nacionalmente falando, mais ou menos *in statu pupillari*, acham que é melhor para os seus próprios interesses, embora este seja um ponto que mereça séria consideração. Mas é essencial que cada questão especial seja decidida principalmente com referência àquilo que, à luz do conhecimento e da experiência ocidental, temperados por considerações locais, acharmos conscienciosamente que é melhor para a raça submetida, sem referência a nenhuma vantagem real ou suposta que possa advir para a Inglaterra como nação, ou — o que costuma ser o caso com maior freqüência — para os interesses especiais representados por uma ou mais classes de ingleses. Se a nação britânica como um todo mantém constantemente esse princípio em mente, e insiste firmemente na sua aplicação, mesmo que não possamos criar um patriotismo similar ao que é baseado na afinidade de raça ou na comunidade de língua, poderemos talvez patrocinar algum tipo de fidelidade cosmopolita fundamentada no respeito sempre devido a talentos superiores e à conduta altruísta, e na gratidão derivada tanto dos favores concedidos como dos que virão. Poderá haver então, aconteça o que acontecer, alguma esperança de que os egípcios hesitem antes de juntar-se a algum futuro Arábico. [...] Até mesmo o selvagem da África central pode eventualmente aprender a cantar um hino em louvor a *Astraea Redux*, tal como é representada pelo funcionário britânico que lhe nega gim mas lhe dá justiça. Mais que isso, o comércio ganhará.³

A “séria consideração” que o governante deve atribuir às propostas da raça submetida foi ilustrada na total oposição de Cromer ao

nacionalismo egípcio. Instituições nativas livres, a ausência de ocupação estrangeira, uma soberania nacional auto-sustentada: estas propostas pouco surpreendentes foram consistentemente rejeitadas por Cromer, que afirmou, sem ambigüidades, que “o verdadeiro futuro do Egito [...] não está na direção de um nacionalismo estreito, que só incluirá os egípcios nativos [...] mas, antes, na de um cosmopolitismo ampliado”.⁴ As raças submetidas simplesmente não tinham o que era preciso para saber o que era bom para elas. A maior parte delas eram orientais, de cujas características Cromer tinha bastante conhecimento, posto que tivera experiência com elas tanto na Índia como no Egito. Uma das coisas convenientes sobre os orientais, para Cromer, era que administrá-los, embora as circunstâncias pudessem variar um pouco aqui e ali, era quase a mesma coisa em quase toda a parte.⁵ Isso acontecia porque, é claro, os orientais eram em quase todos os lugares quase os mesmos.

Agora estamos chegando perto, finalmente, do núcleo demoradamente elaborado de conhecimento essencial, tanto acadêmico como prático, que Cromer e Balfour herdaram de um século de orientalismo ocidental moderno: conhecimento de e sobre os orientais, sobre a sua raça, caráter, cultura, história, tradições, sociedade e possibilidades. Esse conhecimento era efetivo. Cromer acreditava tê-lo utilizado ao governar o Egito. Além do mais, era um conhecimento testado e inalterado, dado que os “orientais”, para todos os aspectos práticos, eram uma essência platônica que qualquer orientalista (ou governante de orientais) podia examinar, entender e expor. Desse modo, no 34º capítulo da sua obra em dois volumes *Modern Egypt* [Egito moderno], registro magistral da sua experiência e realizações, Cromer nos deixa uma espécie de cânone de sabedoria orientalista:

Sir Alfred Lyall disse-me uma vez: “A mente oriental abomina a precisão. Todo anglo-indiano deveria lembrar sempre essa máxima”. Carença de precisão, que facilmente degenera em insinceridade, é na verdade a principal característica da mente oriental.

O europeu é um raciocinador conciso; suas declarações de fato são desprovidas de qualquer ambigüidade; ele é um lógico natural, mesmo que não tenha estudado lógica; é por natureza cético e requer provas antes de aceitar a verdade de qualquer proposição; sua inteligência treinada trabalha como a peça de um mecanismo. A mente do oriental, por outro lado, assim como suas pitorescas ruas, é eminentemente carente de simetria. Embora os antigos árabes tenham adquirido em um grau um tanto mais alto a ciência da dialética, seus descendentes são singularmente deficientes de faculdades lógicas. São muitas vezes incapazes de tirar as conclusões mais óbvias de qualquer simples premissa cuja ver-

dade possam admitir. Tente-se arrancar uma declaração de fato direta de qualquer egípcio normal. Sua explicação será em geral longa e carente de lucidez. Ele provavelmente entrará em contradição consigo mesmo uma dúzia de vezes antes de acabar sua história. Com freqüência sucumbirá ao mais brando método de interrogatório.

Depois disso demonstra-se que os orientais ou árabes são simplórios, “desprovidos de energia e de iniciativa” e muito dados a “adulações de mau gosto”, intriga, simulação e maus tratos aos animais; os orientais são incapazes de andar em uma estrada ou calçamento (suas mentes desordenadas não conseguem entender aquilo que o sagaz europeu apreende imediatamente, que estradas e calçamentos são feitos para andar); os orientais são mentirosos inveterados, são “letárgicos e desconfiados”, e em tudo se opõem à clareza, integridade e nobreza da raça anglo-saxônica.⁶

Cromer não faz nenhum esforço para ocultar que para ele os orientais eram sempre e unicamente o material humano que ele governou nas colônias britânicas.

Como sou apenas um diplomata e um administrador, cujo estudo adequado é também o homem, mas do ponto de vista de governá-lo [diz ele], [...] contento-me com observar o fato de que, de um modo ou de outro, o oriental geralmente fala, age e pensa de uma maneira exatamente oposta à do europeu.⁷

As descrições de Cromer são, é claro, baseadas parcialmente em observações diretas, mas aqui e ali ele faz referência a autoridades orientalistas ortodoxas (particularmente Ernest Renan e Constantin de Volney) em apoio às suas opiniões. Ele também acata essas autoridades quando se trata de explicar por que os orientais são como são. Ele não tem dúvida de que *qualquer* conhecimento do oriental confirmará as suas opiniões, as quais, a julgar pela sua descrição do egípcio sucumbindo ao interrogatório, consideram culpado o oriental. O crime é que o oriental é oriental, e é um sinal preciso da normalidade com que tal tautologia era aceita o fato de que ela podia ser escrita sem sequer um apelo à lógica ou simetria mental européia. Desse modo, qualquer desvio do que se acreditava ser a norma do comportamento oriental era considerado antinatural; o último relatório anual de Cromer sobre o Egito, por conseguinte, proclamou ser o nacionalismo egípcio uma “idéia inteiramente nova” e “uma planta de raízes antes exóticas que indígenas”.⁸

Acho que estaríamos cometendo um erro se subestimássemos o reservatório de conhecimento autorizado, os códigos de ortodoxia orientalista, aos quais Cromer e Balfour fazem referência em todos os seus

escritos e políticas públicas. Dizer simplesmente que o orientalismo era uma racionalização do domínio colonial é ignorar a extensão em que este era justificado adiantadamente pelo orientalismo, em vez de sê-lo após o fato. Os homens sempre dividiram o mundo em regiões cujas distinções entre si eram reais ou imaginadas. A demarcação absoluta entre o Leste e o Oeste, que Balfour e Cromer aceitam com tanta complacência, tinha demorado anos, até séculos, para ser feita. Houve, é claro, inúmeras viagens de descobrimentos; houve contatos através do comércio e das guerras. Mais que isso, porém, desde meados do século XVIII houvera dois principais elementos na relação entre o Leste e o Oeste. Um era o crescente conhecimento sistemático na Europa sobre o Oriente, conhecimento reforçado pelo encontro colonial, assim como pelo interesse disseminado a respeito do estranho e do incomum, explorado pelas ciências em desenvolvimento da etnologia, anatomia comparada, filologia e história; e, mais, a esse conhecimento foi acrescentado um considerável corpo de literatura produzida por romancistas, poetas, tradutores e viajantes talentosos. O outro aspecto das relações orientais-européias era que a Europa estava sempre em uma posição de força, para não dizer domínio. Não há modo de colocar isso eufemisticamente. É verdade, a relação do forte com o fraco pode ser disfarçada ou suavizada, como quando Balfour reconhece a "grandeza" das civilizações orientais. Mas o relacionamento essencial, em bases políticas, culturais e até religiosas, era considerado — no Oeste, que é o que nos interessa aqui — como sendo um relacionamento entre um parceiro forte e um fraco.

Muitos termos foram usados para expressar a relação: Balfour e Cromer, tipicamente, usaram vários. O oriental é irracional, depravado (caído), infantil, "diferente"; desse modo, o europeu é racional, virtuoso, maduro, "normal". Mas o modo de estimular o relacionamento era sublinhar a cada passo que o oriental vivia em um mundo próprio, diferente mas totalmente organizado, um mundo com seus próprios limites nacionais, culturais e epistemológicos, e princípios de coerência interna. E, contudo, o que dava ao mundo oriental a sua inteligibilidade e identidade não era o resultado de seus próprios esforços, mas era, antes, toda a complexa série de manipulações cultas pelas quais o Oriente era identificado pelo Ocidente. Assim, os dois aspectos do relacionamento cultural que tenho estado discutindo são unidos. O conhecimento do Oriente, posto que gerado da força, em um certo sentido *cria* o Oriente, o oriental e seu mundo. Na linguagem de Cromer e Balfour, o oriental é apresentado como algo que se julga (como em um tribunal), algo que se estuda e se descreve (como em um currículo), algo que se disciplina (como em uma escola ou prisão), algo que se ilustra

(como em um manual zoológico). A questão é que em cada um desses casos o oriental é *contido* e *representado* por estruturas dominantes. De onde vêm essas estruturas?

A força cultural não é uma coisa que podemos discutir facilmente — e um dos objetivos do presente trabalho é ilustrar, analisar e refletir sobre o orientalismo como um exercício de força cultural. Em outras palavras, é melhor não arriscar generalizações sobre uma noção tão vaga e, todavia, tão importante como a de força cultural antes que uma boa quantidade de material tenha sido examinada. Mas, em princípio, pode-se dizer que, no que dizia respeito ao Ocidente durante os séculos XIX e XX, fora feita a suposição de que o Oriente e tudo o que nele havia, se não fosse patentemente inferior ao Ocidente, estava pelo menos precisando que este fizesse um estudo corretivo a seu respeito. O Oriente era visto como que delimitado pela sala de aula, pelo tribunal, a prisão, o manual ilustrado. O orientalismo, portanto, é um conhecimento do Oriente que põe as coisas orientais na aula, no tribunal, prisão ou manual para ser examinado, estudado, julgado, disciplinado ou governado.

Nos primeiros anos do século XX, os homens como Balfour e Cromer podiam dizer o que diziam, do modo como diziam, porque uma tradição ainda mais antiga de orientalismo que a do século XIX fornecia-lhes vocabulário, imagística e retórica, além de números para ilustrar tudo. O orientalismo também reforçava, e era reforçado por, o conhecimento seguro de que a Europa ou o Ocidente dominava a vasta maioria da superfície da terra. O período de imenso avanço das instituições e do conteúdo do orientalismo coincidiu exatamente com o período de inigualável expansão da Europa; de 1815 a 1914, o domínio colonial direto europeu cresceu de cerca de 35% para cerca de 85% de toda a superfície da terra.⁹ Todos os continentes foram afetados, nenhum mais que a África e a Ásia. Os dois maiores impérios eram o britânico e o francês; aliados e sócios em algumas coisas, em outras eram rivais hostis. No Oriente, das margens orientais do Mediterrâneo à Indochina e à Malaia, suas possessões coloniais e esferas imperiais de influência eram adjacentes, freqüentemente sobrepostas, muitas vezes disputadas. Mas era no Oriente Próximo, nas terras do Oriente Próximo árabe, onde supostamente o islã definia as características culturais e raciais, que britânicos e franceses encontravam um ao outro e ao "Oriente" com maior intensidade, familiaridade e complexidade. Durante grande parte do século XIX, como disse lorde Salisbury em 1881, a visão do Oriente comum a ambos era intrincadamente problemática:

Quando se tem um [...] fiel aliado que está empenhado em intrrometer-se em um país no qual se têm profundos interesses — você tem três

curso de ação possíveis. Pode desistir — ou monopolizar — ou compartilhar. Renunciar teria sido pôr os franceses atravessados no nosso caminho para a Índia. Monopolizar estaria muito próximo ao risco de uma guerra. De modo que resolvemos compartilhar.¹⁰

E bem que eles compartilharam, da maneira que estudaremos a seguir. O que eles compartilharam, entretanto, não foi apenas a terra, ou os lucros, ou o domínio; foi o tipo de poder intelectual que venho chamando de orientalismo. Este, de certo modo, era uma biblioteca ou arquivo de informação mantido em comum e, em alguns de seus aspectos, unanimemente. O que unificava o arquivo era uma família de idéias¹¹ e um conjunto de valores que se tinha provado efetivo de vários modos. Essas idéias explicavam o comportamento dos orientais, forneciam a estes uma mentalidade, uma genealogia, uma atmosfera; mais importante, permitiam que os europeus lidassem com os orientais e até que os vissem como um fenômeno que possuía características regulares. Como qualquer conjunto de idéias duráveis, porém, as noções orientalistas influenciavam tanto as pessoas que eram chamadas de orientais quanto as que eram chamadas de ocidentais ou européias; em resumo, o orientalismo é melhor entendido como um conjunto de coações e limitações ao pensamento que como simplesmente uma doutrina positiva. Se a essência do orientalismo é a distinção inextirpável entre a superioridade ocidental e a inferioridade oriental, temos então de estar preparados para notar de que maneira, no seu desenvolvimento e subsequente história, o orientalismo aprofundou e até endureceu a distinção. Quando, durante o século XIX, se tornou uma prática comum para a Inglaterra aposentar seus administradores da Índia e de outros lugares assim que alcançavam a idade de 55 anos, foi realizado mais um refinamento do orientalismo; não se permitia que nenhum oriental jamais visse um ocidental enquanto este envelhecia e degenerava, assim como nenhum ocidental nunca precisava ver-se, espelhado nos olhos da raça submetida, como algo diferente de um jovem Raj vigoroso, racional e sempre alerta.¹²

As idéias orientalistas assumiram diversas formas diferentes durante os séculos XIX e XX. Primeiramente, havia na Europa uma vasta literatura sobre o Oriente, herdada do passado europeu. O notável sobre o final do século XVIII e o início do XIX, que é onde este livro presume que começou o orientalismo moderno, é que teve lugar uma renascença oriental, nas palavras de Edgar Quinet.¹³ Subitamente pareceu, para uma ampla variedade de pensadores, políticos e artistas, que uma nova consciência do Oriente, estendendo-se da China ao Mediterrâneo, havia surgido. Essa consciência era em parte resultado de

textos orientais em línguas como o sânscrito, o zendá e o árabe, recentemente descobertos e traduzidos; era também resultado da relação recentemente percebida entre o Oriente e o Oeste. Para os meus propósitos aqui, a nota dominante dessa relação foi estabelecida para o Oriente Próximo e para a Europa pela invasão napoleônica do Egito em 1798, uma invasão que, de muitos modos, foi o próprio modelo de uma apropriação realmente científica de uma cultura por outra, aparentemente mais forte. Pois com a ocupação do Egito por Napoleão foram postos em marcha processos entre o Leste e o Oeste que ainda dominam nossas perspectivas culturais e políticas contemporâneas. E a expedição napoleônica, com seu grande monumento coletivo de erudição, a *Description de l'Égypte* [Descrição do Egito], forneceu um cenário para o orientalismo, posto que o Egito e subsequente as outras terras islâmicas foram considerados como a província viva, o laboratório, o teatro do efetivo conhecimento ocidental sobre o Oriente. Devo voltar à aventura napoleônica um pouco mais adiante.

Com experiências como as de Napoleão, o Oriente, como um corpo de conhecimentos no Ocidente, foi modernizado, e esta é a segunda forma sob a qual o orientalismo dos séculos XIX e XX existiu. Desde o início do período que examinarei havia por toda a parte, entre os orientalistas, a ambição de formular suas descobertas, experiências e visões adequadamente em termos modernos, de colocar as idéias sobre o Oriente em íntimo contato com as realidades modernas. As investigações lingüísticas de Renan sobre o semita em 1848, por exemplo, foram rendidas em um estilo que se nutria pesadamente, para a sua autoridade, da gramática comparada, da anatomia comparada e das teorias raciais contemporâneas; estas conferiam prestígio ao orientalismo e — o outro lado da moeda — tornaram-no vulnerável, como tem sido desde então, às correntes de pensamento do Ocidente, tanto as de moda quanto as seriamente influentes. O orientalismo foi submetido ao imperialismo, ao positivismo, ao utopismo, ao historicismo, ao darwinismo, ao racismo, ao freudismo, ao marxismo, ao spenglerismo. Mas, assim como muitas das ciências naturais e sociais, teve “paradigmas” de pesquisa, suas próprias sociedades cultas, seu próprio *establishment*. Durante o século XIX, o campo cresceu enormemente em prestígio, assim como a reputação e a influência de instituições como a Société Asiatique, a Royal Asiatic Society, a Deutsche Morgenländische Gesellschaft e a American Oriental Society. Com o crescimento dessas sociedades houve também um aumento, por toda a Europa, do número de cátedras de estudos orientais; conseqüentemente, houve uma expansão dos meios disponíveis para disseminar o orientalismo. Periódicos orientalistas, começando pelo *Fundgraben des Orients* (1809), multi-

plicaram a quantidade de conhecimento, além do número de especializações.

Pouco dessa atividade, porém, e muito poucas dessas instituições existiram e floresceram livremente, pois, em uma terceira forma sob a qual existiu, o orientalismo impôs os seus limites sobre o pensamento a respeito do Oriente. Até os escritores mais imaginativos de uma época, homens como Flaubert, Nerval ou Scott, eram coagidos no que podiam experimentar do Oriente, ou no que podiam falar sobre ele. Isso porque, em última análise, o orientalismo era uma visão política da realidade cuja estrutura promovia a diferença entre o familiar (Europa, Ocidente, “nós”) e o estranho (Oriente, Leste, “eles”). De um certo modo, essa visão criava e depois servia os dois mundos assim concebidos. Os orientais viviam no mundo deles, “nós” vivíamos no nosso. A visão e a realidade material apoiavam e estimulavam uma à outra. Uma certa liberdade de comunicação sempre foi privilégio do ocidental; posto que a cultura dele era a mais forte, ele podia penetrar, enfrentar e dar significado e forma ao grande mistério asiático, tal como Disraeli o chamou uma vez. O que tem sido ignorado até aqui, penso eu, é o apertado vocabulário de tal privilégio e as limitações comparativas de tal visão. O meu argumento afirma que a realidade orientalista é tão desumana como persistente. O seu campo de ação, tanto quanto as suas instituições e sua onipresente influência, chega até o presente.

Mas como é que o orientalismo funcionava e funciona? Como se pode descrevê-lo em conjunto como um fenômeno histórico, um modo de pensar, um problema contemporâneo e uma realidade material? Vejamos Cromer de novo, um técnico imperial consumado, mas também um beneficiário do orientalismo. Ele nos pode dar uma resposta rudimentar. Em “O governo das raças subjugadas” ele enfrenta o problema de como a Inglaterra, uma nação de indivíduos, deve administrar um vasto império de acordo com alguns princípios centrais. Ele contrapõe o “agente local”, que tanto tem um conhecimento especializado do nativo quanto uma individualidade anglo-saxônica, à autoridade central em Londres. O primeiro pode “tratar temas de interesse local de um modo calculado para danificar, ou até pôr em risco, os interesses imperiais. A autoridade central está em condições de prevenir qualquer perigo que tenha origem nessa causa”. Por quê? Porque essa autoridade pode “garantir o funcionamento harmonioso das diferentes partes da máquina” e “deve esforçar-se, tanto quanto seja possível, para se dar conta das circunstâncias que afetam o governo da dependência”.¹⁴ A linguagem é vaga e pouco atraente, mas não é difícil perceber o que se quer dizer. Cromer imagina uma sede para o poder no

Ocidente e, irradiando-se a partir dessa sede para o Leste, uma grande máquina abrangente que dê sustentação à autoridade central mas seja comandada por ela. Tudo o que é posto na máquina por suas ramificações no Oriente — material humano, riqueza material, conhecimento, o que for — é processado e transformado em mais poder. O especialista faz a tradução imediata do simples material oriental para uma substância aproveitável: o oriental torna-se, por exemplo, uma raça subjugada, um exemplo de mentalidade “oriental”, tudo para o aperfeiçoamento da “autoridade” na pátria-mãe. Os “interesses locais” são os interesses orientalistas especiais, a “autoridade central” é o interesse geral da sociedade imperial como um todo. O que Cromer vê com total precisão é a administração do conhecimento pela sociedade, o fato de que o conhecimento — por mais especial que seja — é regulado primeiramente pelos interesses locais de um especialista e mais tarde pelos interesses gerais de um sistema social de autoridade. A inter-relação entre os interesses locais e os centrais é intrincada, mas de maneira alguma é indiscriminada.

No caso específico de Cromer como administrador imperial, “o estudo adequado é também o homem”, diz ele. Quando Pope proclamou que o homem era o estudo adequado para o gênero humano, ele queria dizer todos os homens, “inclusive o pobre indiano”, enquanto Cromer nos lembra que “também” certos homens, como os orientais, podem ser escolhidos como tema para um estudo *adequado*. O estudo adequado — neste sentido — dos orientais é o orientalismo, adequadamente separado de todas as demais formas de conhecimento, mas no final aproveitável (porque finito) pela realidade social e material que abrange todo o conhecimento a qualquer momento, apoiando-o e dando-lhe usos. Uma ordem de soberania é estabelecida do Leste para o Oeste, um simulacro de cadeia de ser cuja forma mais clara foi dada por Kipling:

Mula, elefante, cavalo ou boi obedecem ao condutor, e o condutor ao sargento, e o sargento ao tenente, e o tenente ao capitão, e o capitão ao major, e o major ao coronel, e o coronel ao brigadeiro que comanda três regimentos, e o brigadeiro ao general, que obedece ao vice-rei, que é o servidor da imperatriz.¹⁵

Tão profundamente forjado quanto essa monstruosa cadeia de comando, tão fortemente manejado quanto o “funcionamento harmônico” de Cromer, o orientalismo pode também expressar a força do Ocidente e a fraqueza do Oriente — tal como é vista pelo Ocidente. Essa força e essa fraqueza são tão intrínsecas ao orientalismo quanto a qualquer visão que divida o mundo em grandes partes gerais, entidades

que coexistam em um estado de tensão produzido pelo que se acredita ser uma diferença radical.

Pois essa é a principal questão intelectual colocada pelo orientalismo. Será que podemos dividir a realidade humana, como ela na verdade parece estar dividida, em culturas, histórias, tradições, sociedades e até raças claramente diferentes, e sobreviver humanamente às conseqüências? Quando falo em sobreviver humanamente às conseqüências, quero com isso questionar se há algum modo de evitar a hostilidade expressada pela divisão dos homens em, digamos, “nós” (ocidentais) e “eles” (orientais). Pois essas divisões são generalidades cujo uso, histórico e de fato, foi sublinhar a importância da distinção entre alguns homens e alguns outros, normalmente com intenções não muito admiráveis. Quando se usam categorias como oriental e ocidental como pontos de partida e finais da análise, da pesquisa ou das políticas públicas (tal como as utilizaram Cromer e Balfour), o resultado costuma ser a polarização da distinção — o oriental fica mais oriental e o ocidental, mais ocidental — e a limitação do encontro humano entre culturas, tradições e sociedades diferentes. Em resumo, desde o início de sua história moderna até o presente, o orientalismo como uma forma de pensamento para tratar o que é estrangeiro demonstrou, tipicamente, a tendência inteiramente lamentável ao tipo de conhecimento baseado em distinções rígidas como “Leste” e “Oeste”: para canalizar o pensamento para um compartimento do Oeste ou do Leste. Como essa tendência está exatamente no centro da teoria, da prática e dos valores ocidentais do orientalismo, o sentido do poder do Ocidente sobre o Oriente tem como certa a sua condição de verdade científica.

Uma ou duas ilustrações contemporâneas devem esclarecer perfeitamente essa observação. É natural que os homens que estejam no poder inspecionem de tempos a tempos o mundo com o qual têm de lidar. Balfour o fazia freqüentemente. O nosso contemporâneo Henry Kissinger também, raramente com uma franqueza mais explícita que em seu ensaio “Estrutura nacional e política externa”. O que ele descreve é um drama real, no qual os Estados Unidos têm de balancear o seu comportamento no mundo sob as pressões de forças internas, por um lado, e das realidades estrangeiras, pelo outro. Unicamente por esse motivo, o discurso de Kissinger deve estabelecer uma polaridade entre os Estados Unidos e o mundo: além disso, ele fala conscientemente como uma voz autorizada em nome da maior potência ocidental, cuja história recente e realidade presente a colocaram frente a um mundo que não aceita facilmente o seu poder e a sua predominância. Kissinger sente que os Estados Unidos podem tratar menos problematicamente com o Ocidente industrial e desenvolvido que com o mundo em desen-

volvimento. Também aqui a realidade contemporânea das relações entre os Estados Unidos e o chamado Terceiro Mundo (que inclui a China, a Indochina, o Oriente Próximo, a África e a América Latina) é manifestamente um conjunto espinhoso de problemas, que nem sequer Kissinger consegue ocultar.

O método de Kissinger no ensaio segue o que os lingüistas chamam de oposição binária: mostra que há dois estilos na política externa (o profético e o político), dois tipos de técnica, dois períodos e assim por diante. Quando, no final da parte histórica da sua argumentação, ele se encontra frente a frente com o mundo contemporâneo, ele o divide, conseqüentemente, em duas metades, os países desenvolvidos e os que estão em desenvolvimento. A primeira metade, que é o Ocidente, “está profundamente comprometida com a noção de que o mundo real é exterior ao observador, que o conhecimento consiste no registro e na classificação de dados — com quanto mais precisão, melhor”. A prova de Kissinger para isso é a revolução newtoniana, que não teve lugar no mundo em desenvolvimento: “As culturas que não passaram pelo primeiro impacto do pensamento newtoniano retiveram a visão essencialmente pré-newtoniana de que o mundo é quase completamente *interno* ao observador”. Conseqüentemente, acrescenta, “a realidade empírica tem um significado muito diferente para vários dos novos países do que tem para o Ocidente, pois de um certo modo esses países nunca passaram pelo processo de a descobrir”.¹⁶

Diferentemente de Cromer, Kissinger não precisa citar *sir* Alfred Lyall sobre a falta de habilidade do oriental em ser preciso; o que afirma é suficientemente indiscutível para não precisar de validação especial. Tivemos a nossa revolução newtoniana; eles não. Muito bem: as linhas estão traçadas mais ou menos da mesma maneira que Balfour e Cromer traçaram as deles. No entanto, sessenta ou mais anos estão entre Kissinger e os imperialistas britânicos. Numerosas guerras e revoluções provaram, sem sombra de dúvida, que o estilo profético pré-newtoniano, que Kissinger associa tanto com os países “imprecisos” em desenvolvimento como com a Europa antes do Congresso de Viena, não deixa de ter suas vitórias. Também diferentemente de Balfour e Cromer, Kissinger sente-se na obrigação, por essa razão, de respeitar essa perspectiva pré-newtoniana, posto que ela “oferece uma grande flexibilidade com relação ao tumulto revolucionário contemporâneo”. Desse modo, o dever dos homens do mundo (real) pós-newtoniano é “erguer uma ordem internacional *antes* que uma crise a imponha como uma necessidade”: em outras palavras, *nós* ainda temos de encontrar um modo pelo qual o mundo em desenvolvimento possa ser contido. Não seria isso parecido com a visão de Cromer de uma máquina que

funcionasse harmoniosamente, projetada em última instância para beneficiar uma autoridade central, que se opõe ao mundo em desenvolvimento?

Kissinger pode não ter sabido de que fundo de conhecimento com *pedigree* estava sacando quando cortou o mundo nas concepções pré- e pós-newtonianas da realidade. Mas a distinção que ele fez é idêntica à ortodoxa feita pelos orientalistas, que separam os orientais dos ocidentais. E, assim como a distinção do orientalismo, a de Kissinger não é livre de valores, apesar da aparente neutralidade do seu tom. Assim, palavras como *profético*, *precisão*, *interno*, *realidade empírica* e *ordem* estão espalhadas por toda a sua descrição e caracterizam virtudes atraentes, familiares e desejáveis, ou defeitos ameaçadores, peculiares e perturbadores. Tanto a tradição orientalista, como veremos, quanto Kissinger concebem a diferença entre culturas, primeiro, como criadora de uma frente de batalha que as separa e, segundo, como um convite ao Ocidente para que controle, contenha e também governe (por meio de um conhecimento superior e de um poder acomodaticio) o Outro. Com que efeitos e com que consideráveis custos, ninguém precisa que lhe lembrem hoje em dia.

Outra ilustração se encaixa elegantemente — demais, talvez — na análise de Kissinger. Em seu número de fevereiro de 1972, o *American Journal of Psychiatry* publicou um ensaio de Harold W. Glidden, que é identificado como um membro aposentado do Bureau de Informação e Pesquisa do Departamento de Estado norte-americano; o título do ensaio (“O mundo árabe”), o seu tom e o seu conteúdo revelam uma inclinação mental orientalista altamente característica. Assim, para escrever o seu retrato psicológico em quatro páginas de duas colunas de mais de 100 milhões de pessoas e cobrindo mais de 1300 anos de história, Glidden cita exatamente quatro fontes para as suas opiniões: um livro recente sobre Trípoli, um número do jornal egípcio *Al-Ahram*, o periódico *Oriente Moderno* e um livro de Majid Khadduri, um conhecido orientalista. Quanto ao artigo, tem a intenção de revelar “o funcionamento interno do comportamento árabe”, que do *nosso* ponto de vista é “aberrante”, mas para eles é “normal”. Após esse auspicioso começo, ficamos sabendo que os árabes reforçam a conformidade; que os árabes vivem em uma cultura da desonra cujo “sistema de prestígio” implica a habilidade para atrair seguidores e clientes (paralelamente ficamos sabendo que “a sociedade árabe está e sempre esteve baseada em relações de clientelismo”); que os árabes só sabem funcionar em situações de conflito; que o prestígio está baseado unicamente na capacidade de dominar os demais; que uma cultura da desonra — e, portanto, o próprio islã — faz da vingança uma virtude (nesse ponto Glid-

den cita triunfante o *Ahram* de 29 de junho de 1970 para mostrar que “em 1969 [no Egito], de 1070 casos de assassinato em que os perpetradores foram apreendidos, foi descoberto que 20% deles foram baseados em um desejo de apagar a desonra, 30% em um desejo de satisfazer males reais ou imaginários e 31% em um desejo de vingança sangrenta”); que, se, de um ponto de vista ocidental, “a única coisa racional para os árabes fazerem é a paz [...], para os árabes a situação não é governada por esse tipo de lógica, pois a objetividade não é um valor no sistema árabe”.

Glidden segue em frente, agora com mais entusiasmo: “É um fato notável que, enquanto o sistema árabe de valores exige absoluta solidariedade no seio do grupo, ele ao mesmo tempo encoraja entre seus membros um tipo de rivalidade que é destrutiva dessa mesma solidariedade”; nas sociedades árabes, apenas “o sucesso conta”, e “o fim justifica os meios”; os árabes vivem “naturalmente” em um mundo “caracterizado pela ansiedade, que se expressa em suspeita e desconfiança generalizadas, que foram chamadas de hostilidade que flutua livremente”; “a arte do subterfúgio é altamente desenvolvida na vida árabe, bem como no próprio islã”; a necessidade árabe de vingança suplanta qualquer coisa: de outro modo, o árabe sentiria uma desonra “que destrói o ego”. Portanto, se “os ocidentais consideram que a paz está alta na escala de valores”, e se “temos uma consciência desenvolvida do valor do tempo”, o mesmo não é verdade para os árabes. “De fato”, conta-nos ele, “na sociedade tribal árabe (onde se originaram os valores árabes), a disputa, e não a paz, era o estado de coisas normal, pois as incursões a território inimigo eram um dos dois principais suportes da economia”. O propósito dessa culta dissertação é simplesmente demonstrar de que maneira, nas escalas de valores ocidental e oriental, “a posição relativa dos elementos é totalmente diferente”. QED.¹⁷

Isso é o apogeu do orientalismo. Não se nega a nenhuma generalidade meramente afirmada a dignidade da verdade; nenhuma lista teórica de atributos orientais é deixada sem aplicação para o comportamento dos orientais no mundo real. De um lado estão os ocidentais, do outro os orientais-árabes; os primeiros são (sem nenhuma ordem em especial) racionais, pacíficos, liberais, lógicos, capazes de ter valores reais, sem desconfiança natural; os últimos não são nada disso. De que visão coletiva e, no entanto, particularizada, do Oriente surgem essas declarações? Que técnicas especializadas, que pressões imaginativas, que instituições e tradições, que forças culturais produzem tal semelhança nas descrições do Oriente encontradas em Cromer, Balfour e nos nossos estadistas contemporâneos?

A GEOGRAFIA IMAGINATIVA E SUAS REPRESENTAÇÕES: ORIENTALIZAR O ORIENTAL

Estritamente falando, o orientalismo é um campo de estudos eruditos. No Ocidente cristão, considera-se que ele começou a sua existência formal com a decisão do Concílio de Viena, em 1312, de estabelecer uma série de cátedras de “árabe, grego, hebraico e sírio em Paris, Oxford, Bolonha, Avignon e Salamanca”.¹⁸ Qualquer descrição do orientalismo deveria considerar não apenas o orientalista profissional e sua obra como também a própria noção de um campo de estudos baseado em uma unidade geográfica, cultural, lingüística e étnica chamada de Oriente. É claro que os campos são feitos. Eles adquirem coerência e integridade com o tempo porque os estudiosos se dedicam, de diversas maneiras, ao que parece ser um tema decidido conjuntamente. Mas nem é preciso dizer que raramente um campo de estudos é definido com tanta simplicidade quanto a que afirmam até mesmo seus partidários mais fervorosos — normalmente os estudiosos, professores, peritos e similares. Além disso, um campo pode mudar tão inteiramente, até mesmo nas disciplinas mais tradicionais como a filologia, a história ou a teologia, que torna quase impossível uma definição abrangente do tema. Isso é com certeza válido para o orientalismo, por algumas razões interessantes.

Falar de uma especialização erudita como um “campo” geográfico é, no caso do orientalismo, bastante revelador, posto que é pouco provável que alguém imagine um campo que lhe seja simétrico chamado de ocidentalismo. Já aqui a atitude especial, talvez até excêntrica, do orientalismo torna-se aparente. Pois, embora muitas disciplinas cultas impliquem uma tomada de posição em relação a, digamos, um material humano (um historiador lida com o passado humano de uma perspectiva especial no presente), não existe analogia para uma tomada de posição fixa, quase totalmente geográfica, em relação a uma ampla variedade de realidades sociais, lingüísticas, políticas e históricas. Um classicista, um especialista românico, até mesmo um americanista, focaliza uma porção relativamente modesta do mundo, e não uma metade inteira dele. Mas o orientalismo é um campo que tem uma considerável ambição geográfica. E, posto que os orientalistas têm se ocupado, tradicionalmente, das coisas orientais (um especialista em lei islâmica, não menos que um perito em dialetos chineses ou em religiões indianas, é considerado um orientalista por pessoas que chamam a si mesmas de orientalistas), temos de aprender a aceitar um tamanho enorme, indiscriminado, juntamente como uma capacidade quase infinita para a subdivisão como uma das principais características do

orientalismo — que se evidencia no seu confuso amálgama de imprecisão imperial e de atenção aos detalhes.

Tudo isso descreve o orientalismo como uma disciplina acadêmica. O *ismo* do orientalismo serve para sublinhar a distinção da sua disciplina de qualquer outro ramo. A regra do seu desenvolvimento histórico como uma disciplina acadêmica tem sido o seu crescente campo de ação, não a sua maior seletividade. Os orientalistas da Renascença como Erpenius e Guillaume Postel eram basicamente especialistas nas línguas das províncias bíblicas, embora Postel se vangloriasse de poder atravessar a Ásia até a China sem precisar de intérprete. De maneira geral, até meados do século XVIII, os orientalistas eram estudiosos bíblicos, estudantes de idiomas semíticos, especialistas islâmicos ou, visto que os jesuítas tinham aberto o novo estudo da China, sinólogos. Toda a extensão média da Ásia não havia sido academicamente conquistada até que, no final do século XVIII, Anquetil-Duperron e sir William Jones puderam revelar inteligivelmente a extraordinária riqueza do avéstico e do sânscrito. Por volta de meados do século XIX, o orientalismo era um tesouro de erudição tão vasto quanto se podia imaginar. Existem duas excelentes indicações desse novo e triunfante ecletismo. Uma delas é a enciclopédica descrição do orientalismo desde cerca de 1765 até 1850, feita por Raymond Schwab no seu *La renaissance orientale*.¹⁹ De modo totalmente exterior às descobertas científicas sobre as coisas orientais feitas por profissionais instruídos na Europa durante aquele período, houve a virtual epidemia de coisas orientais que afetou todos os grandes poetas, ensaístas e filósofos da época. A noção de Schwab é que “oriental” identifica um entusiasmo amador ou profissional por tudo o que seja asiático, que era maravilhosamente sinônimo de exótico, misterioso, profundo, seminal; essa era uma transposição tardia em direção ao Leste de um entusiasmo semelhante, na Europa, pela Antigüidade grega e latina durante a Alta Renascença. Em 1829, Victor Hugo explicou assim essa mudança de direção: “Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste” [No século de Luís XIV, a gente era helenista; agora, é orientalista].²⁰ Um orientalista do século XIX, portanto, podia ser tanto um erudito (um sinólogo, um islamista, um indo-europeísta), quanto um entusiasta de talento (Hugo em *Les orientales*, Goethe em *Westöstlicher Diwan*), ou mesmo ambos (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Uma segunda indicação de quão abrangente se tornara o orientalismo desde o Concílio de Viena encontra-se nas crônicas do próprio campo feitas no século XIX. A mais completa do seu gênero é a *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales* [Vinte e sete anos de história

dos estudos orientais], de Jules Mohl, um diário de bordo em dois volumes sobre tudo quanto aconteceu no orientalismo entre 1840 e 1867 que fosse digno de nota.²¹ Mohl era secretário da Société Asiatique em Paris, e por pouco mais da metade do século XIX Paris foi a capital do mundo orientalista (e, segundo Walter Benjamin, do século XIX). A posição de Mohl na Société não poderia ser mais central em relação ao campo do orientalismo. Não existe quase nada feito por qualquer estudioso europeu com respeito à Ásia que Mohl não incluía sob “études orientales”. Seus verbetes, é claro, são relativos a publicações, mas a vastidão do material de interesse para os estudiosos orientalistas que foi publicado é estarrecedora. Árabe, inúmeros dialetos indianos, hebraico, pehlevi, assírio, babilônio, mongol, chinês, burmês, mesopotâmio, javanês: a lista de obras filológicas consideradas orientalistas é quase incontável. Além disso, os estudos orientalistas, aparentemente, abrangem desde a edição e tradução de textos até os estudos numismáticos, antropológicos, arqueológicos, sociológicos, econômicos, históricos, literários e culturais sobre cada civilização conhecida asiática ou norte-africana, antigas e modernas. A *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle* [História dos orientalistas europeus do século XII ao XIX] (1868-70)²² é uma história seletiva das figuras mais importantes, mas a série representada não é menos imensa que a de Mohl.

Um ecletismo como esse tinha seus pontos cegos, mesmo assim. Os orientalistas acadêmicos, em sua maioria, estavam interessados pelo período clássico de qualquer que fosse a língua ou sociedade que estivessem estudando. Até perto do final do século, com exceção do Institut d'Égypte de Napoleão, não se deu muita atenção para o estudo do Oriente moderno ou existente. Mais que isso, o Oriente que se estudava era, de maneira geral, um universo textual. O impacto do Oriente chegava através de livros e manuscritos, e não, como no caso da marca deixada pela Grécia sobre a Renascença, mediante artefatos miméticos como escultura ou cerâmica. Até mesmo a relação entre o orientalista e o Oriente era textual, de tal modo que se relata que alguns orientalistas alemães do início do século XIX, ao verem pela primeira vez uma estátua indiana de oito braços, ficaram completamente curados do seu gosto orientalista.²³ Quando um orientalista culto viajava para o país da sua especialização, ia sempre acompanhado de máximas inabaláveis sobre a “civilização” que estudara; eram raros os orientalistas que tinham outro interesse que não o de provar essas poeirentas “verdades” aplicando-as, sem grande êxito, a nativos que não os entendiam e, portanto, eram degenerados. Por fim, o próprio poder e campo de ação do orientalismo produziu não apenas uma boa quantidade de conheci-

mento positivo sobre o Oriente, mas também um tipo de conhecimento de segunda ordem — à espreita em lugares como os contos “orientais”, a mitologia do Leste misterioso, as noções da inescrutabilidade asiática — com sua própria vida, aquilo que V. G. Kiernan chamou adequadamente de “devaneio coletivo da Europa sobre o Oriente”.²⁴ Um resultado feliz disso foi que um número estimável de importantes escritores durante o século XIX era entusiasta do Oriente. É perfeitamente correto, acho, falar de um gênero de escrita orientalista, tal como é exemplificado pelas obras de Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald e similares. O que acompanha inevitavelmente essas obras, no entanto, é uma espécie de mitologia flutuante do Oriente, um Oriente que deriva não só de atitudes e preconceitos populares contemporâneos, mas também daquilo que Vico chamou presunção das nações e dos eruditos. Já fiz alusão aos usos que eram dados a esse material quando ele apareceu no século XX.

Hoje em dia é menos provável que um orientalista chame a si mesmo de orientalista que em qualquer época anterior à Segunda Guerra. Mas a designação continua sendo útil, como no caso das universidades que mantêm programas ou departamentos de línguas orientais ou civilizações orientais. Há uma “faculdade” oriental em Oxford e um departamento de estudos orientais em Princeton. Ainda em 1959, o governo britânico deu posse a uma comissão que deveria “acompanhar os desenvolvimentos nas universidades nos campos de estudos orientais, eslavônios, do Leste europeu e africano [...] e considerar e opinar sobre as propostas para futuros desenvolvimentos”.²⁵ O Relatório Hayter, como foi chamado quando apareceu em 1961, parecia não ter problemas com a amplidão do termo *oriental*, que encontrou utilmente aplicado também nas universidades americanas. Isso porque até mesmo o maior nome nos modernos estudos islâmicos anglo-americanos, H. A. R. Gibb, preferia chamar-se de orientalista e não de arabista. O próprio Gibb, classicista como era, podia usar o feio neologismo *estudos de área* para o orientalismo, como meio de demonstrar que estudos de área e orientalismo eram, afinal de contas, títulos geográficos intercambiáveis.²⁶ Mas isso, creio, desfigura ingenuamente uma relação muito mais interessante entre o conhecimento e a geografia. Gostaria de considerar brevemente essa relação.

Apesar da distração de um grande número de vagos desejos, impulsos e imagens, a mente parece formular persistentemente o que Claude Lévi-Strauss chamou de uma ciência do concreto.²⁷ Uma tribo primitiva, por exemplo, atribui lugar, função e significado definidos para cada espécie folhosa do seu ambiente imediato. Muitas dessas ervas e flores não têm nenhuma aplicação prática; mas o que Lévi-Strauss

quer dizer é que a mente precisa de ordem, e a ordem é alcançada pela discriminação e registro de tudo, pela colocação de tudo aquilo de que a mente tem consciência em um lugar seguro e fácil de achar, dando assim às coisas algum papel a cumprir na economia de objetos e identidades que formam um ambiente. Esse tipo de classificação rudimentar tem uma lógica, mas as regras lógicas pelas quais uma samambaia verde é um símbolo de graça em uma sociedade e é considerada maléfica em outra não são nem previsivelmente racionais nem universais. Há sempre uma certa medida de puramente arbitrário na maneira como são vistas as distinções entre as coisas. E essas distinções são acompanhadas por valores cuja história, se a pudéssemos desenterrar totalmente, mostraria provavelmente a mesma medida de arbitrariedade. Isso é bastante evidente no caso da moda. Por que é que as perucas, os colarinhos de renda e os sapatos altos de fivelas aparecem, e depois desaparecem, em um período de décadas? Parte da resposta tem a ver com a utilidade e parte com a beleza inerente da moda. Mas, se estivermos de acordo em que todas as coisas na história, assim como a própria história, são feitas pelos homens, veremos então como é possível que a vários objetos ou lugares ou épocas sejam atribuídos papéis e significados dados que adquirem validade objetiva só depois que essas atribuições acontecem. Isso é especialmente válido para coisas relativamente pouco comuns, como estrangeiros, mutantes ou comportamento "anormal".

É perfeitamente possível argumentar que alguns objetos distintivos são feitos pela mente, e que esses objetos, embora pareçam existir objetivamente, têm uma realidade apenas ficcional. Um grupo de pessoas que vive em uns poucos hectares de terra estabelece fronteiras entre a sua terra e adjacências imediatas e o território além, que chama de "terra dos bárbaros". Em outras palavras, essa prática universal de designar na própria mente um espaço familiar que é "nosso" e um espaço desconhecido além do "nosso" como "deles" é um modo de fazer distinções geográficas que *pode ser* inteiramente arbitrário. Uso a a palavra *arbitrário* porque a geografia imaginativa do tipo "nossa terra—terra bárbara" não requer que os bárbaros reconheçam a distinção. Para "nós", basta estabelecer essas fronteiras em nossa mente; conseqüentemente, "eles" ficam sendo "eles", e tanto o território como a mentalidade deles são declarados diferentes dos "nossos". Desse modo, até um certo ponto as sociedades modernas e as primitivas parecem derivar suas identidades negativamente. Um ateniense do século V, com toda a probabilidade, sentia-se tão não-bárbaro quanto se sentia positivamente ateniense. As fronteiras geográficas acompanham as sociais, étnicas e culturais de um modo previsível. Mas muitas vezes

a maneira como alguém se sente como não-estrangeiro está baseada em uma idéia muito pouco rigorosa do que há "lá fora", além do seu próprio território. Todo tipo de suposições, associações e ficções parece povoar o espaço que está fora do nosso próprio.

O filósofo francês Gaston Bachelard fez a análise do que denominou "poética do espaço".²⁸ O interior de uma casa, disse, adquire um sentido de intimidade, segredo e segurança, real ou imaginário, por causa das experiências que parecem ser apropriadas para tal espaço. O espaço objetivo de uma casa — seus cantos, corredores, porão, quartos — é muito menos importante do que aquilo de que está poeticamente dotado, que costuma ser uma qualidade com um valor imaginativo ou figurativo que podemos nomear e sentir: assim, uma casa pode ser assombrada, ou como um lar, ou como uma prisão, ou mágica. Da mesma maneira o espaço adquire um sentido emocional ou até racional por meio de um tipo de processo poético, que faz a distância ser convertida em um significado para nós. O mesmo processo ocorre quando lidamos com o tempo. Grande parte das associações que fazemos ou até do que sabemos sobre frases como "há muito tempo" ou "no começo", ou "no fim dos tempos" é poética — feita. Para um historiador do Egito do Médio Reinado, "há muito tempo" tem um tipo bem claro de significado, mas até mesmo esse significado não dissipa totalmente a qualidade imaginativa e quase ficcional que sentimos estar à espreita em um tempo muito diferente e distante do nosso. Pois não há dúvida de que a geografia e a história imaginativas ajudam a mente a intensificar o sentido de si mesma mediante a dramatização da distância e da diferença entre o que está próximo a ela e o que está longe. Isso não é menos válido para os sentimentos que muitas vezes temos de que teríamos estado mais "em casa" no século XVI ou no Taiti.

Não há, contudo, nenhuma utilidade em pretendermos que tudo o que sabemos sobre o tempo e o espaço, ou antes sobre a história e a geografia, é mais que nada imaginativo. Existem coisas como a história positiva e a geografia positiva, que podem exibir, na Europa e nos Estados Unidos, realizações impressionantes. Os estudiosos sabem mais agora sobre o mundo, o seu passado e o seu presente, do que sabiam, por exemplo, no tempo de Gibbon. Mas isso não quer dizer que saibam tudo o que há para saber, nem, mais importante, que o que sabem desfez efetivamente o encanto do conhecimento geográfico e histórico imaginativo que estive considerando. Não temos de decidir aqui se esse tipo de conhecimento imaginativo inspira a história e a geografia, ou se de algum modo ele as atropela. Digamos apenas, por enquanto, que está presente como algo *a mais* do que parece ser um conhecimento meramente positivo.

Quase desde os primórdios da Europa, o Oriente era algo mais que o que era empiricamente conhecido a seu respeito. Pelo menos até o início do século XVIII, como demonstrou R. W. Southern com tanta elegância, o entendimento europeu de um tipo de cultura oriental, o islâmico, era ignorante mas complexo.²⁹ Pois certas associações com o Leste — nem totalmente ignorantes, nem totalmente informadas — parecem ter se juntado sempre em torno da noção de um Oriente. Considere-se primeiro a demarcação entre o Oriente e o Ocidente. Ela já parece ser nítida no tempo da *Iliada*. Duas das mais profundamente influentes qualidades associadas ao Leste aparecem na peça de Êsquilo *Os persas*, a mais antiga peça ateniense existente, e n'*As bacantes* de Eurípedes, a última delas. Êsquilo retrata o sentimento de desastre que toma conta dos persas quando ficam sabendo que seus exércitos, chefiados pelo rei Xerxes, foram destruídos pelos gregos. O coro canta a seguinte ode:

Ora toda a terra d'Ásia
Geme deserta.
Os que Xerxes guiou, ai, ai!
Xerxes destruiu, oh infortúnio!
Os planos todos de Xerxes malograram
Em galeras ao mar.
Por que não trouxe então Dario
Nenhum dano aos seus homens
Quando os guiava à batalha
Esse amado guia de homens de Susa?³⁰

O que importa aqui é que a Ásia fala por meio e em virtude da imaginação européia, que é representada como vitoriosa sobre a Ásia, aquele "outro" mundo hostil do outro lado dos mares. À Ásia são atribuídos os sentimentos de vazio, perda e desastre que desde então parecem recompensar os desafios orientais ao Ocidente; e, também, o lamento de que em algum passado glorioso a Ásia estava melhor, de que ela era por sua vez vitoriosa sobre a Europa.

Em *As bacantes*, talvez o mais asiático de todos os dramas áticos, Dioniso é explicitamente conectado às suas origens asiáticas e aos estranhamente ameaçadores excessos dos mistérios do Oriente. Penteu, rei de Tebas, é destruído por sua mãe, Agave, e suas colegas bacantes. Tendo desafiado Dioniso ao não reconhecer nem o seu poder nem a sua divindade, Penteu é assim horrivelmente punido, e a peça termina com um reconhecimento geral do terrível poder do excêntrico deus. Os comentaristas modernos d'*As bacantes* não deixaram de notar o extraordinário número de efeitos intelectuais e estéticos; mas não há como escapar ao detalhe histórico adicional de que Eurípedes

foi com certeza afetado pelo novo aspecto que os cultos dionisíacos devem ter assumido à luz das religiões extáticas de Bendis, Cibele, Sabázio. Adônis e Ísis, que foram introduzidas a partir da Ásia Menor e do Levante e varreram Pireu e Atenas durante os anos frustrantes e crescentemente irracionais da Guerra do Peloponeso.³¹

Os dois aspectos do Oriente que o separavam do Ocidente nessas duas peças continuarão sendo temas essenciais da geografia imaginativa européia. É traçada uma linha entre os dois continentes. A Europa é poderosa e articulada; a Ásia está derrotada e distante. Êsquilo *representa* a Ásia, faz com que ela fale na pessoa da idosa rainha persa, mãe de Xerxes. É a Europa que articula o Oriente. Essa articulação é a prerrogativa não de um marionetista, mas de um genuíno criador, cujo poder de dar vida representa, anima e constitui aquele espaço além das fronteiras que sem isso seria silencioso e perigoso. Há uma analogia entre a orquestra de Êsquilo, que contém o mundo asiático tal como o autor o concebe, e o invólucro culto da erudição orientalista, que também manterá sobre a vasta e amorfa prostração asiática um escrutínio às vezes solidário mas sempre dominador. Em segundo lugar, está o tema do Oriente como um perigo insinuante. A racionalidade é solapada pelos excessos orientais, aqueles misteriosamente atraentes contrários dos que parecem ser os valores normais. A diferença que separa o Leste do Oeste é simbolizada pela firmeza com que, primeiramente, Penteu rejeita as histéricas bacantes. Quando mais tarde ele próprio se torna um bacante, é destruído não tanto por ter cedido a Dioniso quanto por ter avaliado incorretamente a ameaça deste, em primeiro lugar. A lição que Eurípedes pretende passar é dramatizada pela presença na peça de Cadmo e Tirésias, instruídos anciãos que se dão conta de que só a "soberania" não governa os homens;³² o julgamento existe, dizem, e consiste em avaliar corretamente a força dos poderes externos e chegar habilmente a um acordo com eles. A partir desse momento os mistérios orientais serão levados a sério, e a menor das razões para isso não será o fato de eles desafiarem o Ocidente racional a novos exercícios da sua ambição e força.

Uma grande divisão, porém, como entre Ocidente e Oriente, leva a outras menores, especialmente quando os empreendimentos normais da civilização provocam atividades expansivas como as viagens, as conquistas, as novas experiências. Na Grécia e na Roma clássicas, os geógrafos, historiadores, figuras públicas como César, oradores e poetas contribuíam para o fundo de saber taxonômico separando raças, regiões, nações e mentes umas das outras; grande parte disso era em benefício próprio e existia para provar que gregos e romanos eram

superiores a outros tipos de povos. Mas a preocupação com o Oriente tinha a sua própria tradição de classificação e hierarquia. Desde, pelo menos, o século II a.C., nenhum viajante ou potentado ocidental voltado para o Leste e ambicioso deixava de aproveitar-se do fato de que Heródoto — historiador, viajante e cronista de inexaurível curiosidade — e Alexandre — rei, guerreiro, conquistador científico — haviam estado no Oriente antes. Este, portanto, foi dividido em domínios previamente conhecidos, visitados e conquistados por Heródoto e Alexandre, assim como por seus epígonos, e em domínios não conhecidos previamente nem visitados ou conquistados. A cristandade completou o estabelecimento das esferas intra-orientais mais importantes: havia um Oriente Próximo e um Extremo Oriente, um Oriente familiar, que René Grousset chama de “l’empire du Levant” (o império do Levante),³³ e um Oriente insólito. O Oriente, portanto, oscilava na geografia da mente entre ser um Velho Mundo para o qual se voltava, como para o Éden ou Paraíso, para aí estabelecer uma nova versão do velho e ser um lugar totalmente novo, ao qual se chegava como Colombo chegou à América, de modo a estabelecer um Novo Mundo (embora, ironicamente, o próprio Colombo acreditasse ter encontrado uma nova parte do Velho Mundo). Certamente, nenhum desses Orientes era puramente uma coisa ou a outra: são suas vacilações, suas tentadoras sugestividades, sua capacidade para entreter e confundir a mente que são interessantes.

Considere-se agora como o Oriente, particularmente o Oriente Próximo, ficou conhecido no Ocidente como um grande contrário complementar desde a Antigüidade. Houve a Bíblia e a ascensão do cristianismo; houve viajantes como Marco Polo, que mapearam as rotas comerciais e padronizaram um sistema regulado de intercâmbio comercial, e depois dele Lodovico di Varthema e Pietro della Valle; houve fabulistas como Mandeville; houve os temíveis movimentos conquistadores orientais, principalmente, é claro, o islã; houve os peregrinos militantes, especialmente os cruzados. Todo um arquivo internamente estruturado é construído a partir da literatura que pertence a essas experiências. Disso se origina um número restrito de típicas encapsulações: a jornada, a história, a fábula, o estereótipo, o confronto polêmico. São essas as lentes através das quais o Oriente é experimentado, e elas moldam a linguagem, a percepção e a forma do encontro entre o Leste e o Oeste. O que confere alguma unidade ao imenso número de encontros, contudo, é a vacilação sobre a qual falei acima. Algo claramente estrangeiro e distante, por uma ou outra razão, torna-se mais, e não menos, familiar. Deixamos de considerar as coisas como completamente insólitas ou completamente conhecidas; emerge uma

nova categoria média, uma categoria que nos permite ver novas coisas, coisas vistas pela primeira vez, como versões de algo conhecido anteriormente. Essencialmente, tal categoria não é tanto um modo de receber novas informações quanto um método de controlar o que parece ser uma ameaça a uma visão estabelecida das coisas. Se, de repente, a mente precisa lidar com algo que considera como uma forma de vida radicalmente nova — como o islã aparecia para a Europa no início da Idade Média —, a reação como um todo é conservadora e defensiva. O islã é visto como uma versão fraudulenta de uma experiência prévia, no caso o cristianismo. A ameaça é emudecida, valores familiares se impõem e finalmente a mente reduz a pressão acomodando as coisas a si mesma, como “originais” ou “repetitivas”. A partir disso, o islã é “manejado”: a sua novidade e sugestividade são postas sob controle, de maneira que passam a ser feitas discriminações relativamente matizadas que seriam impossíveis se não se tivesse dado atenção à novidade crua do islã. O Oriente em geral, portanto, vacila entre o desprezo ocidental pelo que é familiar e os seus arrepios de prazer — ou temor — pela novidade.

Em relação ao islã, porém, o medo europeu, senão pelo menos o respeito, era justificado. Após a morte de Maomé, em 632, a hegemonia militar, e mais tarde cultural e religiosa, do islã cresceu enormemente. Primeiro a Pérsia, a Síria e o Egito, depois a Turquia e a África do Norte caíram nas mãos dos exércitos muçulmanos; nos séculos VIII e IX, a Espanha, a Sicília e partes da França foram conquistadas. Por volta dos séculos XIII e XIV, o islã estendia o seu domínio para o leste até a Índia, Indonésia e China. E a esse extraordinário assalto a Europa podia reagir com muito pouco além de medo e um certo pasmo. Os escritores cristãos que testemunhavam as conquistas islâmicas tinham escasso interesse pela erudição, alta cultura e freqüente magnificência dos muçulmanos, que eram, como disse Gibbon, “coevos com o mais obscuro e indolente período dos anais europeus”. (Mas com uma certa satisfação ele acrescentou: “Desde que a suma da ciência ergueu-se no Ocidente, parece que os estudos orientais definharam e declinaram”.)³⁴ Tipicamente, o que os cristãos sentiam a respeito dos exércitos orientais era que tinham “toda a aparência de um enxame de abelhas, mas com a mão pesada [...] eles devastaram tudo”: assim escreveu Erchembert, clérigo de Monte Cassino, no século XI.³⁵

Não sem razão o islã passou a simbolizar o terror, a devastação, o demoníaco, as hordas de odiosos bárbaros. Para a Europa, o islã era um trauma duradouro. Até o fim do século XVII, o “perigo otomano” espregitava ao lado da Europa, representando para o conjunto da civilização cristã um perigo constante, e com o tempo os europeus incor-

poraram esse perigo e seu saber, seus grandes acontecimentos, figuras, virtudes e vícios como algo que fazia parte da trama da vida. Nada mais que na Inglaterra da Renascença, como relata Samuel Chew em seu clássico estudo *The crescent and the rose* [O crescente e a rosa], “um homem de inteligência e educação médias” tinha a sua disposição, e podia apreciar no palco de Londres, um número relativamente grande de acontecimentos detalhados na história do islã otomano e os pontos em que esta se sobrepunha à Europa cristã.³⁶ A questão é que o que se tornou corrente sobre o islã era uma versão necessariamente diminuída daquelas grandes forças ameaçadoras que ele simbolizava para a Europa. Como os sarracenos de Walter Scott, a representação européia do muçulmano, do otomano ou do árabe era sempre um modo de controlar o temível Oriente, e de uma certa maneira o mesmo é válido para os métodos dos orientistas cultos contemporâneos, cujo tema não é tanto o Leste em si, mas o Leste tornado conhecido, e, portanto, menos ameaçador, para o público leitor ocidental.

Não há nada de especialmente controverso ou repreensível nessas domesticações do exótico; elas acontecem entre todas as culturas, certamente, e entre todos os homens. O que preteúdo, contudo, é enfatizar a verdade de que o orientalista, como qualquer pessoa no Ocidente que pense ou experimente o Oriente, desempenhou esse tipo de operação mental. Mas o que é ainda mais importante são os vocábulos e imagens limitados que se impuseram em conseqüência. A recepção do islã no Ocidente ilustra perfeitamente o caso, e foi admiravelmente estudada por Norman Daniel. Uma das coações aos pensadores cristãos que tentaram entender o islã era analógica: posto que Cristo é a base da fé cristã, presumia-se — de modo totalmente errôneo — que Maomé era para o islã o mesmo que Cristo para o cristianismo. Daí o polêmico nome *maometanismo* dado ao islã, e o epíteto automático de *impostor* aplicado a Maomé.³⁷ Dessas e de muitas outras concepções equivocadas “formou-se um círculo que nunca foi rompido pela exteriorização imaginativa. [...] O conceito cristão do islã era integral e auto-suficiente”.³⁸ O islã tornou-se uma imagem — a palavra é de Daniel, mas parece-me ter notáveis implicações para o orientalismo em geral — cuja função não era tanto representar o islã em si quanto representá-lo para o cristão medieval.

A invariável tendência a negligenciar o que o Corão queria dizer, ou o que o muçulmano achava que ele queria dizer, ou o que os muçulmanos fizessem ou pensassem em quaisquer circunstâncias dadas, implica necessariamente que a doutrina corânica, e outras doutrinas islâmicas, era apresentada em uma forma que convencesse os cristãos; e formas cada vez mais extravagantes teriam uma oportunidade de aceitação quanto

maior fosse a distância dos escritores e do público das fronteiras islâmicas. Era com grande relutância que aquilo que os muçulmanos diziam que os muçulmanos acreditavam era aceito como aquilo que eles acreditavam. Havia uma imagem cristã cujos detalhes (mesmo sob a pressão dos fatos) eram abandonados o menos possível, e cujas linhas gerais nunca eram abandonadas. Havia sombras de diferença, mas apenas com uma estrutura comum. Toda as correções feitas eram apenas uma defesa do que se tinha percebido ser vulnerável, um reforço da estrutura abalada. A opinião cristã não podia ser demolida, nem mesmo para ser reconstruída.³⁹

Essa rigorosa imagem cristã do islã era intensificada de diversas maneiras, inclusive — durante a Idade Média e o início da Renascença — por uma grande variedade de poesia, controvérsia culta e superstição popular.⁴⁰ Naquele momento o Oriente Próximo estava quase inteiramente incorporado à imagem de mundo comum da cristandade latina — como na *Chanson de Roland*, onde se retrata que a adoração dos sarracenos incluía Maomé e Apolo. Por volta de meados do século XV, como demonstrou brilhantemente R. W. Southern, ficou aparente para os pensadores europeus sérios que “alguma coisa tinha de ser feita a propósito do islã”, que dera uma pequena volta à situação chegando militarmente na Europa do Leste. Southern relata um dramático episódio entre 1450 e 1460, quando quatro homens cultos, João de Segóvia, Nicolau de Cusa, Jean Germain e Enéas Silvio (Pio II), tentaram tratar com o islã por meio de uma *contraferentia*, ou “conferência”. A idéia fora de João de Segóvia: era para ser uma conferência montada com o islã na qual os cristãos tentariam a conversão por atacado dos muçulmanos. “Ele via a conferência como um instrumento que tinha tanto uma função política quanto religiosa e, em palavras que tocariam os corações modernos, exclamou que mesmo que ela durasse dez anos seria menos cara e menos daninha que a guerra.” Não houve acordo entre os quatro homens, mas o episódio é crucial por ter sido uma tentativa bastante sofisticada — parte de uma tentativa européia geral, de Beda a Lutero — de colocar um Oriente representativo frente à Europa, *encenar* o Oriente e a Europa juntos de maneira coerente, com a idéia de fazer os cristãos demonstrarem claramente aos muçulmanos que o islã era apenas uma versão desencaminhada do cristianismo. A conclusão de Southern é a seguinte:

É evidente para nós a incapacidade de qualquer desses sistemas de pensamento [cristãos europeus] para prover uma explicação plenamente satisfatória do fenômeno que se tinham proposto explicar [islã] — e muito menos influenciar o curso dos acontecimentos práticos de maneira decisiva. Em um nível prático, os acontecimentos nunca eram tão

bons ou tão ruins quanto previam os observadores mais inteligentes; talvez valha a pena notar que nunca eram melhores do que quando os melhores juízes esperavam confiantemente um final feliz. Houve algum progresso [no conhecimento cristão do islã]? Tenho de expressar a minha convicção de que houve. Mesmo que a solução do problema tenha permanecido obstinadamente oculta, a colocação do problema ficou mais complexa, mais racional e mais relacionada à experiência. [...] Os estudiosos que trabalharam no problema do islã na Idade Média não conseguiram encontrar a solução que buscavam e desejavam; mas desenvolveram hábitos mentais e poderes de compreensão que, em outros homens e em outros campos, podem ainda merecer sucesso.⁴¹

A melhor parte da análise de Southern, nesse ponto e em outros da sua breve história das visões ocidentais do islã, é a sua demonstração de que, no fim, foi a ignorância ocidental que ficou mais refinada e complexa, e não um corpo de conhecimento ocidental positivo que cresceu em tamanho e precisão. Isso se deve às ficções terem sua própria lógica e sua própria dialética de crescimento ou declínio. Na Idade Média foi acumulado sobre o caráter de Maomé um conjunto de atributos que correspondiam ao “caráter dos profetas do ‘Livre Espírito’ [do século XII], que de fato surgiram na Europa, exigindo crédito e arrebanhando seguidores”. Do mesmo modo, posto que Maomé era visto como o disseminador de uma falsa Revelação, tornou-se também o supra-sumo da lascívia, devassidão, sodomia e toda uma bateria de traições variadas, todas “logicamente” derivadas das suas imposturas doutrinárias.⁴² Dessa maneira o Oriente adquiriu representantes, por assim dizer, e representações, cada uma delas mais concreta, mais internamente congruente com alguma exigência ocidental que a precedente. É como se, tendo se decidido pelo Oriente como um local adequado para encarnar o infinito em um formato finito, a Europa não conseguisse mais interromper a prática: o Oriente e o oriental, fosse este árabe, islâmico, indiano, chinês ou qualquer outra coisa, tornaram-se encarnações repetitivas de algum original grandioso (Cristo, a Europa, o Ocidente) que supostamente eles estavam imitando. Apenas a fonte dessas idéias ocidentais um tanto quanto narcisistas sobre o Oriente mudou, e não o caráter delas. Encontramos assim, como uma crença comum nos séculos XII e XIII, que a Arábia era, “nas margens do mundo cristão, um asilo natural para foras-da-lei heréticos”⁴³ e que Maomé era um astuto apóstata, enquanto no século XX um estudioso orientalista, especialista erudito, é quem demonstrará de que maneira o islã, na verdade, não passa de uma heresia ariana de segunda ordem.⁴⁴

Nossa descrição inicial do orientalismo como um campo erudito adquire assim uma nova concretidade. Um campo, muitas vezes, é um

espaço delimitado. A idéia de representação é teatral: o Oriente é um palco no qual todo o Leste está confinado. Nesse palco aparecem figuras cujo papel é representar o conjunto maior do qual emanam. O Oriente parece então ser não uma extensão ilimitada além do mundo europeu conhecido, mas em vez disso um campo fechado, um palco teatral anexo à Europa. Um orientalista não é mais que um especialista particular em um conhecimento pelo qual a Europa em geral é responsável, do mesmo modo que uma platéia é histórica e culturalmente responsável por (e suscetível a) dramas tecnicamente montados pelo dramaturgo. Nas profundezas desse palco oriental está um prodigioso repertório cultural cujos itens individuais evocam um mundo fabulosamente rico: a Esfinge, Cleópatra, o Éden, Tróia, Sodoma e Gomorra, Astartéia, Ísis e Osíris, Sabá, a Babilônia, os Gênios, os Magos, Nínive, o Preste João, Maomé e dúzias mais; cenários, em alguns casos apenas nomes, meio imaginários, meio conhecidos; monstros, demônios, heróis; terrores, prazeres, desejos. A imaginação europeia nutria-se extensivamente desse repertório: entre a Idade Média e o século XVIII, grandes escritores como Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes e os autores da *Chanson de Roland* e do *Poema del Cid* utilizaram as riquezas do Oriente para suas produções, em modos que definiram melhor as linhas da imagística, das idéias e figuras que a povoavam. Além disso, muito do que era considerado como cultura orientalista erudita servia-se de mitos ideológicos, mesmo quando o conhecimento parecia estar genuinamente avançando.

Um célebre exemplo de como a forma dramática e a imagística culta se juntaram no teatro orientalista é a *Bibliothèque orientale*, de Barthélemy d'Herbelot, publicada postumamente em 1697, com prefácio de Antoine Galland. A introdução da recente *Cambridge history of islam* [História do islã de Cambridge] considera a *Bibliothèque*, juntamente com o discurso preliminar de George Sale à sua tradução do Corão (1734), e a *History of the Saracens* [História dos sarracenos] de Simon Ockley (1708-18), “muito importante” para ampliar “o novo entendimento do islã” e transmiti-lo para “um público leitor menos acadêmico”.⁴⁵ Isso descreve inadequadamente a obra de D'Herbelot, que não estava restrita ao islã, como as de Sale e de Ockley. Com exceção da *Historia orientalis*, de Johann H. Hottinger, publicada em 1651, a *Bibliothèque orientale* foi a obra de referência clássica na Europa até o início do século XIX. O seu campo de ação cobria realmente toda uma época. Galland, que foi o primeiro tradutor europeu das *Mil e uma noites* e um notável arabista, comparou a realização de D'Herbelot com todas as anteriores, observando o prodigioso alcance do seu empreendimento. D'Herbelot lia um grande número de obras,

disse Galland, em árabe, persa e turco, de modo que pôde descobrir coisas que até então tinham estado ocultas para os europeus.⁴⁶ Após ter antes de mais nada composto um dicionário dessas três línguas, D'Herbelot prosseguiu com o estudo da história, da teologia, da geografia, da ciência e da arte orientais, em suas variedades fabulosa e verídica. Depois disso ele decidiu compor duas obras, uma a *bibliothèque*, ou biblioteca, e a outra um *florilège*, ou florilégio. Apenas a primeira parte foi completada.

A descrição de Galland da *Bibliothèque* relata que *orientale* planejava incluir principalmente o Levante, embora — diz Galland com admiração — o período coberto não começasse apenas com a criação de Adão e acabasse com o “temps où nous sommes”: D'Herbelot ia ainda mais longe no passado, para um tempo descrito como “plus haut” nas histórias fabulosas — para o longo período dos solimões pré-adamitas. À medida que prossegue a descrição de Galland, ficamos sabendo que a *Bibliothèque* era como “qualquer outra” história do mundo, pois tinha a intenção de ser um compêndio completo do conhecimento disponível sobre questões como a Criação, o Dilúvio, a destruição de Babel e assim por diante — com a diferença de que as fontes de D'Herbelot eram orientais. Ele dividiu a história em dois tipos, sagrada e profana (os cristãos e judeus no primeiro, os muçulmanos no segundo), e dois períodos, ante e pós-diluviano. Desse modo D'Herbelot pôde discutir histórias tão amplamente divergentes como a mongol, a tártara, a turca e a eslavônia; inclui também todas as províncias do império muçulmano, do Extremo Oriente às Colunas de Hércules, com seus costumes, ritos, tradições, comentários, dinastias, palácios, rios e flora. Essa obra, embora desse alguma atenção a “la doctrine perverse de Mahomet, qui a causé si grands dommages au christianisme” [a perversa doutrina de Maomé, que causou prejuízos tão grandes ao cristianismo], era mais completa que qualquer outra antes dela. Galland concluía o seu “Discours” dando uma longa garantia ao leitor de que a *Bibliothèque* de D'Herbelot era singularmente “utile et agréable”; outros orientistas, como Postel, Scaliger, Golius, Pockoke e Erpenius, produziram obras que eram muito estreitamente gramaticais, lexicográficas, geográficas ou coisa do gênero. Só D'Herbelot fora capaz de escrever uma obra que pudesse convencer o leitor europeu de que o estudo da cultura oriental era mais que apenas ingrato e infrutífero: só D'Herbelot, de acordo com Galland, tentou formar na mente de seus leitores uma idéia suficientemente ampla do que significava conhecer e estudar o Oriente, uma idéia que preencheria a mente e deixaria satisfeitas as nossas expectativas grandiosas e preconcebidas.⁴⁷

Mediante os esforços como o de D'Herbelot, a Europa descobriu

as suas capacidades para cingir e orientalizar o Oriente. Um certo sentido de superioridade aparece aqui e ali no que Galland tinha a dizer sobre a *materia orientalia* dele mesmo e de D'Herbelot; assim como na obra de geógrafos do século XVII como Raphael du Mans, os europeus podiam perceber que o Oriente estava sendo superado e deixado para trás pela ciência ocidental.⁴⁸ Mas o que fica evidente não é apenas a vantagem da perspectiva ocidental; existe também a técnica triunfante para apreender a imensa fecundidade do Oriente e torná-la sistemática e até alfabeticamente compreensível para o leigo europeu. Quando Galland disse, a respeito de D'Herbelot, que ele satisfazia as nossas expectativas, ele queria dizer, creio, que a *Bibliothèque* não tentava rever idéias sobre o Oriente que todos aceitavam. Pois aquilo que o orientalista faz é *confirmar* o Oriente aos olhos de seus leitores; ele nem quer nem tenta abalar convicções já arraigadas. Tudo o que a *Bibliothèque orientale* fez foi representar o Oriente mais plena e mais claramente; o que podia ter sido uma coleção dispersa de fatos adquiridos ao acaso e vagamente relacionados à história levantina, à imagística bíblica, à cultura islâmica, a nomes de lugares e assim por diante foi transformada em um panorama oriental racional, de A a Z. No verbete para Maomé, D'Herbelot antes fornece todos os prenomes do Profeta, para depois passar à confirmação do valor ideológico e doutrinário de Maomé como segue:

C'est le fameux imposteur Mahomet, Auteur et Fondateur d'une hérésie, qui a pris le nom de religion, que nous appellons Mahometane. Voyez le titre d'Esclam.

Les interprètes de l'Alcoran et autres Docteurs de la Loy Musulmane ou Mahometane ont appliqué à ce faux prophète tous les éloges, que les Ariens, Paulitiens ou Paulianistes & autres Hérétiques ont attribué à Jésus-Christ, en lui ôtant sa Divinité...⁴⁹

[Este é o famoso impostor Maomé, autor e fundador de uma heresia, que assumiu o nome de religião, que chamamos maometana. Ver o verbete islã.

Os intérpretes do Corão e outros doutores da lei muçulmana ou maometana aplicaram a este falso profeta todos os elogios que os arianos, paulicianos ou paulianistas e outros heréticos atribuíram a Jesus Cristo, privando-o da sua divindade...]

Maometano é a designação européia relevante (e insultante); *islã*, que por acaso é o nome muçulmano correto, é relegado para outro verbete. A “heresia [...] que chamamos de maometana” é “apanhada” como uma imitação de uma imitação cristã da verdadeira religião. Depois disso, no longo relato histórico da vida de Maomé, D'Herbelot pode recorrer a uma narrativa mais ou menos direta. Mas é a *colocação*

de Maomé que conta na *Bibliothèque*. Os perigos da exuberante heresia são removidos quando ela é transformada em uma questão ideologicamente explícita para um item alfabético. Maomé deixa de perambular pelo mundo oriental como um devasso ameaçador e imoral e fica tranqüilamente sentado em seu lugar (reconhecidamente proeminente) no palco orientalista.⁵⁰ Ganha uma genealogia, uma explicação e até mesmo um desenvolvimento, tudo isso incluído nas afirmações simples que impedem que ele se extravie para outra parte.

“Imagens” do Oriente como essas são imagens porque representam ou simbolizam uma entidade muito grande, que de outro modo ficaria impossivelmente difusa, e permitem que nós a apreendamos ou vejamos. São também *caracteres*, relacionados a tipos como os fanfarrões, avarentos e glutões produzidos por Teofrasto, La Bruyère ou Selden. Talvez não seja exatamente correto dizer que podemos *ver* caracteres como o *miles gloriosus* ou Maomé, o impostor, posto que o confinamento discursivo de um caráter é supostamente mais adequado para que apreendamos o tipo genérico sem dificuldade ou ambigüidade. O caráter de Maomé, segundo D’Herbelot, é uma *imagem*, porque o falso profeta é parte de uma representação teatral geral chamada *orientale*, cuja totalidade está contida na *Bibliothèque*.

A qualidade didática da representação orientalista não pode ser separada do resto da peça. Em uma obra culta como a *Bibliothèque orientale*, que é o resultado de uma pesquisa e um estudo sistemáticos, o autor impõe uma ordem disciplinar ao material sobre o qual trabalhou; além disso, ele quer que fique claro para o leitor que aquilo que as páginas impressas trazem é um julgamento ordenado e disciplinado do material. O que, desse modo, é transmitido pela *Bibliothèque* é uma idéia do poder e da efetividade do orientalismo que a todo momento lembra ao leitor que, a partir de agora, para chegar ao Oriente é preciso que ele passe pelas malhas e códigos fornecidos pelo orientalista. Não só se acomoda o Oriente às exigências morais da cristandade ocidental; ele é também circunscrito por uma série de atitudes e julgamentos que referem a mente ocidental, para verificação e correção, não às fontes orientais, mas em vez disso a outras obras orientalistas. O palco orientalista torna-se um sistema de rigor moral e epistemológico. Como uma disciplina que representa o conhecimento ocidental institucionalizado sobre o Oriente, o orientalismo começa assim a exercer uma força tripla, sobre o Oriente, sobre o orientalista e sobre o “consumidor” ocidental de orientalismo. Acredito que seria um erro subestimar a força da relação tripla que se estabelece dessa maneira. Pois o Oriente (“lá longe” em direção ao Leste) é corrigido, e até penalizado, pelo fato de estar fora das fronteiras da sociedade européia, o “nosso”

mundo. O Oriente é assim *orientalizado*, um processo que não apenas o marca como a província do orientalista como também força o leitor ocidental não-iniciado a aceitar as codificações orientalistas (como a *Bibliothèque* em ordem alfabética de D’Herbelot) como o *verdadeiro* Oriente. Em poucas palavras, a verdade torna-se uma função do julgamento culto, e não do próprio material, que com o tempo deve até mesmo a sua existência ao orientalista.

Todo esse processo didático não é difícil nem de entender nem de explicar. Temos de lembrar novamente que todas as culturas impõem correções à realidade crua, transformando-a, de objetos flutuantes, em unidades de conhecimento. Que essa conversão aconteça não é o problema. É perfeitamente natural, para a mente humana, resistir ao assalto da estranheza que não tenha sido tratada; portanto, as culturas sempre estiveram inclinadas a impor transformações completas a outras culturas, recebendo-as não como são, mas, para benefício do que recebe, como deveriam ser. No entanto, para o ocidental, o oriental era sempre *parecido* com algum aspecto do Ocidente; para alguns dos românticos alemães, por exemplo, a religião indiana era essencialmente uma versão oriental do panteísmo germano-cristão. Mas o orientalista impõe-se como tarefa estar sempre convertendo o Oriente de alguma coisa para outra diferente: ele faz isso por ele mesmo, pela sua cultura e, em alguns casos, pelo que ele acredita ser bom para o oriental. A conversão é um processo disciplinado: é ensinado, tem sociedades, periódicos, tradições, vocabulário e retórica, tudo isso conectado, basicamente, às normas culturais e políticas prevalentes no Ocidente e alimentado por elas. E, tal como demonstrarei, tende a ficar cada vez mais total naquilo que tenta fazer, de tal maneira que, ao olharmos para o orientalismo dos séculos XIX e XX, a impressão dominante é a de uma insensível esquematização de todo o Oriente.

Há quanto tempo começou essa esquematização fica claro com os exemplos que dei das representações ocidentais do Oriente na Grécia clássica. Quão fortemente articuladas foram as representações que se construíram sobre as primeiras, quão excessivamente cuidadosa foi a sua esquematização e quão dramaticamente efetiva foi a sua colocação na geografia imaginativa do Ocidente, tudo isso pode ser ilustrado se nos voltarmos agora para o *Inferno* de Dante. A façanha de Dante na *Divina comédia* foi ter combinado impecavelmente o retrato realista da realidade mundana com um sistema de valores cristãos universal e eterno. O que o peregrino Dante vê quando caminha através do Inferno, do Purgatório e do Paraíso é uma singular concepção de julgamento. Paolo e Francesca, por exemplo, são vistos eternamente confinados ao Inferno pelos seus pecados, e, contudo, são vistos encenando,

vivendo até, os mesmos caracteres e ações que os puseram onde ficarão por toda a eternidade. Desse modo, cada uma das figuras da visão de Dante não apenas representa a si mesma como é também uma representação do seu caráter e da sina que lhe tocou.

Maometto — Maomé — aparece no canto 28 do *Inferno*. Está localizado no oitavo de nove círculos do Inferno, na nona das dez Bolgias de Malebolge, um círculo de lúgubres fossos que rodeiam a fortaleza de Satã no Inferno. Assim, antes que Dante chegue a Maomé, ele passa por círculos que contêm pessoas cujos pecados são de uma ordem inferior: os luxuriosos, os avarentos, os glutões, os hereges, os irados, os suicidas, os blasfemadores. Depois de Maomé estão apenas os falsificadores e os traidores (o que inclui Judas, Bruto e Cássio), antes de se chegar ao mais fundo do Inferno, que é onde Satã se encontra. Maomé, portanto, pertence a uma rígida hierarquia de males, na categoria que Dante chama de *seminator di scandalo e di scisma*. O castigo de Maomé, e também sua eterna sina, é peculiarmente repugnante: ele está sendo perpetuamente rachado em dois, do queixo ao ânus, como se fosse, diz Dante, um barril cujas aduelas estão sendo forçadas para fora. O verso de Dante, nesse ponto, não poupa o leitor de nenhum detalhe escatológico sobre aquilo que o castigo implica: as entranhas e os excrementos de Maomé são descritos com implacável precisão. Maomé explica seu castigo a Dante e aponta também para Ali, que o precede na fila de pecadores e está sendo aberto em dois pelo demônio de plantão; pede também a Dante que avise um certo fra Dolcino, um padre renegado cuja seita advogava a propriedade comum das mulheres e dos bens e que era acusado de ter uma amante, sobre o que estava reservado para ele. Nenhum leitor terá deixado de perceber que Dante via um paralelo entre as revoltantes sensualidades de Maomé e de Dolcino, bem como entre as suas pretensões à eminência teológica.

Mas isso não é tudo o que Dante tem a dizer sobre o islã. Em uma passagem anterior do *Inferno*, um pequeno grupo de muçulmanos aparece. Avicena, Averróis e Saladino encontram-se entre os pagãos virtuosos que, juntamente com Heitor, Enéas, Abraão, Sócrates, Platão e Aristóteles, estão confinados ao primeiro círculo do Inferno, para aí sofrer um castigo mínimo (e até honroso) por não terem tido o benefício da revelação cristã. Dante, é claro, admira as suas grandes virtudes e realizações, mas, posto que não eram cristãos, tem de condená-los, ainda que levemente, ao Inferno. A Eternidade é uma grande niveladora de distinções, é verdade, mas as anomalias e os anacronismos especiais de se porem luminares pré-cristãos na mesma categoria de danoção “pagã” que os muçulmanos pós-cristãos não incomodam Dante. Mesmo que o Corão especifique Jesus como um profeta, Dante prefere considerar

os grandes filósofos e o rei muçulmanos como fundamentalmente ignorantes do cristianismo. Que eles possam ficar no mesmo distinto nível que os heróis e sábios da Antigüidade clássica é uma visão a-histórica similar à de Rafael no seu afresco *A Escola de Atenas*, no qual Averróis aparece lado a lado na academia com Sócrates e Platão (como o *Dialogue des morts* [1700-18], de Fénelon, onde há uma discussão entre Sócrates e Confúcio).

As discriminações e refinamentos de Dante em sua poética percepção do islã são um exemplo da inevitabilidade esquemática, quase cosmológica, com que este e os seus representantes designados são criaturas da percepção geográfica, histórica e acima de tudo moral do Ocidente. Os dados empíricos sobre o Oriente ou sobre qualquer das suas partes contam muito pouco; o que importa e é decisivo é o que venho chamando de visão orientalista, uma visão que, de maneira alguma, está confinada ao estudioso profissional, mas é antes propriedade comum de todos os que pensaram sobre o Oriente no Ocidente. Os poderes de Dante como poeta intensificam, tornam mais representativas, e não menos, essas perspectivas sobre o Oriente. Maomé, Saladino, Averróis e Avicena estão fixos em uma cosmologia visionária — fixos, expostos, empacotados, aprisionados, sem muita consideração por nada além da sua “função” e dos padrões que descrevem no palco em que aparecem. Isaiah Berlin descreveu o efeito dessas atitudes da seguinte maneira:

Em [tal] [...] cosmologia o mundo dos homens (e, em algumas versões, o universo inteiro) é uma única hierarquia que tudo abrange; de modo que, para explicar por que cada objeto nela é como é, está onde e quando está e faz o que faz, é *eo ipso* dizer qual é o seu objetivo, o quanto ele o atinge com sucesso e quais são as relações entre os objetivos das diversas entidades que têm um objetivo na pirâmide harmônica que elas formam coletivamente. Caso se trate de uma imagem verdadeira da realidade, então a explicação histórica, como qualquer outra forma de explicação, deve consistir, antes de mais nada, em atribuir a cada um dos indivíduos, grupos, nações e espécies o seu lugar certo no padrão universal. Conhecer o lugar “côsmico” de uma coisa ou pessoa é dizer o que esta coisa ou pessoa é e faz, e ao mesmo tempo por que deveria ser e fazer o que é e faz. Portanto, ser e ter valor, existir e ter uma função (e cumprir essa função com mais ou menos êxito) são uma única e mesma coisa. O padrão, e só ele, causa o surgimento e o desaparecimento e confere um propósito, quer dizer, valor e sentido, a tudo o que há. Entender é perceber padrões. [...] Quanto mais inevitável se possa mostrar ser um acontecimento ou uma ação ou um caráter, melhor terão sido entendidos, mais profunda será a perspicácia do pesquisador, mais perto estaremos da verdade suprema.

Essa atitude é profundamente antiempírica.⁵¹

E de fato é essa, em geral, a atitude orientalista. Ela compartilha com a magia e com a mitologia o caráter autocontido e auto-reforçado de um sistema fechado, no qual os objetos são o que são porque são o que são, agora e sempre, por razões ontológicas que nenhum material pode remover ou alterar. O encontro europeu com o Oriente, e especificamente com o islã, reforçou esse sistema de representar o Oriente e, como foi sugerido por Henri Pirenne, transformou o islã no próprio epítome da entidade externa contra a qual o conjunto da civilização européia a partir da Idade Média foi fundado. O declínio do Império Romano como resultado das invasões bárbaras teve o efeito paradoxal de incorporar maneiras bárbaras na cultura romana e mediterrânea, România. Em vez disso, diz Pirenne, a consequência das invasões islâmicas a partir do século VII foi o deslocamento do centro da cultura européia para longe do Mediterrâneo, que era então uma província árabe, e para o norte. “O germanismo começou a ter o seu papel na história. Até então a tradição romana não fora interrompida. Agora uma original civilização romano-germânica estava para começar a desenvolver-se.” A Europa estava fechada sobre si mesma. O Oriente, quando não era apenas um lugar onde se comerciava, estava cultural, intelectual e espiritualmente *fora* da Europa e da civilização européia, a qual, nas palavras de Pirenne, tornou-se “uma grande comunidade cristã, coextensiva com a *ecclesia*. [...] O Ocidente estava agora vivendo a sua própria vida”.⁵² No poema de Dante, na obra de Pedro, o Venerável, e de outros orientistas de Cluny, nos escritos dos polemistas cristãos contra o islã, desde Guibert de Nogent e Beda até Roger Bacon, Guilherme de Trípoli, Burchard de Monte Sião e Lutero, no *Poema del Cid*, na *Chanson de Roland* e no *Otelo* (aquele “abusador do mundo”) de Shakespeare, o Oriente e o islã sempre são representados como entidades externas com um papel especial a cumprir *dentro* da Europa.

A geografia imaginativa, dos vívidos retratos encontrados no *Inferno* aos prosaicos nichos da *Bibliothèque* de D’Herbelot, legitima um vocabulário, um universo de discurso representativo que é peculiar à discussão e ao entendimento do islã e do Oriente. O que esse discurso considera como um fato — que Maomé é um impostor, por exemplo — é um seu componente, algo que ele nos compele a dizer cada vez que o nome Maomé ocorre. Subjacente a todas as unidades do discurso orientalista — e com isso quero dizer apenas o vocabulário empregado cada vez que se fala ou se escreve sobre o Oriente — está um conjunto de figuras representativas, ou tropos. Essas figuras estão para o Oriente real — ou islã, que é o meu principal interesse aqui — assim como as roupas estilizadas estão para as personagens de uma peça; são, por

exemplo, como a cruz que o Homem Comum carrega, ou a roupa multicolorida usada por Arlequim em uma peça de *commedia dell’arte*. Em outras palavras, não precisamos procurar por uma correspondência entre a linguagem usada para descrever o Oriente e o próprio Oriente, não porque a linguagem seja imprecisa, mas porque ela não está nem sequer tentando ser precisa. O que ela está tentando fazer, assim como Dante no *Inferno*, é caracterizar o Oriente como estrangeiro e, ao mesmo tempo, incorporá-lo esquematicamente a um palco teatral cujas audiência, administrador e atores são *para* a Europa, e só *para* ela. Daí a vacilação entre o familiar e o estrangeiro; Maomé é sempre o impostor (familiar, porque ele pretende ser como o Jesus que conhecemos) e sempre o oriental (estrangeiro, pois, embora ele seja em alguns aspectos “como” Jesus, não é como ele, no final das contas).

Em vez de listar todas as figuras de linguagem associadas ao Oriente — sua estranheza, sua diferença, sua sensualidade exótica e assim por diante —, podemos generalizar sobre elas do mesmo modo como nos foram transmitidas pela Renascença. Todas elas são declarativas e auto-evidentes; o tempo de verbo que elas usam é o eterno intemporal; passam uma impressão de repetição e força; são sempre simétricas, e, contudo, diametralmente inferiores, a um equivalente europeu, que algumas vezes é especificado, outras não. Para todas essas funções, é com frequência suficiente usar a simples cópula *é*. Desse modo, Maomé *é* um impostor, na frase canonizada na *Bibliothèque* de D’Herbelot e de certo modo dramatizada por Dante. Nenhum embasamento é preciso; as *provas* necessárias para condenar Maomé estão contidas no *é*. A frase não se qualifica, nem parece ser preciso dizer que Maomé *foi* um impostor, nem considerar por um momento sequer que pode não ser necessário repetir a afirmação. Mas esta *é* repetida, ele *é* um impostor e cada vez que se diz isso ele fica um pouco mais impostor, e o autor da afirmação adquire um pouco mais de autoridade por ter declarado isso. Assim, a famosa biografia de Maomé escrita por Humphrey Prideaux no século XVII tem como subtítulo *A verdadeira natureza de uma impostura*. Finalmente, é claro, categorias como impostor (ou oriental, neste caso) implicam, na verdade até requerem, um oposto que não seja nem fraudulentamente outra coisa nem perpetuamente necessitado de uma identificação explícita. E esse oposto é “ocidental” ou, no caso de Maomé, Jesus.

Filosoficamente, então, o tipo de linguagem, pensamento e visão que tenho estado chamando de orientalismo é, muito geralmente, uma forma de realismo radical; qualquer pessoa que faça uso do orientalismo, o que costuma ser o caso quando se lida com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, nomeia, designa, aponta e

fixa aquilo sobre o que está falando ou pensando com uma palavra ou frase, que é então considerada como tendo adquirido, ou mais simplesmente como sendo, realidade. Falando retoricamente, o orientalismo é absolutamente anatômico e enumerativo: usar o seu vocabulário equivale a ocupar-se da particularização e divisão das coisas orientais em partes manejáveis. Psicologicamente, o orientalismo é uma forma de paranóia, um conhecimento de outro tipo que não, digamos, o conhecimento histórico ordinário. Estes são alguns dos resultados, creio eu, da geografia imaginativa e das dramáticas fronteiras que esta traça. Existem, porém, algumas transmutações especificamente modernas desses resultados orientalizados para os quais preciso voltar-me agora.

PROJETOS

É necessário examinar os sucessos operacionais mais bombásticos do orientalismo, quando mais não seja para julgar o quão exatamente errada (e quão totalmente oposta à verdade) estava a idéia grandemente ameaçadora expressada por Michelet, segundo a qual “o Oriente avança, invencível, fatal para os deuses da luz, pelo encanto de seus sonhos, pela magia do seu *chiaroscuro*”.⁵³ As relações culturais, materiais e intelectuais entre a Europa e o Oriente passaram por inúmeras fases, embora a linha entre o Leste e o Oeste tenha deixado uma certa impressão constante na Europa. Mas em geral foi o Oeste que se deslocou para o Leste, e não vice-versa. O *orientalismo* é o termo genérico que venho usando para descrever a abordagem ocidental do Oriente; é a disciplina por meio da qual o Oriente é abordado sistematicamente, como um tema de erudição, de descobertas e de prática. Mas, além disso, eu tenho usado a palavra para designar aquela coleção de sonhos, imagens e vocabulários disponíveis para qualquer um que tenha tentado falar sobre o que está ao Leste da linha divisória. Esses dois aspectos do orientalismo não são incongruentes, posto que, mediante o uso de ambos, a Europa pode avançar com segurança e não metaforicamente para o Oriente. Nesse ponto eu gostaria principalmente de considerar as provas materiais desse avanço.

Com exceção do islã, para a Europa o Oriente foi, até o século XIX, um domínio com uma história contínua de incontestado controle ocidental. Isso é claramente válido para a experiência britânica na Índia, a experiência britânica nas Índias Orientais, na China e no Japão e as experiências francesa e italiana em várias regiões do Oriente. Houve alguns exemplos de intransigência nativa perturbando o idílio, como em 1638-9, quando um grupo de cristãos japoneses expulsou os portu-

gueses da área; no geral, contudo, apenas o Oriente árabe e islâmico apresentou à Europa um desafio sem solução nos níveis político, intelectual e, por algum tempo, econômico. Por isso, durante grande parte da sua história o orientalismo trouxe em si a marca de uma atitude européia problemática em relação ao islã, e esse é o aspecto agudamente sensível do orientalismo em torno do qual gira o meu interesse neste estudo.

Sem dúvida o islã foi, de muitas maneiras, uma provocação real. Estava desconfortavelmente próximo à Europa, geográfica e culturalmente. Nutria-se das tradições judeu-helênicas, fazia criativos empréstimos do cristianismo e podia vangloriar-se de êxitos políticos e militares sem paralelo. Mas isso não era tudo. As terras islâmicas estavam adjacentes e até mesmo sobrepostas às terras bíblicas; além disso, o coração dos domínios islâmicos sempre havia sido a região mais próxima da Europa, a que foi chamada de Oriente Próximo. O árabe e o hebreu são línguas semíticas, e juntas elas dispõem e redispõem do material que é urgentemente importante para o cristianismo. Do final do século VII até a Batalha de Lepanto em 1571 o islã, em suas formas árabe, otomana, norte-africana ou espanhola, dominou ou ameaçou efetivamente a cristandade européia. Que o islã tivesse ultrapassado Roma e brilhado mais que ela não pôde estar ausente da mente de nenhum europeu do passado ou do presente. Nem mesmo Gibbon foi uma exceção, como fica evidente por esta passagem do *Declínio e queda*:

Nos dias vitoriosos da República romana, fora intenção do Senado confinar os seus conselhos e legiões a uma única guerra, e suprimir completamente um primeiro inimigo antes de provocar as hostilidades de um segundo. Essas tímidas máximas de política foram desdenhadas pela magnanimidade ou entusiasmo dos califas árabes. Com o mesmo vigor e êxito eles invadiram os sucessores de Augusto e de Artaxerxes; e no mesmo instante as monarquias rivais caíram presas de um inimigo que se tinham há muito acostumado a desprezar. Nos dez anos da administração de Omar, os sarracenos reduziram à obediência dele 36 mil cidades ou castelos, destruíram 4 mil igrejas ou templos dos infiéis e edificaram 1400 mesquitas para o exercício da religião de Maomé. Cem anos depois da sua fuga de Meca as armas e o reino dos seus sucessores se estendiam da Índia ao Oceano Atlântico, sobre as diversas e distantes províncias...⁵⁴

Quando o termo *Oriente* não era simplesmente um sinônimo para o Leste asiático como um todo, ou considerado como geralmente denotativo do distante e exótico, era entendido rigorosamente como passível de aplicação ao Oriente islâmico. Este Oriente “militante” chegou a

representar aquilo que Henri Baudet chamou de “maré asiática”.⁵⁵ Esse era certamente o caso até meados do século XVIII, quando repositórios de conhecimentos “orientais” como a *Bibliothèque orientale* de D’Herbelot deixaram de significar primariamente o islã, os árabes ou os otomanos. Até essa época, a memória cultural dava uma compreensível proeminência a acontecimentos relativamente distantes como a queda de Constantinopla, as Cruzadas e a conquista da Sicília e da Espanha, mas, se isso significava o ameaçador Oriente, nem por isso apagava, ao mesmo tempo, o que restava da Ásia.

Pois sempre havia a Índia, onde, depois que Portugal foi pioneiro das primeiras bases da presença européia no início do século XVI, a Europa, e principalmente a Inglaterra, depois de um longo período (de 1600 a 1758) de atividades essencialmente comerciais, dominava politicamente como uma força de ocupação. Mas a Índia, em si, nunca representou uma ameaça indígena à Europa. Foi antes de mais nada porque lá a autoridade nativa desmoronou e abriu as terras à rivalidade intereuropéia e ao controle político europeu indisfarçado que o Oriente indiano podia ser tratado pela Europa com tanta altivez proprietária — e nunca com o sentimento de perigo reservado para o islã.⁵⁶ Mesmo assim, entre essa altivez e qualquer coisa parecida com um conhecimento positivo preciso existia uma vasta disparidade. Os verbetes de D’Herbelot para os temas indo-persas na *Bibliothèque* eram todos baseados em fontes islâmicas, e é verdadeiro dizer que até o início do século XIX a expressão “línguas orientais” era sinônimo de “línguas semíticas”. A renascença oriental de que falou Quinet serviu para alargar alguns limites bastante estreitos, nos quais o islã era o exemplo oriental em que tudo cabia.⁵⁷ O sânscrito, a religião indiana e a história indiana não adquiriram a condição de conhecimento científico senão depois dos esforços de sir William Jones no final do século XVIII, e mesmo o interesse de Jones pela Índia chegou-lhe por meio do seu conhecimento e interesse pelo islã.

Não é surpreendente, então, que o primeiro grande trabalho de erudição oriental após a *Bibliothèque* de D’Herbelot tenha sido a *History of the saracens*, de Simon Ockley, cujo primeiro volume apareceu em 1708. Um recente historiador do orientalismo opinou que a atitude de Ockley com relação aos muçulmanos — que a eles era devido o que primeiro se conheceu de filosofia pelos cristãos europeus — “chocou dolorosamente” o seu público europeu. Isso porque Ockley não só deixou clara essa proeminência islâmica em seu trabalho como também “deu à Europa a sua primeira e substancial visão do ponto de vista árabe no tocante às guerras com Bizâncio e com a Pérsia”.⁵⁸ Contudo, Ockley teve o cuidado de dissociar-se da infecciosa influência do islã e,

ao contrário do seu colega William Whiston (sucessor de Newton em Cambridge), sempre deixou claro que o islã era uma ultrajante heresia. Por seu entusiasmo islâmico, por outro lado, Whiston foi expulso de Cambridge em 1709.

O acesso às riquezas indianas (orientais) tinha de ser feito sempre atravessando antes as províncias islâmicas e agüentando o perigoso efeito do islã como um sistema de crença quase ariano. E, pelo menos durante a maior parte do século XVIII, a Inglaterra e a França tiveram êxito nisso. O Império Otomano há muito se acomodara em uma confortável (para a Europa) senescência, até ser considerado, no século XIX, como “A Questão Oriental”. A Inglaterra e a França lutaram uma contra a outra na Índia entre 1744 e 1748, e novamente entre 1756 e 1763, até que, em 1769, os britânicos emergiram no controle econômico e político prático do subcontinente. O que podia ser mais inevitável do que o fato de Napoleão ser escolhido para fustigar o império oriental da Inglaterra, começando por interceptar a sua passagem islâmica, o Egito?

Embora tenha sido quase imediatamente precedida por pelo menos dois grandes projetos orientalistas, a invasão do Egito por Napoleão em 1798 e a sua incursão na Síria tiveram, de longe, as maiores conseqüências para a história moderna do orientalismo. Antes de Napoleão apenas dois grandes esforços (ambos por estudiosos) haviam sido feitos para invadir o Oriente arrancando-lhe os véus e indo mais além do relativo abrigo do Oriente bíblico. O primeiro foi feito por Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), um excêntrico teórico do igualitarismo, um homem que conseguia reconciliar na própria cabeça o jansenismo com o catolicismo ortodoxo e o bramanismo, e que viajou para a Ásia para provar a existência real primitiva de um Povo Eleito e das genealogias bíblicas. Em vez disso, ele excedeu a sua meta primitiva e foi para o leste até Surat, onde encontrou um esconderijo de textos avésticos, e onde também terminou a sua tradução do Avesta. Raymond Schwab disse, a respeito do misterioso fragmento avéstico que provocou as viagens de Anquetil, que, “enquanto os estudiosos olhavam para o famoso fragmento de Oxford e depois voltavam para os seus estudos, Anquetil olhou e depois foi para a Índia”. Schwab observou também que Anquetil e Voltaire, embora temperamental e ideologicamente estivessem irremediavelmente em desacordo, tinham um interesse semelhante pelo Oriente e pela Bíblia, “um para tornar a Bíblia mais indiscutível, outro para torná-la mais inacreditável”. Ironicamente, as traduções do Avesta de Anquetil serviram os propósitos de Voltaire, posto que as descobertas de Anquetil “logo levaram a uma crítica dos próprios textos [bíblicos] que até então tinham sido consi-

derados como textos revelados". O efeito final da expedição de Anquetil é bem descrito por Schwab:

Em 1759, Anquetil terminou a sua tradução do Avesta em Surat; em 1786 a dos Upanixades em Paris — ele cavara um túnel entre os hemisférios do gênio humano, corrigindo e expandindo o velho humanismo da bacia do Mediterrâneo. Menos de cinquenta anos antes fora colocada aos seus compatriotas a questão de como era ser persa, quando ele ensinou a eles como comparar os monumentos dos persas aos dos gregos. Antes dele, procurava-se por informações sobre o passado remoto do nosso planeta exclusivamente entre os grandes escritores latinos, gregos, judeus e árabes. A Bíblia era considerada uma rocha solitária, um aerólito. Um universo de escritos estava à disposição, mas quase ninguém parecia desconfiar da imensidão daquelas terras desconhecidas. A percepção começou com a sua tradução do Avesta e atingiu alturas estonteantes devido à exploração, na Ásia central, das línguas que se multiplicaram depois de Babel. Nas nossas escolas, até então limitadas à estreita herança greco-latina da Renascença [grande parte da qual fora transmitida à Europa pelo islã], ele introjetou uma visão de inúmeras civilizações de épocas passadas, de uma infinidade de literaturas; além disso, as poucas províncias européias não eram os únicos lugares a terem deixado sua marca na história.⁵⁹

Pela primeira vez, o Oriente era revelado à Europa na materialidade dos seus textos, línguas e civilizações. Também pela primeira vez a Ásia adquiriu uma dimensão histórica e intelectual precisa, com a qual podia escorar os mitos da sua distância e vastidão geográficas. Por uma dessas inevitáveis compensações abreviantes de uma súbita expansão cultural, os trabalhos orientais de Anquetil foram sucedidos pelos de William Jones, o segundo dos projetos pré-napoleônicos que mencionei acima. Enquanto Anquetil abria amplas visões, Jones as fechava, codificando, tabulando, comparando. Antes que saísse da Inglaterra para a Índia, Jones já dominava o árabe, o hebraico e o persa. Isto era, talvez, o menos importante dos seus talentos: ele era também poeta, jurista, polímata, classicista e incansável estudioso, cujas capacidades o recomendariam a pessoas como Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt e Samuel Johnson. No devido tempo foi nomeado para "um posto honroso e proveitoso nas Índias", e assim que chegou lá, para assumir um cargo na Companhia das Índias Orientais, começou o curso de estudos pessoais que viriam a reunir, isolar e domesticar o Oriente, transformando-o assim em uma província da erudição européia. Para o seu trabalho pessoal, intitulado "Objetos de inquirição durante a minha residência na Ásia", ele enumerou entre os tópicos da sua investigação

as Leis dos hindus e dos maometanos, Política e geografia modernas do Indostão, Melhor modo de governar Bengala, Aritmética e geometria e ciências várias dos asiáticos, Medicina, química, cirurgia e anatomia dos indianos, Produções naturais da Índia, Poesia, retórica e moralidade da Ásia, Música das nações do Leste, Comércio, manufatura, agricultura e negócios da Índia

e assim por diante. No dia 17 de agosto de 1787, escreveu modestamente para lorde Althorp que "é minha intenção conhecer a Índia melhor que qualquer outro europeu jamais a conheceu". É aqui que Balfour encontra o primeiro prenúncio da sua alegação de que um inglês conhece o Oriente melhor que qualquer outro.

O trabalho oficial de Jones era a lei, uma ocupação com sentido simbólico para a história do orientalismo. Sete anos antes que Jones chegasse à Índia, Warren Hastings decidira que os indianos deveriam ser governados por suas próprias leis, um trabalho mais difícil do que parece à primeira vista, pois o código sânscrito de leis existia então, para todo uso prático, apenas em uma tradução persa, e nenhum inglês da época sabia sânscrito bem o bastante para consultar os textos originais. Um funcionário da Companhia, Charles Wilkins, primeiro aprendeu sânscrito, depois começou a traduzir as *Leis de Manu*; nesse trabalho, ele logo começaria a ser assistido por Jones. (Wilkins, por acaso, foi o primeiro tradutor do Bhagavad-Gita.) Em janeiro de 1784, Jones convocou a assembléia inaugural da Sociedade Asiática de Bengala, que viria a ser para a Índia o que a Royal Society era para a Inglaterra. Como primeiro presidente dessa entidade e como magistrado, Jones adquiriu o conhecimento efetivo do Oriente e dos orientais que mais tarde faria dele o indiscutível fundador (a frase é de A. J. Arberry) do orientalismo. Governar e aprender, e então comparar o Oriente com o Ocidente: estas eram as metas de Jones, que, com um impulso irresistível de sempre codificar, de domar a infinita variedade do Oriente em "um completo digesto" de leis, números, costumes e obras, acredita-se que ele tenha alcançado. O seu mais famoso pronunciamento indica a extensão em que o moderno orientalismo, mesmo no seu início, era uma disciplina comparativa que tinha como meta principal basear as línguas européias em uma distante e inofensiva fonte oriental:

O idioma *sânscrito*, qualquer que seja a sua antigüidade, tem uma maravilhosa estrutura; mais perfeito que o *grego*, mais abundante que o *latim* e mais requintadamente refinado que ambos, tem, contudo, com eles uma afinidade mais forte, tanto nas raízes dos verbos como nas formas gramaticais, que o que poderia ter sido produzido por acidente; tão forte, de fato, que nenhum filólogo poderia examinar os três sem considerá-los como originários da mesma fonte comum.⁶⁰

Grande parte dos primeiros orientalistas ingleses na Índia eram, tal como Jones, estudiosos legais ou então, de maneira bastante interessante, médicos com fortes inclinações missionárias. Tanto quanto se pode dizer, a maior parte deles estava imbuída do duplo propósito de “investigar as ciências e as artes da Ásia com a esperança de facilitar os melhoramentos aqui e de avançar e aperfeiçoar as artes na metrópole”:⁶¹ assim foi descrita a meta comum orientalista no *Centenary volume* da Royal Asiatic Society, fundada em 1823 por Henry Thomas Colebrooke. Em suas relações com os orientais modernos, os primeiros orientalistas profissionais como Jones tinham apenas dois papéis, mas não podemos, hoje em dia, culpá-los pelas restrições impostas à humanidade deles pelo caráter *occidental* oficial da sua presença no Oriente. Eles eram ou juízes ou doutores. Até mesmo Edgar Quinet, escrevendo mais metafísica que realisticamente, tinha uma vaga consciência dessa relação terapêutica. “L’Asie a les prophètes”, disse ele em *Le génie des religions*; “L’Europe a les docteurs” [A Ásia tem os profetas; a Europa, os doutores].⁶² O conhecimento apropriado do Oriente começava por um completo estudo dos textos clássicos e só depois passava à aplicação desses textos ao Oriente moderno. Em face da óbvia decrepitude e impotência política do oriental moderno, o orientalista europeu considerava como dever dele resgatar uma parte de uma perdida grandeza clássica do passado oriental, de maneira a “facilitar os melhoramentos” no Oriente do presente. O que o europeu tomava do passado clássico oriental era uma visão (e milhares de fatos e artefatos) que apenas ele podia empregar com maior vantagem; para o oriental moderno ele dava facilidades e melhoramentos — e, também, o benefício do seu julgamento sobre o que era melhor para o Oriente moderno.

Era característico de todos os projetos orientalistas antes do de Napoleão que muito pouca coisa podia ser feita antes do projeto para preparar o seu sucesso. Anquetil e Jones, por exemplo, aprenderam o que sabiam sobre Oriente só depois de chegarem lá. Estavam enfrentando, por assim dizer, todo o Oriente, e somente após um tempo e depois de considerável improvisação puderam reduzi-lo a uma província menor. Napoleão, por outro lado, não queria nada menos que tomar todo o Egito, e suas preparações foram de uma magnitude e de uma minuciosidade sem paralelos. Mesmo assim, essas preparações foram quase fanaticamente esquemáticas e — se me permitem usar esta palavra — textuais, que são características que pedem que as examinemos um pouco aqui. Três coisas, acima de tudo, parecem ter estado na mente de Napoleão enquanto, ainda na Itália, em 1797, ele se preparava para o seu próximo lance militar. Primeiramente, além do ainda ameaçador poderio da Inglaterra, seus sucessos militares que ha-

viam culminado no Tratado de Campoformio não lhe deixavam outro lugar para ir em busca de glória além do Leste. Além do mais, Talleyrand advertira recentemente sobre “les avantages à retirer de colonies nouvelles dans les circonstances présentes” [as vantagens a se obter das novas colônias nas atuais circunstâncias], e essa noção, juntamente com a atraente perspectiva de ferir a Inglaterra, empurraram-no para o leste. Em segundo lugar, Napoleão fora atraído pelo Oriente desde a adolescência; seus manuscritos de juventude, por exemplo, contêm um sumário feito por ele da *Histoire des arabes*, de Marigny, e fica evidente pelos seus escritos e conversações que ele estava mergulhado, como diz Jean Thiry, nas memórias e glórias ligadas ao Oriente de Alexandre, particularmente ao Egito.⁶³ Desse modo, a idéia de reconquistar o Egito como um novo Alexandre propôs-se a ele, aliada ao benefício adicional de adquirir uma nova colônia islâmica à custa da Inglaterra. Em terceiro lugar, Napoleão considerava o Egito como um projeto verossímil precisamente porque o conhecia tática, estratégica, histórica e — o que não deve ser subestimado — textualmente, ou seja, como algo sobre o que se lê e que se conhece através dos escritos de autoridades européias recentes e clássicas. A questão nisso tudo é que para Napoleão o Egito era um projeto que adquiriu realidade na mente dele, e mais tarde nos preparativos para a sua conquista, através de experiências que pertencem ao reinado das idéias e dos mitos extraídos de textos e não à realidade empírica. Os planos dele para o Egito, portanto, tornaram-se o primeiro em uma série de encontros europeus com o Oriente nos quais a habilidade especial dos orientalistas foi posta diretamente a serviço de um emprego colonial funcional; pois, no momento crucial em que um orientalista tinha de decidir se as suas lealdades e simpatias estavam com o Oriente ou com o Ocidente conquistador, ele sempre escolheu este último, a partir de Napoleão. Quanto ao próprio imperador, via o Oriente apenas como tinha sido codificado, primeiramente pelos textos clássicos e depois pelos especialistas orientalistas, cuja visão, baseada em textos clássicos, parecia ser um substituto útil a qualquer encontro de fato com o Oriente real.

O alistamento feito por Napoleão de várias dúzias de “sábios” para a sua Expedição Egípcia é muito bem conhecido para precisar ser detalhado aqui. A idéia dele era formar uma espécie de arquivo vivo para a expedição, na forma de estudos sobre todos os temas feitos por membros do Institut d’Égypte, que ele fundara. O que talvez seja menos conhecido é a confiança prévia que Napoleão depositava na obra do conde de Volney, um viajante francês cuja *Voyage en Égypte et en Syrie* apareceu em dois volumes em 1787. Além de um curto prefácio pessoal que informava o leitor de que a súbita aquisição de algum di-

nheiro tornara possível para ele a viagem para o leste em 1783, a *Voyage de Volney* é um documento quase opressivamente impessoal. Evidentemente, Volney via-se como um cientista cuja tarefa era sempre a de registrar o *état* do que quer que ele visse. O clímax da *Voyage* ocorre no segundo volume, um relato do islã como religião.⁶⁴ As opiniões de Volney eram canonicamente hostis ao islã como religião e como sistema de instituições políticas; mesmo assim, Napoleão considerava essa obra e as *Considérations sur la guerre actuelle des turcs*, de Volney, publicadas em 1788, de particular importância. Pois, afinal de contas, Volney era um francês sagaz e — assim como Chateaubriand e Lamartine um quarto de século depois dele — via o Oriente Próximo como um lugar promissor para a realização das ambições coloniais francesas. O que era proveitoso para Napoleão em Volney eram as enumerações, em ordem ascendente de dificuldade, dos obstáculos a serem enfrentados no Oriente por qualquer força expedicionária francesa.

Napoleão refere-se explicitamente a Volney em suas reflexões sobre a Expedição, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799*, que ele ditou ao general Bertrand em Santa Helena. Volney, disse, considerava que havia três barreiras à hegemonia francesa no Oriente e que qualquer força francesa teria, portanto, de combater três guerras: uma contra a Inglaterra, a segunda contra a Porta otomana e a terceira, a mais difícil, contra os muçulmanos.⁶⁵ A avaliação de Volney era astuta e difícil de incorrer em erro, posto que estava claro para Napoleão, como estaria para qualquer um que lesse Volney, que a *Voyage* e as *Considérations* eram textos efetivos para serem usados por qualquer europeu que desejasse vencer no Oriente. Em outras palavras, a obra de Volney era um manual para atenuar o choque que um europeu poderia sentir ao experimentar diretamente o Oriente: Leia os livros, parece ter sido a tese de Volney, e, longe de ficar desorientado pelo Oriente, você o fará curvar-se diante de si.

Napoleão tomou Volney quase ao pé da letra, mas de modo caracteristicamente sutil. Desde o primeiro momento em que a Armée d'Égypte apareceu no horizonte egípcio nenhum esforço foi poupado para convencer os muçulmanos de que "nous sommes les vrais musulmans" [somos os verdadeiros muçulmanos], tal como a proclamação de Bonaparte de 2 de julho de 1798 colocou para o povo em Alexandria.⁶⁶ Munido de uma equipe de orientistas (e a bordo de uma nau capitânia chamada *Orient*), Napoleão usou a inimizade egípcia para com os mamelucos e os apelos à revolucionária idéia de oportunidade igual para todos para conduzir uma guerra singularmente benigna e seletiva contra o islã. O que mais impressionou o primeiro cronista árabe da expedição, Abd-al-Rahman al-Jabarti, foi o fato de Napoleão ter usado

estudiosos em seus contatos com os nativos — isso e o impacto de ver de perto uma moderna instituição intelectual européia.⁶⁷ Em todos os momentos, Napoleão tentou provar que estava lutando *pelo* islã; tudo o que ele dizia era traduzido ao árabe corânico, e o exército francês era estimulado pelo comando a ter sempre em mente a sensibilidade islâmica. (Compare-se, a esse respeito, a tática de Napoleão no Egito com as do *Requerimiento*, um documento produzido em 1513 — em espanhol — pelos espanhóis para ser lido em voz alta para os índios:

Pegaremos vocês e suas esposas e seus filhos e os transformaremos em escravos, e como tais os venderemos e disporemos de vocês da maneira que Suas Altezas [o rei e a rainha da Espanha] ordenarem; e levaremos embora os seus bens, e faremos a vocês todos os males e os danos que pudermos, como vassallos que não obedecem

etc. etc.)⁶⁸ Quando pareceu óbvio a Napoleão que a sua força era pequena demais para se impor aos egípcios, ele tentou fazer com que os imãs, cádis, muftis e ulemás locais interpretassem o Corão a favor da Grande Armée. Com este fim, os sessenta ulemás que ensinavam na Azhar foram convidados aos aposentos dele e recebidos com honras militares plenas, para depois serem adulados pela admiração de Napoleão pelo islã e por Maomé e pela sua óbvia veneração pelo Corão, com o qual ele parecia perfeitamente familiarizado. Isso funcionou, e logo a população do Cairo parecia ter perdido a sua desconfiança em relação às forças de ocupação.⁶⁹ Mais tarde, Napoleão deu ao seu adjunto Kleber instruções escritas para sempre administrar o Egito, depois que ele partisse, através dos orientistas e dos líderes religiosos islâmicos que pudessem ser ganhos; qualquer outra política seria cara e tola demais.⁷⁰ Hugo acreditava ter apreendido a discreta glória da expedição oriental de Napoleão em seu poema "Lui":

Au Nil je le retrouve encore.
L'Égypte resplendit des feux de son aurore;
Son astre impérial se lève à l'orient.
Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges,
Prodige, il étona la terre des prodiges.
Les vieux scheiks vénéraient l'émir jeune et prudent;
Le peuple redoutait ses armes inouïes;
Sublime, il apparut aux tribus éblouies
Comme un Mahomet d'occident.⁷¹

[Junto ao Nilo eu o encontro mais uma vez.
O Egito brilha com o fogo da sua aurora;
Seu astro imperial se ergue no Oriente.
Vencedor, entusiasta, transbordando de prestígios,

Prodigioso, espantou a terra dos prodígios.
Os velhos xeques veneravam o emir jovem e prudente;
O povo temia suas armas inauditas;
Sublime, ele apareceu às tribos ofuscadas
Como um Maomé do Ocidente.]

Um triunfo como esse só poderia ter sido preparado *antes* de uma expedição militar, talvez por alguém que não tivesse nenhuma experiência prévia do Oriente além da adquirida através dos livros e dos estudiosos. A idéia de levar junto uma academia completa é de muitas maneiras um aspecto dessa atitude textual para com o Oriente. E, por sua vez, essa atitude foi favorecida por decretos revolucionários específicos — particularmente o de 10 de Germinal do Ano III (30 de março de 1793) que estabelecia uma *école publique* na Bibliothèqu Nationale para o ensino de árabe, turco e persa⁷² — que tinham o objetivo racionalista de desfazer o encanto do mistério e institucionalizar até mesmo o mais recôndito conhecimento. Desse modo, muitos dos tradutores orientistas de Napoleão eram alunos de Sylvestre de Sacy, que, a partir de junho de 1796, foi o primeiro e único professor de árabe na École Publique des Langues Orientales. Sacy tornou-se mais tarde o professor de quase todos os grandes orientistas da Europa, onde os seus alunos dominaram o campo por cerca de três quartos de século. Muitos deles foram politicamente úteis, do mesmo modo que vários haviam sido para Napoleão no Egito.

Mas as relações com os muçulmanos eram apenas uma parte do projeto de Napoleão para dominar o Egito. A outra parte era deixá-lo completamente aberto, torná-lo totalmente acessível ao escrutínio europeu. De uma terra de obscuridade e parte do Oriente até então conhecido de segunda mão através das façanhas de viajantes, estudiosos e conquistadores anteriores, o Egito deveria tornar-se um departamento da erudição francesa. Nesse ponto também são evidentes as atitudes esquemáticas e textuais. O Institut, com sua equipe de químicos, historiadores, biólogos, arqueólogos, cirurgiões e antiquários, era a divisão culta do exército. A tarefa dele não era menos agressiva: traduzir o Egito ao francês moderno; e, diferentemente da *Description de l'Égypte*, de 1735, do abade Le Mascrier, a de Napoleão deveria ser um empreendimento universal. Quase desde os primeiros momentos da ocupação, Napoleão fez o Institut começar as suas reuniões, suas experiências — sua missão de encontrar fatos, como diríamos hoje. O mais importante é que tudo o que fosse dito, visto e estudado deveria ser registrado, e foi de fato registrado naquela grande apropriação coletiva de um país por outro, a *Description de l'Égypte*, publicada em 23 enormes volumes entre 1809 e 1828.⁷³

A singularidade da *Description* não está apenas em seu tamanho, nem sequer na inteligência de seus autores, mas na sua atitude para com o seu tema, e é essa atitude que o torna grandemente interessante para o estudo dos projetos orientalistas modernos. As primeiras poucas páginas do seu *préface historique*, escritas por Jean-Baptiste-Joseph Fourier, o secretário do Institut, deixam claro que, ao “fazer” o Egito, os estudiosos estavam também lutando corpo a corpo com um gênero de significação cultural, geográfica e histórica não adulterada. O Egito era o ponto focal das relações entre a África e a Ásia, entre a Europa e o Leste, entre a memória e os fatos.

Situado entre a África e a Ásia, e comunicando-se facilmente com a Europa, o Egito ocupa o centro do antigo continente. Este país apresenta apenas grandes memórias; é a pátria das artes e conserva inúmeros monumentos; seus principais templos e os palácios habitados pelos seus reis ainda existem, mesmo que os seus edifícios menos antigos tenham sido construídos na época da Guerra de Tróia. Homero, Licurgo, Sólon, Pitágoras e Platão foram todos ao Egito para estudar as ciências, a religião e as leis. Alexandre fundou lá uma opulenta cidade, que por muito tempo gozou de supremacia comercial, e que testemunhou Pompeu, César, Marco Antônio e Augusto decidindo o destino de Roma e de todo o mundo. É, portanto, apropriado que este país atraia a atenção de príncipes ilustres que governam o destino das nações.

Nenhum poder considerável foi jamais acumulado por nação alguma, no Ocidente ou na Ásia, sem ter também voltado essa nação para o Egito, que em certa medida era visto como um quinhão natural.⁷⁴

Posto que o Egito estava saturado de significado para as artes, as ciências e o governo, o seu papel era o de ser o palco onde ações de importância histórica mundial teriam lugar. Ao tomar o Egito, então, uma potência moderna estaria naturalmente demonstrando a sua força e justificando a história; o destino do Egito era ser anexado, de preferência, à Europa. Além disso, essa potência também passaria a uma história cujo elemento comum era definido por figuras não inferiores a Homero, Alexandre, César, Platão, Sólon e Pitágoras, que honraram o Oriente com sua passagem por lá. O Oriente, em resumo, existia como um conjunto de valores ligados não às suas realidades modernas, mas a uma série de contatos valorizados que tivera com um distante passado europeu. Este é um exemplo puro da atitude esquemática e textual à qual me venho referindo.

Fourier prossegue no mesmo tom por mais de cem páginas (cada uma, incidentalmente, tem um metro quadrado, como se o projeto e o tamanho da página fossem considerados como tendo uma escala comparável). A partir do passado flutuante, contudo, ele tem de justificar a

expedição napoleônica como algo que precisava ser feito quando aconteceu. A perspectiva dramática nunca é abandonada. Consciente da sua platéia européia e das figuras orientais que estava manipulando, ele escreve:

Lembramo-nos da impressão causada na Europa toda pela espantosa notícia de que os franceses estavam no Oriente. [...] Este grande projeto foi meditado em silêncio, e foi preparado com tal atividade e sigilo que a inquieta vigilância dos nossos inimigos foi iludida; apenas no momento em que aconteceu é que eles souberam que ele fora concebido, empreendido e realizado com sucesso...

Um *coup de théâtre* tão dramático tinha as suas vantagens também para o Oriente: “Este país, que transmitiu o seu conhecimento a tantas nações, está hoje imerso na barbárie”. Apenas um herói poderia juntar todos esses fatores, que é o que Fourier passa a descrever:

Napoleão sabia do valor que esse acontecimento teria sobre as relações entre a Europa, o Oriente e a África, sobre a navegação mediterrânea e sobre os destinos da Ásia. [...] Napoleão desejava oferecer um exemplo europeu proveitoso para o Oriente e, finalmente, também tornar a vida dos habitantes mais agradável, além de proporcionar-lhes todas as vantagens de uma civilização aperfeiçoada.

Nada disso seria possível sem uma contínua aplicação ao projeto das artes e das ciências.⁷⁵

Restaurar uma região, da sua barbárie presente, à sua antiga grandeza clássica; instruir o Oriente (para o seu próprio benefício) nas maneiras do moderno Ocidente; subordinar ou diminuir o papel do poder militar de maneira a engrandecer o projeto de conhecimento grandioso adquirido no processo de dominação política do Oriente; formular o Oriente, dar-lhe forma, identidade e definição, com pleno reconhecimento do seu lugar na memória, da sua importância para a estratégia imperial e do seu papel “natural” como um apêndice da Europa; dignificar todo o conhecimento recolhido durante a ocupação colonial com o título de “contribuição à erudição moderna”, quando os nativos não haviam sido nem consultados nem tratados como qualquer coisa além de pretextos para um texto cuja utilidade não se dirigia aos nativos; sentir-se como um europeu que estivesse comandando, quase à vontade, a história, o tempo e a geografia orientais; dividir, distribuir, esquematizar, tabular, indexar e registrar tudo o que estiver (ou não) à vista; instituir novas áreas de especialização; estabelecer novas disciplinas; fazer de cada detalhe observável uma generalização e de cada generalização uma lei imutável sobre a natureza, temperamento, mentalidade, costume ou tipo orientais; e, acima de tudo, transmutar a

realidade viva na matéria de que se fazem os textos, possuir (ou acreditar possuir) a realidade, principalmente porque nada no Oriente parece resistir aos nossos poderes: essas são as características da projeção orientalista inteiramente realizada na *Description de l'Égypte*, ela mesma possibilitada e reforçada pela absorção totalmente orientalista do Egito feita por Napoleão com os instrumentos do conhecimento e do poder ocidentais. Assim, Fourier conclui o seu prefácio anunciando que a história recordará de que modo o “Égypte fut le théâtre de sa gloire [de Napoleão], et préserve de l'oubli toutes les circonstances de cet événement extraordinaire” [O Egito foi o teatro de sua glória e preserva do esquecimento todas as circunstâncias deste acontecimento extraordinário].⁷⁶

A *Description*, desse modo, substitui a história egípcia ou oriental como uma história que possui sua própria coerência, identidade e sentido. Em vez disso a história, tal como é registrada na *Description*, suplanta a história egípcia ou oriental identificando-se direta e imediatamente com a história mundial, um eufemismo para a história da Europa. Preservar um acontecimento do esquecimento é, para o orientalista, o mesmo que transformar o Oriente em um palco para as suas representações do Oriente: isso é quase exatamente o que Fourier diz. Além disso, o mero poder de ter descrito o Oriente em termos ocidentais modernos ergue este do reinado da obscuridade silenciosa em que estava esquecido (salvo pelos murmúrios incipientes de um vasto mas indefinido sentido do seu próprio passado) para a claridade de moderna ciência européia. Nesta, esse novo Oriente figura — por exemplo, nas teses biológicas de Geoffroy Saint-Hilaire na *Description* — como a confirmação das leis de especialização zoológica formuladas por Buffon.⁷⁷ Ou serve como um “contraste frappant avec les habitudes des nations Européennes” [contraste chocante com os hábitos das nações européias],⁷⁸ em que as “bizarres jouissances” [prazeres extravagantes] dos orientais servem para destacar a sobriedade e a racionalidade dos hábitos ocidentais. Ou então, para citar mais uma utilidade do Oriente, os equivalentes das características fisiológicas orientais que tornaram possível embalsamar cadáveres com êxito são procurados nos cadáveres europeus, de modo que os cavaleiros caídos no campo de honra pudessem ser preservados como relíquias naturais da campanha oriental de Napoleão.⁷⁹

Contudo, o fracasso militar da ocupação do Egito por Napoleão não destruiu também a fertilidade da sua abrangente projeção para o Egito ou para o resto do Oriente. A ocupação deu origem, literalmente, a toda a moderna experiência do Oriente tal como é interpretado a partir do universo de discurso fundado por Napoleão no Egito, cujas

agências de dominação e de disseminação incluíam o Institut e a *Description*. A idéia, tal como foi caracterizada por Charles-Roux, era que o Egito, “restaurado à prosperidade, regenerado por uma administração sábia e iluminada [...], espalharia seus raios civilizadores por todos os seus vizinhos orientais”.⁸⁰ É verdade que as demais potências européias procurariam competir nessa missão, e nenhuma mais que a Inglaterra. Mas o que aconteceria, como um legado continuado da missão ocidental comum no Oriente — apesar das querelas, da competição indecente ou da guerra aberta no interior da Europa —, seria a criação de novos projetos, novas visões, novos empreendimentos que combinassem partes adicionais do velho Oriente com o espírito conquistador europeu. Depois de Napoleão, portanto, a própria linguagem do orientalismo mudou radicalmente. O seu realismo descritivo foi promovido e tornou-se não apenas um estilo de representação, mas uma linguagem, na verdade um meio de *criação*. Juntamente com as *langues mères*, título recebido de Antoine Fabre d’Olivet por essas esquecidas fontes adormecidas do demótico europeu moderno, o Oriente foi reconstruído, montado novamente, moldado e, em resumo, *nasceu* dos esforços orientalistas. A *Description* tornou-se o tipo-modelo de todos os esforços ulteriores para aproximar o Oriente da Europa, para depois absorvê-lo inteiramente e — centralmente importante — cancelar, ou pelo menos baixar de tom e reduzir, a sua estranheza e, no caso do islã, a sua hostilidade. A partir de então o Oriente islâmico apareceria como uma categoria que denotaria o poder dos orientalistas, e não os islamitas como seres humanos nem a história deles como história.

Desse modo, da expedição napoleônica surgiu toda uma série de filhotes textuais, do *Itinéraire*, de Chateaubriand, à *Voyage en Orient*, de Lamartine, ao *Salammbô*, de Flaubert, e, na mesma tradição, ao *Manners and customs of the modern egyptians*, de Lane, e ao *Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah and Meccah* [Narrativa pessoal de uma peregrinação a Medina e Meca], de Richard Burton. O que os liga não é apenas a sua base comum de lendas e experiências orientais, mas também a sua culta dependência do Oriente como uma espécie de útero do qual todos saíram. Se por acaso, paradoxalmente, essas criações revelaram-se afinal como simulacros altamente estilizados, imitações elaboradamente forjadas do que se poderia crer que seria a aparência de um Oriente vivo, isso de modo algum diminui a força da sua concepção imaginativa ou a força do domínio europeu do Oriente, cujos protótipos eram, respectivamente, Cagliostro, o grande personificador europeu do Oriente, e Napoleão, o seu primeiro conquistador moderno.

A obra artística ou textual não foi o único produto da expedição napoleônica. Houve também, além disso, e com uma influência certamente maior, o projeto científico, cujo exemplo principal é o *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*, de Ernest Renan, completado, com bastante elegância, em 1848 para o Prêmio Volney, e o projeto geopolítico, de que o canal de Suez de Ferdinand de Lesseps e a ocupação britânica do Egito em 1882 são exemplos elementares. A diferença entre os dois não está apenas na escala manifesta, mas também na qualidade da convicção orientalista. Renan acreditava de fato ter recriado o Oriente, tal como ele realmente era, em sua obra. De Lesseps, por outro lado, sempre esteve, de certo modo, admirado pela novidade que o seu projeto tirou do velho Oriente, e esse sentimento se comunicava a todos aqueles para quem a abertura do canal em 1869 não foi um acontecimento ordinário. Em *Excursionist and tourist advertiser* de 1º de julho de 1869, o entusiasmo de Thomas Cook era uma continuação do de De Lesseps:

No dia 17 de novembro, o maior feito da engenharia do presente século terá o seu sucesso celebrado por uma magnífica festa de inauguração, para a qual quase todas as famílias reais européias enviarão um representante especial. A ocasião será verdadeiramente excepcional. A formação de uma linha de comunicação aquática entre a Europa e o Leste tem sido uma idéia de séculos, ocupando, uma após a outra, as mentes dos gregos, romanos, saxões e gauleses, mas não foi senão nestes poucos últimos anos que a civilização moderna começou seriamente a empreender a emulação dos trabalhos dos antigos faraós que, há muitos séculos, construíram um canal entre os dois mares, do qual existem vestígios até hoje. [...] Tudo o que diz respeito às obras [modernas] está na mais gigantesca das escalas, e a leitura cuidadosa de um pequeno folheto que descreve o empreendimento, de autoria do Cavaleiro de St. Stoess, nos impressiona poderosamente com o gênio do Grande Mentor — o sr. Ferdinand de Lesseps — graças a cuja perseverança, calma intrepidez e previsão o sonho de eras tornou-se finalmente um fato real e tangível [...], o projeto de aproximar mais os países do Oeste e do Leste, unindo assim as civilizações de diferentes épocas.⁸¹

A combinação de velhas idéias com novos métodos, a união de culturas cujas relações com o século XIX eram diferentes, a genuína imposição do poder da moderna tecnologia e vontade intelectual a entidades geográficas antigamente estáveis e divididas como o Leste e o Oeste: isto é o que Cook percebe e o que, em seus diários, discursos, prospectos e cartas, De Lesseps propagandeia.

Genealógicamente, Ferdinand começou auspiciosamente. Mathieu de Lesseps, seu pai, fora ao Egito e lá permanecera (“representa-

tante francês officioso”, diz Marlowe)⁸² por quatro anos depois que os franceses se retiraram em 1801. Muitos dos escritos posteriores de Ferdinand referem-se ao interesse do próprio Napoleão em abrir um canal, um objetivo que, devido a ter sido mal informado pelos especialistas, ele nunca considerou realizável. Contagiado pela história errática dos projetos de canal, que incluíam esquemas franceses alentados por Richelieu e pelos sansimonistas, De Lesseps retornou ao Egito em 1854, embarcando no empreendimento que foi eventualmente concluído quinze anos mais tarde. Ele não tinha nenhuma formação real como engenheiro. Apenas uma tremenda fé em suas habilidades quase divinas como construtor, autor e criador o movia; quando seus talentos diplomáticos e financeiros granjearam-lhe apoio egípcio e europeu, ele parece ter adquirido os conhecimentos necessários para levar as coisas até o fim. Talvez tenha-lhe sido mais útil ter aprendido a colocar os seus contribuintes em potencial no teatro da história mundial e fazê-los ver o que realmente significava sua “pensée morale”, como chamava o projeto.

Vous envisagez [disse-lhes ele em 1860] les immenses services que le rapprochement de l'occident et de l'orient doit rendre à la civilisation et au développement de la richesse générale. Le monde attend de vous un grand progrès et vous voulez répondre à l'attente du monde.⁸³

[Considerem, os imensos serviços que a aproximação do Ocidente ao Oriente prestará à civilização e à riqueza geral. O mundo espera de vocês um grande progresso, e vocês querem corresponder às expectativas do mundo.]

Concordando com essas noções, o nome da companhia de investimentos formada por De Lesseps em 1858 era carregado de significado, e refletia os planos grandiosos que ele nutria: a Compagnie Universelle. Em 1862, a Académie Française ofereceu um prêmio por um poema épico sobre o canal. Bornier, o vencedor, cometeu a hipérbole que segue, em nada contraditória com a imagem que De Lesseps fazia daquilo que estava arquitetando:

Au travail! Ouvriers que notre France envoie,
Tracez, pour l'univers, cette nouvelle voie!
Vos pères, les héros, sont venus jusqu'ici;
Soyez fermes comme eux intrepides,
Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides,
Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!

Oui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et pour l'Europe,
Pour ces climats lointains que la nuit enveloppe,
Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu;
Pour les peuples heureux, libres, humains et braves,
Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves,
Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu.⁸⁴

[Ao trabalho! Obreiros que a nossa França envia,
Traçai, para o universo, esta nova via!
Vossos pais, os heróis, chegaram até aqui;
Sede firmes como eles intrépidos,
Como eles combatei ao pé das pirâmides,
Cujos quatro mil anos vos contemplam também!

Sim, para o universo! Para a Ásia e a Europa,
Para os climas longínquos que a noite envolve,
Para o chinês traiçoeiro e o índio seminu;
Para os povos felizes, livres, humanos e bravos,
Para os povos maldosos, os povos escravos,
Para aqueles que o Cristo ainda não conhecem.]

De Lesseps nunca era mais eloqüente do que quando chamado a justificar os enormes gastos em dinheiro e em homens que o canal exigiria. Ele podia derramar estatísticas para agradar a qualquer ouvido; citava Heródoto e estatísticas marítimas com a mesma desenvoltura. No seu diário, em 1864, ele citava com aprovação a observação de Casimir Leconte segundo a qual uma vida excêntrica desenvolveria uma significativa originalidade nos homens, e da originalidade viriam grandes e incomuns proezas.⁸⁵ Apesar da sua estirpe imemorial de fracassos, do seu custo ultrajante, suas espantosas ambições de alterar a maneira como a Europa lidaria com o Oriente, o canal valia o esforço. Era um projeto singularmente capaz de superar as objeções dos que eram consultados e, melhorando o Oriente como um todo, de fazer o que o intrigante egípcio, o pérfido chinês e o indiano seminu nunca poderiam fazer por eles mesmos.

As cerimônias de abertura em novembro de 1869 foram uma ocasião que, assim como toda a história das maquinações de De Lesseps, corporificou perfeitamente as suas idéias. Durante anos os seus discursos, cartas e panfletos continham um vocabulário vivamente enérgico e teatral. Em busca de sucesso, ele podia ser visto falando de si mesmo (sempre na primeira pessoa do plural), nós criamos, lutamos, dispusemos, realizamos, agimos, reconhecemos, perseveramos, avançamos; nada, repetiu ele em muitas oportunidades, podia conter-nos, nada era impossível, nada importava, finalmente, além da realização

do “résultat final, le grand but” [resultado final, a grande meta], que ele concebera, definira e finalmente executara. Quando o enviado do papa falou aos dignitários reunidos em 16 de novembro, o seu discurso tentou desesperadamente fazer jus ao espetáculo intelectual e imaginativo proporcionado pelo canal de De Lesseps:

Il est permis d'affirmer que l'heure qui vient de sonner est non seulement une des plus solennelles de ce siècle, mais encore une des plus grandes et des plus décisives qu'ait vues l'humanité, depuis qu'elle a une histoire ci-bas. Ce lieu, où confinent — sans désormais y toucher — l'Afrique et l'Asie, cette grande fête du genre humain, cette assistance auguste et cosmopolite, toutes les races du globe, tous les drapeaux, tous les pavillons, flottant joyeusement sous ce ciel radieux et immense, la croix debout et respectée de tous en face du croissant, que de merveilles, que de contrastes saisissants, que de rêves réputés chimériques devenus de palpables réalités! et, dans cet assemblage de tant de prodiges, que de sujets de réflexions pour le penseur, que de joies dans l'heure présente et, dans les perspectives de l'avenir, que de glorieuses espérances! [...]

Les deux extrémités du globe se rapprochent; en se rapprochant, elles se reconnaissent; en se reconnaissant, tous les hommes, enfants d'un seul et même Dieu, éprouvent le tressaillement joyeux de leur mutuelle fraternité! O Occident! O Orient! rapprochez, regardez, reconnaissez, saluez, étreignez-vous! [...]

Mais derrière le phénomène matériel, le regard du penseur découvre des horizons plus vastes que les espaces mesurables, les horizons sans bornes où mouvent les plus hautes destinées, les plus glorieuses conquêtes, les plus immortelles certitudes du genre humain. [...]

[Dieu] que votre souffle divin plane sur ces eaux! Qu'il y passe et repasse, de l'Occident à l'Orient, de l'Orient à l'Occident! O Dieu! Servez-vous de cette voie pour rapprocher les hommes les uns des autres!⁸⁶

[Pode-se afirmar que a hora que acaba de soar é não apenas uma das mais solenes deste século, como também uma das mais grandiosas e mais decisivas que a humanidade jamais viu, desde que tem uma história aqui embaixo. Este lugar, onde confinam — sem no entanto se tocarem — a África e a Ásia, esta grande festa do gênero humano, esta assistência augusta e cosmopolita, todas as raças do globo, todas as bandeiras, todos os pavilhões, tremulando com júbilo sob este céu radiante e imenso, a cruz erguida e de todos respeitada frente ao crescente, quantas maravilhas, quantos contrastes cativantes, quantos sonhos tidos por quimeras que se tornaram palpáveis realidades! E, nesta reunião de tantos prodígios, quantos temas de reflexão para o pensador, quanto júbilo na hora presente e, nas perspectivas do porvir, quantas gloriosas esperanças!...

As duas extremidades do globo se aproximam; aproximando-se, reconhecem-se; reconhecendo-se, todos os homens, filhos de um único e mesmo Deus, sentirão o frêmito jubiloso da sua mútua fraternidade! O

Occidente! O Oriente, aproximai, olhai, reconhecei, saudai, abraçai-vos!...

Mais além do fenômeno material, porém, o olhar do pensador descobre horizontes mais vastos que os espaços mensuráveis, os horizontes sem limites onde se movem os mais altos destinos, as mais gloriosas conquistas, as mais imortais convicções do gênero humano...

[Deus] que o vosso sopro divino paire sobre estas águas! Que por elas ele passe e volte a passar, do Ocidente ao Oriente, do Oriente ao Ocidente! O Deus! Servi-vos desta via para aproximar os homens uns dos outros!]

O mundo inteiro parecia ter se juntado para render uma homenagem a um esquema que Deus podia apenas abençoar e usar para si mesmo. Velhas distinções e inibições dissolveram-se: a Cruz encarava o Crescente, o Oeste viera para o Oriente para nunca mais deixá-lo (até que, em julho de 1956, Gamal Abdel Nasser ativasse a tomada de posse do canal pelo Egito pronunciando o nome de De Lesseps).

Na idéia do Canal de Suez vemos a conclusão lógica do pensamento orientalista e, mais interessante, do esforço orientalista. Para o Ocidente, a Ásia representara outrora a distância silenciosa e a alienação; o islã era a hostilidade militante ao cristianismo europeu. Para superar essas temíveis constantes, o Oriente precisava primeiro ser conhecido, depois invadido e possuído, e então recriado por estudiosos, soldados e juizes que desenterraram línguas, histórias, raças e culturas esquecidas, de maneira a situá-las — além do alcance do oriental moderno — como o verdadeiro Oriente clássico que poderia ser usado para julgar e governar o Oriente moderno. A obscuridade desapareceu para ser substituída por entidades de estufa; o Oriente era a palavra de um estudioso, que significava aquilo que a Europa moderna fizera do Leste ainda peculiar. De Lesseps e o seu canal finalmente destruíram a distância do Oriente, a sua enclausurada intimidade *afastada* do Ocidente, o seu duradouro exotismo. Assim como uma barreira terrestre podia ser transmutada em uma artéria líquida, o Oriente foi transubstanciado de uma hostilidade resistente a uma obsequiosa, e submissa, parceria. Após De Lesseps ninguém mais poderia falar do Oriente como algo que pertencia a outro mundo, estritamente falando. Havia apenas o “nosso” mundo, “um” mundo unido porque o canal de Suez frustrara aqueles últimos provincianos que ainda acreditavam na diferença entre mundos. A partir de então, a noção de “oriental” passa a ser uma noção administrativa ou executiva e a estar subordinada a fatores demográficos, econômicos e sociológicos. Para imperialistas como Balfour, ou para antiimperialistas como J. A. Hobson, o oriental, como o africano, é membro de uma raça subjugada e não, exclusivamente,

um habitante de uma região geográfica. De Lesseps liquidara a identidade geográfica do Oriente arrastando-o (quase literalmente) para o Oeste, e finalmente desfazendo o encanto da ameaça do islã. Novas categorias e experiências, inclusive as imperialistas, surgiriam, e com o tempo o orientalismo se adaptaria a elas, mas não sem alguma dificuldade.

CRISE

Pode parecer estranho dizer que algo ou alguém tem uma atitude *textual*, mas um estudante de literatura entenderá a frase mais facilmente se recordar o tipo de visão atacado por Voltaire em *Candide*, ou até mesmo a atitude em relação à realidade satirizada por Cervantes em *Dom Quixote*. O que parece ser um inquestionável bom senso para estes escritores é que é uma falácia presumir que a imprevisível e problemática desordem em que os seres humanos vivem possa ser entendida com base naquilo que os livros — textos — dizem. Aplicar o que se aprende em um livro à realidade literalmente é arriscar-se à loucura e à ruína. Ninguém pensaria em usar o *Amadís de Gaula* para entender a Espanha do século XVI (ou atual), assim como não se usaria a Bíblia para entender a Câmara dos Comuns. Mas, claramente, houve e há tentativas de usar textos de maneira tão simplória como essa, pois de outro modo o *Candide* e o *Dom Quixote* não teriam para os leitores o apelo que ainda têm hoje. Parece ser uma falha humana comum preferir a autoridade esquemática de um texto às desorientações de encontros diretos com o humano. Será, porém, que essa falha está sempre presente, ou existirão circunstâncias que, mais que outras, tornam mais provável a prevalência da atitude textual?

Dois situações favorecem uma atitude textual. Uma é quando um ser humano enfrenta de perto algo relativamente desconhecido e ameaçador, e anteriormente distante. Nesse caso, recorre-se não apenas àquilo com que, na experiência anterior da pessoa, a novidade se parece, mas também ao que se leu. Livros de viagens ou guias são um tipo de texto quase tão “natural”, tão lógico em sua composição e utilização, quanto qualquer livro em que possamos pensar, precisamente por causa dessa tendência humana de recorrer a um texto quando as incertezas de uma viagem a partes estranhas parecem ameaçar a equanimidade da pessoa. Muitos viajantes são vistos dizendo, a respeito de uma experiência em um país novo, que não era o que eles esperavam, querendo dizer que não era como um livro disse que seria. E é claro que muitos escritores de livros de viagens compõem suas obras de modo a

dizerem que um país é assim, ou melhor, que ele é colorido, caro, interessante e assim por diante. A idéia, em todos os casos, é que as pessoas, lugares e experiências podem sempre ser descritos por um livro, de tal modo que o livro (ou texto) adquira maior autoridade, e uso, que a própria realidade que descreve. A comédia da busca de Fabrice del Dongo pela Batalha de Waterloo não é tanto que ele não consiga encontrá-la, mas que procure por ela como algo que os textos lhe disseram.

Uma segunda situação que favorece a atitude textual é a aparência de sucesso. Se lemos um livro que afirma que os leões são ferozes e depois encontramos um leão feroz (estou simplificando, é claro), é provável que nos sintamos encorajados a ler mais livros do mesmo autor e a acreditar neles. Mas, se, além disso, o livro do leão nos instrui sobre como lidar com um leão feroz e as instruções funcionam perfeitamente, o seu autor não apenas gozará de grande crédito como será também impelido a tentar a sorte em outros tipos de desempenho escrito. Existe uma dialética de reforço bastante complexa, pela qual as experiências dos leitores na realidade são determinadas por aquilo que leram, e isso, por sua vez, influencia os escritores a escolherem temas definidos antecipadamente pela experiência dos leitores. Um livro sobre como lidar com um leão feroz poderia então causar toda uma série de livros sobre temas tais como a ferocidade dos leões, as origens da ferocidade e assim por diante. Do mesmo modo, à medida que o foco do texto se concentra mais estreitamente sobre o tema — não mais os leões, mas a ferocidade deles —, podemos esperar que as maneiras pelas quais se recomenda que se lide com a ferocidade do leão irá na verdade *umentar* esta ferocidade, forçá-la a ser feroz posto que é isso que ela é, e é isso que, essencialmente, sabemos ou *só* podemos saber sobre ela.

Um texto que pretenda conter conhecimento sobre algo real, e que surja de circunstâncias similares às que descrevi, não é posto de lado com facilidade. Atribui-se-lhe conhecimento de causa. A autoridade de acadêmicos, instituições e governos é-lhe acrescentada, rodeando-o com um prestígio ainda maior que o que lhe é devido por seus sucessos práticos. O mais importante é que tais textos podem *criar*, não apenas o conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever. Com o tempo, esse conhecimento e essa realidade produzem uma tradição, ou o que Michel Foucault chama de discurso, cuja presença ou peso material, e não a autoridade de um dado autor, é realmente responsável pelos textos a que dá origem. Esse tipo de texto é composto por aquelas unidades de informação preexistentes depositadas por Flaubert no catálogo de *idées reçues*.

Consideremos Napoleão e De Lesseps sob a luz de tudo isso. Tudo o que sabiam, mais ou menos, sobre o Oriente vinha de livros escritos na tradição do orientalismo, colocados em sua biblioteca de *idées reçues*; para eles o Oriente, assim como o leão feroz, era algo que devia ser encontrado e tratado, em certa medida, *porque* os textos haviam tornado esse Oriente possível. Um Oriente como esse era silencioso, disponível para a Europa para a realização de projetos que implicavam os habitantes nativos, mas nunca eram diretamente responsáveis por eles, e incapaz de resistir aos projetos, imagens ou meras descrições concebidas para ele. Anteriormente, neste mesmo capítulo, chamei essa relação entre a escrita ocidental (e as suas conseqüências) e o silêncio oriental de resultado e sinal da grande força cultural do Ocidente, sua vontade de poder sobre o Oriente. Mas essa força tem outro lado, um lado cuja existência depende das pressões da tradição orientalista e da atitude textual desta para com o Oriente; esse lado tem sua própria vida, assim como os livros sobre leões, até que os leões aprendam a responder. A perspectiva sob a qual Napoleão e De Lesseps raramente são vistos — falando de apenas dois dentre os muitos projetistas que esculpiram planos para o Oriente — é aquela que os vê como continuadores do silêncio sem dimensões do Oriente principalmente porque o discurso orientalista, além da incapacidade do Oriente de fazer qualquer coisa a respeito deles, conferia à atividade deles sentido, inteligibilidade e realidade. O discurso do orientalismo, e o que o tornava possível — no caso de Napoleão, um Ocidente de longe mais poderoso militarmente que o Oriente —, dava-lhes orientais que podiam ser descritos em obras como a *Description de l'Égypte* e um Oriente que podia ser cortado como De Lesseps cortou o Suez. Além disso, o orientalismo proporcionava-lhes os seus sucessos — pelo menos do ponto de vista deles, que não tinha nada a ver com o dos orientais. O sucesso, em outras palavras, tinha todo o intercâmbio humano real entre orientais e ocidentais do “disse eu a mim mesmo, disse eu”, de Judge, em *Trial by jury* [Julgamento por júri].

Uma vez que começemos a pensar no orientalismo como um tipo de projeção ocidental sobre o Oriente e vontade de governá-lo, encontraremos poucas surpresas. Pois, se é verdade que historiadores como Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt *planejam* suas narrativas “como uma estória de tipo particular”,⁸⁷ o mesmo também é verdadeiro para os orientalistas que planejaram a história, o caráter e o destino orientais por centenas de anos. Durante os séculos XIX e XX os orientalistas tornaram-se uma quantidade mais séria, pois então o alcance da geografia imaginativa e real havia diminuído, porque a relação oriental-européia era determinada por uma irresistível expansão

européia em busca de mercados, recursos e colônias, e, finalmente, porque o orientalismo realizara a sua autometamorfose, de um discurso erudito em uma instituição imperial. As provas dessa metamorfose já são aparentes no que eu disse a respeito de Napoleão, De Lesseps, Balfour e Cromer. Seus projetos no Oriente são compreensíveis apenas no nível mais elementar como os esforços de homens de visão e de gênio, heróis no sentido de Carlyle. De fato, Napoleão, De Lesseps, Balfour e Cromer são muito mais *regulares*, muito menos incomuns, se recordarmos os esquemas de D'Herbelot e Dante e somarmos a ambos um motor modernizado e eficiente (como o império europeu do século XIX) e um giro positivo: visto que não podemos obliterar ontologicamente o Oriente (como D'Herbelot e Dante talvez tenham percebido), temos os meios de capturá-lo, tratá-lo, descrevê-lo, melhorá-lo, alterá-lo radicalmente.

O que estou tentando dizer aqui é que a transição de uma apreensão, formulação ou definição meramente textual do Oriente à colocação em prática de tudo isso no Oriente teve realmente lugar, e que o orientalismo teve muito a ver com essa transição *despropositada* — se eu puder usar a palavra no sentido literal. No que concerne ao trabalho estritamente erudito (e considero a idéia do trabalho estritamente erudito como desinteressado e abstrato, difícil de entender: mesmo assim, podemos admiti-la intelectualmente), o orientalismo fez muitas coisas. Durante a sua época mais grandiosa, no século XIX, produziu estudiosos; aumentou o número de idiomas ensinados no Ocidente e a quantidade de manuscritos editados, traduzidos e comentados; em muitos casos, forneceu ao Oriente estudantes europeus solidários, genuinamente interessados em questões como a gramática sânscrita, a numismática fenícia e a poesia árabe. No entanto — e aqui temos de ser muito claros —, o orientalismo atropelou o Oriente. Como um sistema de pensamento sobre o Oriente, ele sempre se elevou do detalhe especificamente humano para o detalhe geral transumano; uma observação sobre um poeta árabe do século X multiplicava-se em uma política para (e sobre) a mentalidade oriental no Egito, no Iraque ou na Arábia. Do mesmo modo, um versículo do Corão seria considerado como a melhor evidência de uma inerradicável sensualidade muçulmana. O orientalismo presumia um Oriente imutável, absolutamente diferente (as razões mudam de época a época) do Oeste. E em sua forma pós-século XVIII ele não podia transformar-se. Tudo isso torna Cromer e Balfour, como observadores e administradores do Oriente, inevitáveis.

A intimidade entre a política e o orientalismo, ou, para falar mais circunspectamente, a grande probabilidade de que as idéias sobre o Oriente originárias do orientalismo tenham uma utilização política, é

uma verdade importante e, contudo, extremamente sensível. Ela coloca questões sobre a predisposição à inocência ou à culpa, desinteresse erudito ou cumplicidade de grupos de pressão em campos como os estudos de negros ou de mulheres. Ela provoca, necessariamente, inquietação na nossa consciência sobre as generalizações culturais, raciais ou históricas, os seus usos, valor, grau de objetividade e intenção fundamental. Mais que qualquer outra coisa, as circunstâncias políticas e culturais em que floresceu o orientalismo ocidental atraem a atenção para a posição envilecida em que se encontra o Oriente ou o oriental como objeto de estudo. Pode uma relação política que não seja a de senhor e escravo produzir o Oriente orientalizado perfeitamente caracterizado por Anwar Abdel Malek?

a) No plano da *posição do problema* e da problemática [...], o Oriente e os orientais [são considerados pelo orientalismo] como um "objeto" de estudo, carimbados com uma diferença — como tudo o que é diferente, seja "sujeito" ou "objeto" —, mas uma diferença constitutiva, um caráter essencialista. [...] Esse "objeto" de estudo será, como de hábito, passivo, não-participativo, dotado de uma subjetividade "histórica" e, acima de tudo, não-ativo, não-autônomo, não-soberano com relação a si mesmo: o único Oriente ou oriental ou "sujeito" que poderia ser admitido, em um limite extremo, é o ser alienado filosoficamente, ou seja, outro que não si mesmo em relação a si mesmo, posto, entendido, definido — e atuado — por outros.

b) No plano da *temática* [os orientalistas] adotam uma concepção essencialista dos países, nações e povos do Oriente que estão sendo estudados, uma concepção que se expressa através de uma tipologia etnista caracterizada [...] e logo a conduzem em direção ao racismo.

De acordo com os orientalistas tradicionais, deve existir uma essência — às vezes até mesmo claramente descrita em termos metafísicos — que constitui a base comum e inalienável de todos os seres considerados; essa essência é "histórica", posto que data da aurora da história, e fundamentalmente a-histórica, posto que transfixa o ser, o "objeto" de estudo, nos quadros da sua especificidade inalienável e não-evolutiva, em vez de defini-lo como todos os demais seres, estados, nações, povos e culturas — como um produto, uma resultante da veção de forças que operam no campo da evolução histórica.

Assim, acabamos com uma tipologia — baseada em uma especificidade real, mas separada da história e, conseqüentemente, concebida como sendo intangível, essencial — o que faz do "objeto" estudado outro ser, com relação ao qual o sujeito que estuda é transcendente; temos um *Homo sinicus*, um *Homo arabicus* (e, por que não?, um *Homo aegypticus* etc.), um *Homo africanus*, e o homem — o "homem normal", bem entendido — fica sendo o homem europeu do período histórico, isto é,

desde a Antigüidade grega. Vemos de que maneira, do século XVIII ao século XX, o hegemonismo das minorias possuidoras, desvendado por Marx e Engels, e o antropocentrismo desmontado por Freud são acompanhados pelo eurocentrismo na área das ciências sociais e humanas, e mais particularmente naquelas que estavam em relação direta com povos não-europeus.⁸⁸

Abdel Malek considera que o orientalismo tem uma história que, segundo o "oriental" do final do século XX, o levou para o impasse descrito acima. Façamos agora um breve esboço dessa história tal como ela atravessou o século XIX para acumular peso e poder, o "hegemonismo das minorias possuidoras" e o antropocentrismo aliado ao eurocentrismo. A partir das últimas décadas do século XVIII, e durante pelo menos um século e meio, a Inglaterra e a França dominaram o orientalismo como disciplina. As grandes descobertas filológicas na gramática comparativa feitas por Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm e outros foram devidas, originariamente, a manuscritos trazidos do Leste para Paris ou Londres. Quase sem exceção, todo orientalista começou a carreira como filólogo, e a revolução na filologia que produziu Bopp, Sacy, Burnouf e seus estudantes era uma ciência comparativa baseada na premissa de que as linguagens pertencem a famílias de que o indoeuropeu e o semítico são dois grandes exemplos. Desde o início, portanto, o orientalismo trazia dois traços: (1) uma autoconsciência científica recentemente encontrada, baseada na importância lingüística do Oriente para a Europa, e (2) uma inclinação a dividir, subdividir e redividir o seu tema sem nunca mudar de opinião sobre o Oriente como algo que é sempre o mesmo objeto, imutável, uniforme e radicalmente peculiar.

Friedrich Schlegel, que aprendeu sânscrito em Paris, ilustra esses dois traços ao mesmo tempo. Embora na época em que publicou o seu *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, em 1808, Schlegel houvesse praticamente renunciado ao orientalismo, ele ainda mantinha que o sânscrito e o persa, por um lado, e o grego e o alemão, pelo outro, tinham mais afinidades um com o outro do que com as línguas semíticas, chinesas, americanas ou africanas. Além disso, a família indoeuropéia era artisticamente simples e satisfatória de um modo que a semítica, por exemplo, não era. Abstrações como essa não incomodavam Schlegel, para quem as nações, raças, mentes e povos como coisas sobre as quais se podia falar apaixonadamente — na perspectiva cada vez mais estreita que Herder foi o primeiro a esboçar — foram uma fascinação para toda a vida. Contudo, em parte alguma Schlegel fala sobre o Oriente vivo, contemporâneo. Quando ele disse, em 1800, "É no Oriente que devemos procurar pelo mais alto Romantismo",

queria dizer o Oriente dos *Sakuntala*, do Zend-Avesta e dos Upanixades. Quanto aos semitas, cuja língua era aglutinante, não-estética e mecânica, eram diferentes, inferiores, atrasados. As conferências de Schlegel sobre a linguagem e sobre a vida, a história e a literatura estão cheias dessas discriminações, que ele fazia sem a menor qualificação. O hebraico, disse ele, foi feito para a expressão profética e a adivinhação; mas os muçulmanos adotaram “um teísmo vazio e morto, uma fé unitária meramente negativa”.⁸⁹

Grande parte do racismo nas restrições de Schlegel aos semitas e outros “baixos” orientais estava amplamente difundida na cultura europeia. Mas em nenhum outro momento, a não ser mais tarde no século XIX entre os antropólogos e frenólogos darwinianos, esse racismo foi transformado em base de um tema científico como foi o caso da lingüística comparada ou da filologia. A linguagem e a raça pareciam indissolúvelmente ligadas, e o “bom” Oriente era invariavelmente um período clássico em algum lugar de uma Índia havia muito desaparecida, enquanto o Oriente “ruim” pairava na Ásia atual, em partes da África do Norte e no islã por toda a parte. Os “arianos” estavam confinados à Europa e ao antigo Oriente; tal como foi demonstrado por Léon Poliakov (sem mencionar sequer uma vez, porém, que os “semitas” eram não só os judeus mas também os muçulmanos),⁹⁰ o mito ariano dominou a antropologia histórica e cultural à custa dos povos “menores”.

A genealogia intelectual oficial do orientalismo incluiria certamente Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer, Weil, Dozy e Muir, para mencionar alguns nomes famosos, quase ao acaso, do século XIX. Incluiria também a capacidade difusora das sociedades cultas: a Société Asiatique, fundada em 1822; a Royal Asiatic Society, fundada em 1823; a American Oriental Society, fundada em 1842, e assim por diante. Mas ela desprezaria necessariamente a grande contribuição da literatura imaginativa e de viagens, que reforçaram as divisões estabelecidas pelos orientalistas entre os diversos departamentos geográficos, temporais e raciais do Oriente. Tal desprezo seria incorreto, visto que, para o Oriente islâmico, essa literatura é especialmente rica e faz uma significativa contribuição à construção do discurso orientalista, com obras de Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot, Gautier e outros. Mais tarde, no final do século XIX e no início do XX, podemos agregar Doughty, Barrès, Loti, T. E. Lawrence, Forster. Todos esses escritores dão um traçado mais nítido ao “grande mistério asiático” de Disraeli. Esse entendimento recebe um considerável apoio não só da exumação de ci-

vilizações orientais mortas (feitas por escavadores europeus), mas também dos grandes reconhecimentos geográficos feitos por todo o Oriente.

Por volta do final do século XIX, essas realizações foram materialmente instigadas pela ocupação europeia de todo o Oriente Próximo (com exceção de partes do Império Otomano, que foi tragado após 1918). As principais potências coloniais, mais uma vez, eram a França e a Inglaterra, embora a Rússia e a Alemanha tivessem tido a sua participação, também.⁹¹ Colonizar queria dizer, em primeiro lugar, a identificação — na verdade a criação — dos interesses; estes podiam ser comerciais, comunicacionais, religiosos, militares, culturais. Com relação ao islã e aos territórios islâmicos, por exemplo, a Inglaterra acreditava ter interesses legítimos, como uma potência cristã, para salvarguardar. Desenvolveu-se um complexo aparato para atender a esses interesses. Organizações pioneiras como a Sociedade para a Promoção do Conhecimento Cristão (1698) e a Sociedade para a Propagação do Evangelho em Partes Estrangeiras (1701) foram sucedidas e mais tarde favorecidas pela Sociedade Missionária Batista (1792), a Sociedade Missionária da Igreja (1799), a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (1804) e a Sociedade Londrina para a Promoção do Cristianismo entre os Judeus (1808). Essas missões “aliaram-se abertamente à expansão da Europa”.⁹² Adicionem-se a elas as sociedades comerciais, as sociedades cultas, os fundos de exploração geográfica, os fundos de tradução, a implantação no Oriente de escolas, missões, escritórios consulares, fábricas e, algumas vezes, grandes comunidades europeias, e a noção de “interesse” terá um sentido bem claro. Depois disso os interesses foram defendidos com muito zelo e despesas.

Até aqui o meu esboço é grosseiro. Onde estão as típicas emoções e experiências que acompanham tanto os avanços eruditos do orientalismo como as conquistas políticas que este auxiliou? Antes de mais nada está o desapontamento devido ao fato de o Oriente moderno não ser em nada como os textos. Eis o que escreveu Gérard de Nerval a Théophile Gautier no final de agosto de 1843:

Já perdi, reino após reino, província após província, a metade mais bonita do universo, e logo não saberei de nenhum lugar em que possa encontrar um refúgio para os meus sonhos; mas é o Egito que eu mais lamento ter afastado da minha imaginação, agora que o coloquei tristemente na memória.⁹³

Isso é do autor de uma grande *Voyage en Orient*. O lamento de Nerval é um tópico comum do Romantismo (o sonho traído, tal como descrito por Albert Béguin em *L'âme romantique et le rêve* [A alma romântica e o sonho] e dos que viajavam ao Oriente bíblico, de Chateaubriand a

Mark Twain. Qualquer experiência direta do Oriente mundano é um comentário irônico a valorizações a seu respeito como as que se encontram em “Mahometsgesang”, de Goethe, ou em “Adieux de l’hôteesse arabe”, de Hugo. A memória do Oriente moderno disputa a imaginação, manda-nos de volta à imaginação como um lugar preferível, para a sensibilidade européia, ao Oriente real. Para alguém que nunca viu o Oriente, disse Nerval a Gautier, um lótus é sempre um lótus; para mim é apenas um tipo de cebola. Escrever sobre o Oriente moderno é ou revelar uma perturbadora desmistificação das imagens extraídas dos textos ou confinar-se ao Oriente de que falou Hugo em seu prefácio a *Les orientales*, o Oriente como *image* ou *pensée*, símbolos de “une sorte de préoccupation générale”.⁹⁴

Se, em um primeiro momento, o desencanto pessoal e a preocupação geral mapeiam adequadamente a sensibilidade orientalista, acarretam também certos hábitos de pensamento, sentimento e percepção mais familiares. A mente aprende a separar uma apreensão geral do Oriente de uma experiência específica do mesmo; cada uma segue o seu próprio caminho, por assim dizer. No romance de Scott, *O talismã*, de 1825, sir Kenneth (do Leopardo Agachado) luta contra um único sarraceno até chegar a um ponto isolado em algum lugar do deserto palestino; quando o cruzado e seu oponente (que é Saladino disfarçado) começam a conversar mais tarde, o cristão descobre que o seu antagonista muçulmano não é mau rapaz, afinal de contas. Mesmo assim ele observa:

Eu bem que achava [...] que a tua raça cega descendia do demônio infame, sem cuja ajuda não poderias ter mantido esta abençoada terra da Palestina contra tantos valentes soldados de Deus. Não falo assim de ti em particular, Sarraceno, mas em geral do teu povo e da tua religião. É estranho para mim, contudo, não que possas descender do Malvado, mas que te vanglories disso.⁹⁵

Pois é verdade que o Sarraceno se vangloria de traçar a linha da raça dele até Eblis, o Lúcifer muçulmano. Mas o que é realmente curioso não é o fraco historicismo pelo qual Scott torna a cena “medieval”, fazendo o cristão atacar o muçulmano teologicamente de um modo que um europeu do século XIX não faria (embora fizesse); é antes a afetada condescendência de se condenar todo um povo “em geral”, ao mesmo tempo que se mitiga a ofensa com um tranqüilo “não quero dizer você em particular”.

Scott, porém, não era nenhum especialista em islã (embora H. A. R. Gibb, que era, tenha elogiado *O talismã* por seu entendimento do

islã e de Saladino),⁹⁶ e estava tendo enormes liberdades com o papel de Eblis, fazendo dele um herói para os fiéis. O conhecimento de Scott vinha provavelmente de Byron e de Beckford, mas basta-nos notar aqui de que modo forte o caráter geral atribuído às coisas orientais podia resistir à força retórica e existencial das exceções óbvias. É como se, por um lado, existisse uma lata chamada “oriental” na qual eram atiradas sem pensar todas as autoritárias, anônimas e tradicionais atitudes ocidentais para com o Oriente, enquanto pelo outro, fiéis à tradição anedotal da arte de contar histórias, pudéssemos descrever experiências sobre ou no Oriente que pouco tivessem a ver com a lata útil em geral. Mas a própria estrutura da prosa de Scott revela uma ligação mais íntima que essa entre os dois lados. Pois a categoria geral oferece antecipadamente à instância específica um terreno limitado para que esta opere: por mais profunda que seja a exceção específica, por mais que um único oriental possa escapar às cercas colocadas ao seu redor, ele é *primeiro* um oriental, *depois* um ser humano e *por último*, de novo, um oriental.

Uma categoria tão geral como “oriental” é capaz de variações bastante interessantes. O entusiasmo de Disraeli pelo Oriente surgiu pela primeira vez durante uma viagem para o Leste em 1831. No Cairo ele escreveu: “Meus olhos e minha mente doem ainda com uma grandeza tão pouco em uníssono com a nossa própria imagem”.⁹⁷ A grandeza e a paixão gerais inspiraram um sentido transcendente das coisas e pouca paciência pela realidade dos fatos. *Tancredo*, o seu romance, está imerso em chavões geográficos e raciais; tudo é uma questão de raças, declara Sidônia, de tal modo que a salvação só pode ser encontrada no Oriente e entre as raças que nele se encontram. Lá, como um exemplo, drusos, cristãos, muçulmanos e judeus ficam amigos facilmente porque — graceja alguém — os árabes não passam de judeus a cavalo, e todos são orientais de coração. Os uníssonos são feitos entre categorias gerais, e não entre as categorias e o que elas contêm. Um oriental vive no Oriente uma vida de tranqüilidade oriental, em um estado de despotismo e sensualidade orientais, imbuído de um sentimento de fatalismo oriental. Escritores tão diferentes entre si como Marx, Disraeli, Burton e Nerval poderiam manter uma longa discussão entre si, por assim dizer, usando todas essas generalidades sem questioná-las, mas de modo inteligível.

Junto com o desencanto e com a visão generalizada — para não dizer esquizofrênica — do Oriente, costuma haver outra peculiaridade. Por ter sido transformado em um objeto geral, o Oriente inteiro pode servir para ilustrar uma forma particular de excentricidade. Vejamos, por exemplo, Flaubert descrevendo o espetáculo do Oriente:

Para divertir a multidão, o bufão de Mohammed Ali pegou uma mulher num *bazaar* do Cairo um dia, colocou-a sobre o balcão de uma loja e copulou publicamente com ela, enquanto o lojista fumava calmamente o seu cachimbo.

Na estrada do Cairo a Shubra, há algum tempo, um jovem rapaz fez-se sodomizar publicamente por um grande macaco — tal como na estória acima, para criar uma boa opinião de si mesmo e fazer as pessoas rirem.

Um marabu morreu há algum tempo atrás — um idiota — que por muito tempo passara por um santo marcado por Deus: todas as mulheres muçulmanas vinham vê-lo e masturbá-lo — ele acabou morrendo de exaustão — da manhã à noite era uma perpétua punheta...

Quid dicis do seguinte fato: até há pouco tempo um *santon* [sacerdote asceta] andava pelas ruas do Cairo completamente nu, a não ser por um gorro na cabeça e outro na piroca. Para mijar ele removia o gorro da piroca e as mulheres estêreis que queriam ter filhos corriam e se colocavam sob a parábola da urina dele e se esfregavam com ela.⁹⁸

Flaubert reconhece francamente que isso é um absurdo de um tipo especial. “Todo o velho ramo cômico” — com o que Flaubert queria dizer as conhecidas convenções do “escravo espancado [...] o grosseiro traficante de mulheres [...] o mercador ladrão” — adquire um sentido novo, “fresco [...] genuíno e encantador” no Oriente. Esse sentido não pode ser reproduzido; pode apenas ser apreciado no local e “trazido de volta” de modo muito aproximativo. O Oriente é *olhado*, posto que o seu comportamento quase (mas nunca totalmente) ofensivo tem origem em um reservatório de infinita peculiaridade; o europeu cuja sensibilidade passeia pelo Oriente é um observador, nunca envolvido, sempre afastado, sempre pronto para novos exemplos daquilo que a *Description de l'Égypte* chamou de “bizarre jouissance”. O Oriente torna-se um quadro vivo de estranheza.

E esse quadro, de modo totalmente lógico, torna-se um tema especial para textos. Assim se completa o círculo; de estar exposto àquilo para o que os textos não nos preparam, o Oriente pode voltar como algo sobre o que se escreve de maneira disciplinada. A sua estrangeirice pode ser traduzida, os seus sentidos descodificados, a sua hostilidade domada; mesmo assim, a *generalidade* atribuída ao Oriente, o desencanto que se sente ao encontrá-lo, a excentricidade não-resolvida que ele exhibe, tudo é redistribuído no que é dito ou escrito a seu respeito. O islã, por exemplo, era tipicamente oriental para os orientistas do final do século XIX e começo do XX. Carl Becker argumentou que, embora o “islã” (note-se a vasta generalidade) tivesse herdado a tradição helênica, não poderia nem apreender nem utilizar a tradição grega, humanista; além disso, para entender o islã deveríamos acima de qualquer

outra coisa vê-lo não como uma religião “original”, mas como uma espécie de tentativa oriental fracassada de empregar a filosofia grega sem a inspiração criativa que encontramos na Europa da Renascença.⁹⁹ Para Louis Massignon, talvez o mais renomado e influente dos orientistas franceses modernos, o islã era uma sistemática rejeição da encarnação cristã, e o seu maior herói não era Maomé ou Averbóis, mas al-Hallaj, um santo muçulmano que foi crucificado pelos muçulmanos ortodoxos por ter se atrevido a personalizar o islã.¹⁰⁰ O que Becker e Massignon deixaram explicitamente de lado em seus estudos foi a excentricidade do Oriente, que reconheciam indiretamente tentando arduamente regularizá-la em termos ocidentais. Maomé foi alijado, mas al-Hallaj foi tornado proeminente porque ele se considerava como uma figura de Cristo.

Como um juiz do Oriente, o moderno orientalista não está, como acredita e até mesmo diz, separado dele objetivamente. O seu distanciamento humano, cujo sinal é a ausência de simpatia, disfarçada de conhecimento profissional, está pesadamente carregado com todas as atitudes, perspectivas e humores ortodoxos do orientalismo que estive descrevendo. O Oriente dele não é o Oriente tal qual ele é, mas o Oriente tal como foi orientalizado. Um arco ininterrupto de conhecimento e de poder liga o estadista europeu ou ocidental aos orientistas ocidentais; esse arco forma a borda do palco que contém o Oriente. Por volta do final da Primeira Guerra, tanto a África como o Oriente não eram tanto um espetáculo intelectual para o Ocidente quanto um terreno privilegiado para o mesmo. O campo de ação do orientalismo correspondia exatamente ao campo de ação do império, e foi essa absoluta unanimidade entre os dois que provocou a única crise na história do pensamento ocidental sobre o Oriente e nas suas tratativas com este. E a crise continua até hoje.

Começando nos anos 20, e de uma ponta à outra do Terceiro Mundo, a resposta ao império e ao imperialismo tem sido dialética. Na época da Conferência de Bandung, em 1955, todo o Oriente conquistara a independência política em relação aos impérios ocidentais e enfrentava uma nova configuração de potências imperiais, os Estados Unidos e a União Soviética. Incapaz de reconhecer o “seu” Oriente no novo Terceiro Mundo, o orientalismo fazia face agora a um Oriente desafiador e politicamente armado. Duas alternativas se abriam ao orientalismo. Uma era continuar como se nada tivesse acontecido. A segunda era adaptar as velhas maneiras às novas. Mas para o orientalista, que acredita que o Oriente nunca muda, o novo é simplesmente o velho traído por novos e equivocados *des-orientais* (podemos permitir-nos o neologismo). Uma terceira alternativa, revisionista, desfazer-se

do orientalismo como um todo, foi considerada apenas por uma ínfima minoria.

Um dos indicadores da crise, segundo Abdel Malek, não era simplesmente que “os movimentos de libertação nacional no Oriente ex-colonial” devastaram as concepções orientalistas de “raças subjuga-das” passivas e fatalistas; houve além disso o fato de que

os especialistas e o público em geral perceberam o atraso no tempo não só da ciência orientalista com relação ao material estudado, mas também — e isso seria determinante — das concepções, dos métodos e dos instrumentos de trabalho do orientalismo em relação aos das ciências humanas e sociais.¹⁰¹

Os orientalistas — de Renan a Goldziher, a Macdonald, a Von Grunebaum, Gibb e Bernard Lewis — viam o islã, por exemplo, como uma “síntese cultural” (a expressão é de P. M. Holt) que podia ser estudada separadamente da economia, da sociologia e da política dos povos islâmicos. Para o orientalismo, o islã tinha um sentido que, se fôssemos olhar para a sua formulação mais sucinta, poderia ser encontrado no primeiro tratado de Renan: de maneira a ser melhor entendido, o islã deve ser reduzido a “tenda e tribo”. O impacto do colonialismo, das circunstâncias mundiais, do desenvolvimento histórico: tudo isso era, para os orientalistas, como moscas para um moleque, para serem mortas — ou desconsideradas — por esporte, nunca levado a sério o bastante para complicar o islã essencial.

A carreira de H. A. R. Gibb ilustra as duas abordagens alternativas pelas quais o orientalismo reagiu ao Oriente moderno. Em 1945, Gibb fez as Conferências Haskell na Universidade de Chicago. O mundo que ele examinou não era o mesmo que Balfour e Cromer conheciam antes da Primeira Guerra. Diversas revoluções, duas guerras mundiais e inúmeras mudanças econômicas, políticas e sociais faziam das realidades em 1945 um objeto indiscutivelmente, e até mesmo cataclismicamente, novo. Mesmo assim podemos ver Gibb iniciando as conferências que ele chamou de *Modern trends in Islam* da seguinte maneira:

O estudante da civilização árabe é constantemente posto diante do formidável contraste entre o poder imaginativo que se vê, por exemplo, em certos ramos da literatura árabe, e o literalismo e o pedantismo, encontrados no raciocínio e na exposição, mesmo quando são dedicados a essas mesmas produções. É certo que existiram grandes filósofos entre os povos muçulmanos, e que alguns deles eram árabes, mas eram raras exceções. A mente árabe, seja em relação ao mundo exterior, seja em relação aos processos de pensamento, não pode livrar-se da sua intensa sensibilidade para a separação e para a individualidade dos eventos concretos.

Este, acredito, é um dos principais fatores que estão por trás da “falta de um sentido de lei” que o professor Macdonald considerava como uma característica diferencial do oriental.

É também isso que explica — o que é difícil para o estudante ocidental entender [até que o orientalista explique para ele] — a aversão dos muçulmanos pelos processos de pensamento do racionalismo. [...] A rejeição dos modos racionalistas de pensamento e da ética utilitária que é inseparável destes tem suas raízes, portanto, não no chamado “obscurantismo” dos teólogos muçulmanos, mas no atomismo e na descontinuidade da imaginação árabe.¹⁰²

Isso é orientalismo puro, é claro, mas, mesmo que se reconheça o extremo conhecimento sobre o islã institucional que caracteriza o resto do livro, o viés inaugural de Gibb é sempre um formidável obstáculo para quem queira entender o islã moderno. Qual é o sentido de *diferença* quando a preposição *de* desapareceu completamente das vistas? Não nos estariam pedindo mais uma vez que examinássemos o muçulmano oriental como se o mundo dele, ao contrário do nosso — “diferentemente” do nosso —, nunca se tivesse aventurado além do século VII? Quanto ao próprio islã moderno, apesar das complexidades do seu magistral entendimento dele, por que precisaria ser considerado com uma hostilidade tão implacável como a de Gibb? Se o islã é defeituoso desde o início devido às suas permanentes incapacidades, o orientalista se encontrará em oposição a qualquer tentativa islâmica de reformá-lo, posto que, segundo as suas concepções, a reforma é uma traição ao islã: é este, exatamente, o argumento de Gibb. Como poderia o oriental escapar dessas algemas e ingressar no mundo moderno, a não ser repetindo com o Bobo de *Rei Lear*: “Eles me açoitam por falar a verdade, vós me açoitais por mentir; e algumas vezes sou açoitado por ficar em paz”?

Dezoito anos mais tarde, Gibb estava diante de um público de compatriotas ingleses, só que agora falava na qualidade de diretor do Centro de Estudos do Oriente Médio, em Harvard. O tema dele era “Estudos de área reconsiderados”, e, entre outros *aperçus*, concordou que “o Oriente é importante demais para ser deixado aos orientalistas”. Uma nova, ou uma segunda abordagem alternativa para os orientalistas estava sendo anunciada, assim como o *Modern trends* exemplificava a primeira abordagem, ou tradicional. A fórmula de Gibb em “Estudos de área reconsiderados” é bem-intencionada, pelo menos, é claro, no que diz respeito aos especialistas ocidentais em Oriente, cuja tarefa é preparar estudantes para carreiras “na vida e nos negócios públicos”. O que precisamos agora, disse Gibb, é o orientalista tradicional *mais* um bom cientista social trabalhando juntos: entre

os dois será feito um trabalho “interdisciplinar”. Mas o orientalista tradicional não trará conhecimentos ultrapassados em relação ao Oriente; não, o seu conhecimento do assunto servirá para lembrar os seus colegas não iniciados nos estudos de área de que “aplicar a psicologia e a mecânica das instituições políticas ocidentais a situações asiáticas ou árabes é puro Walt Disney”.¹⁰³

Na prática, essa noção tem significado que, quando os orientais lutam contra a ocupação colonial, deve-se dizer (para não arriscar-se a um disneyismo) que eles nunca entenderam o significado do autogoverno como “nós” entendemos. Quando alguns orientais se opõem à discriminação racial enquanto outros a praticam, diz-se que “no fundo são todos orientais” e interesses de classe, circunstâncias políticas e fatores econômicos são totalmente irrelevantes. Ou, juntamente com Bernard Lewis, pode-se dizer que, se os árabes palestinos se opõem à colonização e à ocupação de suas terras pelos israelenses, então isso não passa de um “retorno do islã”, ou, tal como é definido por um renomado orientalista contemporâneo, de oposição islâmica a povos não-islâmicos,¹⁰⁴ um princípio do islã venerado no século VII. A história, a política e a economia não interessam. O islã é o islã, o Oriente é o Oriente e, por favor, leve todas as suas idéias sobre esquerda e direita, revoluções e mudança de volta para a Disneylândia.

Se essas tautologias, afirmações e rejeições não soaram familiares para os historiadores, sociólogos, economistas e humanistas e qualquer outro campo que não fosse o orientalismo, a razão é óbvia. Pois, assim como o seu tema putativo, o orientalismo não permitiu que as idéias viessem violar a sua profunda serenidade. Mas os orientalistas modernos — ou especialistas de área, para chamá-los pelo seu novo nome — não se encerraram passivamente nos departamentos de línguas. Ao contrário, seguiram o conselho de Gibb. A maior parte deles, hoje, não se distingue de outros “peritos” e “consultores” naquilo que Harold Lasswell chamou de ciência das decisões.¹⁰⁵ Desse modo, as possibilidades militares e de segurança nacional de uma aliança entre, digamos, um especialista em “análise de caráter nacional” e um perito em instituições islâmicas foram logo reconhecidas, quando mais não fosse por motivos de conveniência. Afinal de contas, desde a Segunda Guerra que o “Oeste” estava enfrentando um astuto inimigo totalitário que fazia aliados entre as ingênuas nações orientais (ou africanas, asiáticas, subdesenvolvidas). Haveria melhor maneira de rodear esse inimigo pelos flancos que apelar para a mente oriental ilógica em modos que apenas um orientalista poderia conceber? Assim surgiram tramas magistras como a técnica da cenoura, a Aliança para o Progresso, SEATO e outras do mesmo gênero, todas baseadas no “conhecimento” tradi-

cional, remanejado para uma melhor manipulação do seu suposto objeto.

Assim, quando a agitação revolucionária toma conta do Oriente islâmico, os sociólogos nos lembram que os árabes são viciados em “funções orais”,¹⁰⁶ enquanto os economistas — orientalistas reciclados — observam que, para o islã moderno, nem o capitalismo nem o socialismo são um rótulo adequado.¹⁰⁷ Quando o anticolonialismo varre e até mesmo unifica todo o mundo oriental, o orientalista condena toda a questão não só como uma amolação, mas como um insulto às democracias ocidentais. Quando o mundo se vê perante questões momentosas e geralmente importantes — que envolvem a destruição nuclear, os recursos catastróficamente escassos e as exigências humanas sem precedentes de igualdade, justiça e paridade econômica —, as caricaturas populares do Oriente são exploradas por políticos cuja fonte de abastecimento ideológico é não somente o tecnocrata subletrado, mas também o orientalista superletrado. Os legendários arabistas do Departamento de Estado denunciam os planos árabes para a conquista do mundo. Os pérfidos chineses, os indianos seminus e os muçulmanos passivos são descritos como abutres sobre a “nossa” generosidade, e são amaldiçoados quando “nós os perdemos” para o comunismo ou para os seus próprios instintos orientais não-regenerados: a diferença não chega a ser significativa.

Essas atitudes orientalistas contemporâneas povoam a imprensa e a mente popular. Os árabes, por exemplo, são vistos como libertinos montados em camelos, terroristas, narigudos e venais cuja riqueza não-merecida é uma afronta à verdadeira civilização. Há sempre nisso a presunção de que o consumidor ocidental, embora pertença a uma minoria numérica, tem direito a possuir ou a gastar (ou ambas as coisas) a maioria dos recursos mundiais. Por quê? Porque ele, ao contrário do oriental, é um verdadeiro ser humano. Não existe hoje um melhor exemplo do que Anwar Abdel Malek chamou de “hegemonismo das minorias possuidoras” e de antropocentrismo aliado ao eurocentrismo: uma classe média branca ocidental que acredita ser a sua prerrogativa humana não apenas administrar o mundo não-branco, mas também possuí-lo, apenas porque, por definição, “ele” não é tão humano quanto “nós” somos. Não há um exemplo de pensamento desumanizado mais puro que este.

De um certo modo, as limitações do orientalismo são, como disse antes, aquelas decorrentes de se desconsiderar, essencializar e desnudar a humanidade de outra cultura, outro povo ou região geográfica. Mas o orientalismo foi além disso: considera o Oriente como algo cuja existência não apenas está à vista, mas permaneceu fixa no tempo e no

espaço para o Ocidente. O sucesso descritivo e textual do orientalismo foi tão impressionante que períodos inteiros da história cultural, política e social do Oriente são considerados como meras respostas ao Ocidente. Este é o agente e o Oriente é o reagente passivo. O Ocidente é espectador, juiz e júri de cada faceta do comportamento oriental. Mas, se a história, durante o século XX, provocou uma mudança intrínseca no Oriente e para ele, o orientalista fica espantado: ele não consegue perceber que, em certa medida,

os novos líderes, intelectuais ou planejadores [orientais] aprenderam muitas lições com a labuta de seus antecessores. Também foram ajudados pelas transformações estruturais e institucionais ocorridas no período intermédio e pelo fato de, em grande medida, terem mais liberdade para amoldar o futuro de seus países. São também muito mais confiantes e talvez ligeiramente agressivos. Não têm mais de funcionar com esperanças de obter um veredicto favorável do invisível júri do Ocidente. O diálogo deles não é com o Ocidente, mas com seus concidadãos.¹⁰⁸

Além disso, o orientalista presume que aquilo para o qual não foi preparado pelos seus textos é resultado ou da agitação externa no Oriente ou da inanidade desencaminhada deste. Nenhum dos inúmeros textos orientalistas sobre o islã, nem mesmo o compêndio de todos eles, *The Cambridge history of islam*, pode preparar o leitor para o que ocorreu a partir de 1948 no Egito, na Palestina, no Iraque, na Síria, no Líbano ou nos Iêmens. Quando os dogmas sobre o islã não servem sequer para o mais panglossiano dos orientalistas, pode-se recorrer ao jargão de uma ciência social orientalizada, a abstrações que vendem bem como elites, estabilidade política, modernização e desenvolvimento institucional, todas marcadas com o selo de garantia da sabedoria orientalista. Enquanto isso, uma fenda cada vez maior e mais perigosa separa o Oriente do Ocidente.

A presente crise dramatiza a disparidade entre os textos e a realidade. Neste estudo do orientalismo, porém, quero não apenas expor as fontes das concepções orientalistas como também refletir sobre a sua importância, pois o intelectual contemporâneo sente, com razão, que ignorar uma parte do mundo que está agora, demonstravelmente, ultrapassando os limites que lhe foram atribuídos é evitar a realidade. Os humanistas, com demasiada frequência, confinaram a atenção deles a temas compartimentalizados de pesquisa. Eles nem observaram nem aprenderam com as disciplinas como o orientalismo, cuja inabalável ambição era a de dominar *tudo* de um mundo, e não uma parte facilmente delimitada deste, tal como um autor ou uma coletânea de textos. No entanto, do mesmo modo que as coberturas acadêmicas de segu-

rança como a "história", a "literatura" ou as "humanidades", e apesar das suas aspirações, maiores que a sua capacidade, o orientalismo está envolvido nas circunstâncias mundanas e históricas que tentou ocultar sob um cientificismo muitas vezes pomposo e sob apelos ao racionalismo. O intelectual contemporâneo pode aprender com o orientalismo, por um lado, como limitar ou ampliar o campo de ação pretendido pela sua disciplina e, pelo outro, a ver a base humana (o depósito de farraços imundos e de ossos do coração, dizia Yeats) em que os textos, as visões, os métodos e as disciplinas começam, crescem, florescem e degeneram. Investigar o orientalismo é também propor modos intelectuais de tratar os problemas metodológicos a que a história deu origem, por assim dizer, em seu tema de estudos, o Oriente. Mas antes disso precisamos, virtualmente, examinar os valores humanísticos que o orientalismo, pelo alcance do seu campo, pelas suas experiências e estruturas, quase eliminou.